

Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Maestría y Doctorado en Geografía
Facultad de Filosofia y Letras

“Difusión espacial del culto al Cristo de Esquipulas en el Estado de California, Estados Unidos”

Tesis
Que para optar por el grado de:
Doctor en Geografía

Presenta:
Leonardo Daniel Rosas Paz

Tutor principal:

Dr. Enrique Propin Frejomil

Instituto de Geografía, UNAM

Miembros del Comité Tutor:

Dr. Juan Carlos Gómez Rojas

Colegio de Geografía, UNAM

Dr. Guillermo Castillo Ramírez

Instituto de Geografía, UNAM

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, Enero 2024

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

El recorrido es más importante que el destino

Gustavo Cerati

Dedicatorias

A mi mamá Mari, a mi mamá, mi papá y a mis hermanos: Alfredo, Miguel y Diana:

Lo más esencial, lo aprendí no en la escuela ni de mis maestros, sino con ustedes, en nuestro cálido hogar situado en un cerro del oriente del Estado de México. Los amo, los admiro y los honro.

A la señora Yolanda, a Vale y Mariana:

Gracias por aceptarme y dejarme formar parte de su vida. Las quiero mucho.

A la señora Yolanda Valdés y al señor Maynor Hernández:

Agradezco sinceramente su confianza, paciencia y apoyo. Gracias a ustedes, este proyecto se ha materializado. Aprecio enormemente que me hayan abierto las puertas de su hogar y que hayan estado pendientes de mis caminatas. Siempre los tengo presentes.

Al señor Edgar, la Señora Lissette, Don Guillermo, Andrew, Doña Ethel; a las comunidades de Santa Cecilia, de la Placita Olvera y de San José:

Este trabajo no sería posible sin su generosidad. Deseo que esta investigación contribuya en su labor de hacer crecer la devoción al Señor de Esquipulas. Gracias por abrirme sus corazones y brindarme parte de su tiempo

A Kari:

En estos casi diez años de compartir nuestras vidas, agradezco cada sueño, meta y anhelo que hemos construido juntos. Te admiro profundamente, eres la mejor persona del universo y el amor de mi vida. Gracias por ser mi compañera de vida.

"Pienso en ti, mi vida, pienso en ti.
En ti, compañera de mis días y del porvenir
de las horas amargas y la dicha de poder vivir"
Víctor Jara

Agradecimientos

A la UNAM, mi alma mater, por todo lo que me ha brindado como alumno y docente. Gracias por abrirme las puertas del mundo.

Al CONAHCYT y al Posgrado en Geografía, por darme la oportunidad de estudiar el doctorado y ser partícipe de distintas actividades académicas que me ha fortalecido profesional y personalmente.

A mi papá académico, el Dr. Enrique Propin, por su confianza y acompañamiento desde aquella vez en que me acerqué a usted para solicitar que me asesora en la licenciatura. Diez años después, continúo aprendiendo de su sabiduría y experiencia. Lo admiro mucho.

Asimismo, deseo agradecer los miembros de mi comité tutorial: al doctor Guillermo Castillo Ramírez, por dedicar su valioso tiempo y ofrecerme orientación en este trayecto, y al Doctor Juan Carlos Gómez Rojas, por su constante acompañamiento y apoyo desde mi etapa en licenciatura. Les agradezco profundamente por guiarme y enriquecer este proyecto de investigación.

Expreso mi gratitud a los sinodales y revisores de la tesis: a la doctora María del Carmen Juárez Gutiérrez, quien me ha acompañado desde mis primeros pasos en la Geografía, siendo un ejemplo de honestidad y constancia para mí. Asimismo, a la Doctora Hilda María Cristina Mazariegos Herrera y al Doctor Neftalí García Castro, cuya valiosa retroalimentación resultó fundamental para el desarrollo y conclusión de este trabajo.

A la maestra María del Rocío Tirado Rayón, por brindarme el primer gran impulso que me ha llevado hasta hoy. Y a la maestra Norma, quien iluminó mi camino y me condujo a vivir este sueño llamado Geografía, además de ofrecerme la oportunidad de regresar a dar clases en mi querido CCH Oriente. Las quiero mucho.

Quisiera hacer una mención muy especial al Doctor Álvaro Sánchez Crispín. Usted fue una de las personas más increíbles que he conocido. Su personalidad, gestos, risa inconfundible y palabras resuenan en mí todo el tiempo. Gracias por empeñarse en mostrar ese amor tan profundo y sincero por la Geografía, por proporcionarme herramientas y despertar en mí esa seguridad para asumirme como geógrafo, por enseñarme a ser Geógrafo... Su legado perdurará en mi por siempre.

A mis otros maestros: al Licenciado Luis de La Cruz. Desde que me encontró escondido en un lugar recóndito, han pasado muchas cosas. Gracias por su tiempo, sus consejos, su apoyo, su proactividad y sabiduría. Usted es como esos fueguitos, como dice Eduardo Galeano, que arden la vida con tantas ganas, que no se pueden mirar sin parpadear, ni se pueden escuchar sin encenderse. Tal como expresa Jorge Drexler en "Pongamos que hablo de Martínez" su gratitud a Joaquín Sabina, quiero también decirle que usted cambio mi vida entera.

Al licenciado Rigoberto Jiménez Santiago, por confiar en mí y guiarme en el mundo de la lucha y la conciencia social. Al profesor Alfredo Guerrero Martínez, por su tiempo, los ratos filosóficos, su alegría, los libros y las ideas. Al Señor Mele, por su optimismo y proactividad. ¡Hasta la victoria siempre!

A mis amigos y personas importantes: Adriana Hernández Cantarell, Oscar Sánchez, Teacher Erik, Luz, Xóchitl, Jenny, Rubén, Laura Haydee, Denisse, Alejandro Dorantes, Nayeli, Fat, Tania Paz, Alin, Sergio, Diego, Joss, Eli, Fanny, Peter, Citla, Jesús, el maestro Rodrigo, Gris, Lenina, la Licenciada Olga Medina y la Miss Lulú.

De manera particular, deseo agradecer a Edgar Pérez Mayorga, por todos estos años de diversión, confianza, respeto y lealtad; a Juan de Dios Páramo, por las aventuras, aprendizajes, retroalimentación y nuestro gran proyecto empresarial; y a Paola, por ser una de las personas más solidarias que existen y su apoyo incondicional. Gracias por su amistad, soy muy afortunado por coincidir con ustedes. Los quiero mucho.

A Molly y a Perry

A mis exalumnos y alumnas

A las personas que buscan el bien común

A Dios / El Señor de Esquipulas

Gracias Totales

Índice general

Introducción **11**

Capítulo 1. Posiciones cognoscitivas vinculadas a la difusión espacial de fenómenos religiosos. **17**

1.1. Tendencias investigativas orientadas hacia la difusión espacial 18

1.1.1. Antecedentes históricos de los procesos de difusión espacial 19

1.1.2. Plataforma metodológica de la difusión espacial 28

1.2. Espacialidad de la religión 43

1.2.1. Abordajes cognoscitivos de la dimensión espacial de la religión 51

1.2.2. Consideraciones para el estudio del espacio sagrado 58

1.3. Trasnacionalismo y religiosidad popular 66

1.4. Antecedentes investigativos 82

Capítulo 2. Contexto espacio-temporal de la difusión del culto al Cristo Negro de Esquipulas en California **101**

2.1. Contexto histórico-geográfico del culto al Señor de Esquipulas en California .. 102

2.2. Catolicismo en Estados Unidos 146

2.3. Dinámica demográfica y catolicismo hispanoamericano en California 166

2.3.1. Dinámica demográfica de los latinos en California 166

2.3.2. Catolicismo en California y su relación con la inmigración latina 175

Capítulo 3. Difusión espacial de la devoción a los Cristos Negros y al Señor Cristo de Esquipulas **184**

3.1. Desarrollo de las representaciones iconográficas de Cristo: la importancia de las imágenes como símbolos de identidad 185

3.2. Origen y representaciones de Santos, Vírgenes y Cristos Negros en el mundo .. 201

Capítulo 4. Interacción espacial del culto al Cristo Negro en California **239**

4.1. Estrategias metodológicas 240

4.2. Comunidades y fraternidades devotas al Señor de Esquipulas en California 251

4.2.1. Origen y desarrollo de las comunidades devotas en California 252

4.2.2. Otros Cristos Negros en California 268

4.3. Características socioespaciales de los núcleos de difusión 272

4.4. Difusión espacial 322

Conclusiones **363**

Bibliografía **368**

Anexos **396**

Índice de cuadros

Cuadro 1.1. Aportes de revistas especializadas en Geografía sobre la espacialidad de la religión 91
Cuadro 1.2. Espacialidad de la religión: número de citas por autor. 94
Cuadro 2.1. Características de las Misiones en California..... 121
Cuadro 2.2. California: estructura por Diócesis 178
Cuadro 2.3. California: número total de católicos por grupo étnico, 2014 179
Cuadro 3.1. Desarrollo histórico de la iconografía de Cristo 200
Cuadro 3.2. Origen del color obscuro en Cristos Negros en el continente americano 213
Cuadro 3.3. Cristos Negros en el continente americano. 216
Cuadro 4.1. Fiestas patronales reconocidas por la Diócesis de los Estados Unidos 290
Cuadro 4.2. Componentes de la difusión espacial de la devoción al Cristo Negro. 324
Cuadro 4.3. Lugares de devoción al Cristo de Esquipulas en California..... 340
Cuadro 4.4. Tipos de difusión espacial de la devoción al Cristo de Esquipulas 355

Índice de figuras

Figura 1.1. Desarrollo teórico-conceptual de la difusión espacial..... 21
Figura 1.2. Concepciones del espacio en la difusión espacial..... 25
Figura 1.3. Consideraciones en los procesos de difusión espacial 31
Figura 1.4. Difusión por expansión..... 35
Figura 1.5. Difusión por expansión contagiosa 36
Figura 1.6. Difusión por expansión jerárquica 37
Figura 1.7. Difusión por relocalización..... 38
Figura 1.8. Etapas de la difusión espacial. 39
Figura 1.9. Dimensiones de la espiritualidad 47
Figura 1.10. Geografías de lo Sagrado..... 48
Figura 1.11. Desarrollo de los enfoques occidentales asociados a la espiritualidad y religión en Geografía 49
Figura 1.12. Espacio sagrado..... 53
Figura 1.13. Elementos identificables en procesos trasnacionales 70

Figura 1.14. División de los Santos Patronos Migrantes 80
Figura 1.15. Procedencia de las referencias concernientes a difusión espacial, 1900-2020 84
Figura 1.16. Árbol relacional de la difusión espacial, WoSc, 2020..... 85
Figura 1.17. Nube de palabras de las investigaciones sobre difusión espacial 86
Figura 1.18. Red de citaciones de la teoría de la difusión espacial 87
Figura 1.19. Cantidad de trabajos escritos sobre espacialidad de la religión por país..... 90
Figura 1.20. Líneas temáticas de interés de los estudios sobre espacialidad de la religión . 92
Figura 1.21. Nube de palabras sobre espacialidad de la religión 93
Figura 1.22. Espacialidad de la religión. Red de autores 93
Figura 1.23. Número de publicaciones por año..... 96
Figura 1.24. Fuentes de procedencia sobre trasnacionalismo 97
Figura 1.25. Nube de palabras en los trabajos sobre trasnacionalismo..... 98
Figura 2.1. Desarrollo geohistórico de la devoción al Cristo Negro de Esquipulas..... 103
Figura 2.2. Territorios indígenas en California durante el primer contacto europeo..... 106
Figura 2.3. Exploraciones europeas en California..... 109
Figura 2.4. Misiones en la California.....115
Figura 2.5. Misiones en la Península de Baja California 130
Figura 2.6. Cambios en el catolicismo mundial. 1910-2010..... 147
Figura 2.7. Distribución global del catolicismo por país, 2021..... 149
Figura 2.8. Distribución global del catolicismo por provincias eclesiásticas 150
Figura 2.9. Afiliación religiosa en EE. UU., 2020..... 152
Figura 2.10. Diversidad religiosa por Estado, 2016 154
Figura 2.11. Estados Unidos: división por provincias eclesiásticas 155
Figura 2.12. Católicos en Estados Unidos: 1925-2020..... 156
Figura 2.13. Distribución del catolicismo en Estados Unidos, 2018..... 158
Figura 2.14. Cambios en los porcentajes regionales del catolicismo estadounidense..... 160
Figura 2.15. Estados Unidos: distribución porcentual de católicos entre anglosajones y latinos..... 162
Figura 2.16. California: división político-administrativa..... 167
Figura 2.17. California: diversidad étnica 1970-2019 168
Figura 2.18. Distribución de personas por grupo étnico en California, 2020 170
Figura 2.19. California: cantidad de población de origen centroamericana..... 172
Figura 2.20. Centroamericanos en Estados Unidos, 2015-2019..... 174

Figura 2.21. Estructura religiosa católica en California, 2018 176
Figura 2.22. California: distribución territorial de latinos e infraestructura católica 182
Figura 3.1. Grafiti de Alexamenos 192
Figura 3.2. Representaciones del Crismón 194
Figura 3.3. Santa Faz y Sudario de Turín 198
Figura 3.4. Rostro del Jesús Histórico 209
Figura 3.5. Cristo Negro de Saint-Flour 211
Figura 3.6. Cristo Negro de Cáceres 211
Figura 3.7. Cristos Negros en América del Sur 220
Figura 3.8. Cristo Negro de Santo Elesbão e Santa Ephigênia. 221
Figura 3.9. Cristo Negro de la Igreja de Santo Inácio 221
Figura 3.10. Cristos Negros en México y Centroamérica 226
Figura 3.11. Difusión espacial de los Cristos Negros en Centroamérica. 233
Figura 3.12. Niveles de jerarquía en santuarios devocionales 234
Figura 4.1. Estrategia metodológica 243
Figura 4.2. Mapeo de núcleos de devoción al Señor de Esquipulas en California, 2022 .. 245
Figura 4.3. Componentes de la interacción espacial de la devoción al Cristo Negro 249
Figura 4.4. Cristo de Esquipulas: Placita Olvera, 2022 254
Figura 4.5. Cristo de Esquipulas: Parroquia de Santo Tomas, 2022 256
Figura 4.6. Cristo de Esquipulas: Inmaculada Concepción, 2022 257
Figura 4.7. Cristo Mojado: Iglesia de Santa Cecilia, 2022 259
Figura 4.8. Cristo Negro: Iglesia de San José, 2022 262
Figura 4.9. Historia de la Fraternidad de Esquipulas: Iglesia de San José, 2022 265
Figura 4.10. Localización de sitios de devoción al Señor de Esquipulas en California, 1986-2023 267
Figura 4.11. Black Nazareno: Iglesia de Sint Joseph, San Diego, California, 2022 269
Figura 4.12. Señor de los Milagros de la Placita Olvera, Los Ángeles, 2022 270
Figura 4.13. Estructura de Gobierno de la Iglesia de St William, Kentucky 276
Figura 4.14. Comunidad de la Iglesia del Espiritu Santo 279
Figura 4.15. Fraternidad del Cristo Mojado de la Iglesia de Santa Cecilia 279
Figura 4.16. Red de colaboración de la devoción al Señor de Esquipulas en Los Ángeles, California 281

Figura 4.17. Calendario litúrgico de las festividades del Señor de Esquipulas en California 287
Figura 4.18. Itinerarios festividades en honor al Cristo Negro, 2022..... 291
Figura 4.19. Fraternidad de Santa Cecilia: anuncio sobre noche de oración, 2023..... 293
Figura 4.20. Cristo Negro de Esquipulas, Iglesia de la Inmaculada Concepción, 2023.... 301
Figura 4.21. Recorridos procesionales en localidades de California..... 302
Figura 4.22. Solicitud para cerrar calles durante la fiesta patronal del Cristo Negro, Iglesia de Santa Cecilia, 2008..... 303
Figura 4.23. Celebración de la fiesta patronal del Cristo Negro, Iglesia de San José, Los Ángeles, 2023 304
Figura 4.24. Celebración de la fiesta patronal del Cristo Negro, North Hollywood, Los Ángeles, 2023 306
Figura 4.25. Vendimia de la fiesta patronal, Iglesia de la Inmaculada Concepción, 2023 307
Figura 4.26. Promocionales y organización del espacio del Festival Chapín, 2023 309
Figura 4.27. Cristo peregrino, Fraternidad de Esquipulas de la Iglesia de Santa Cecilia, 2017..... 314
Figura 4.28. Menú para la celebración del Señor de Esquipulas en Canoga Park, 2023... 317
Figura 4.29. Redes sociales en la promoción de actividades relacionada con la veneración al Señor de Esquipulas, Iglesia de Nuestra Señora del Valle, Van Nuys, California..... 321
Figura 4.30. Distribución de población por condado de origen hispano y localización de Cristos Negros 326
Figura 4.31. Componentes de la interacción espacial de la devoción al Cristo Negro..... 328
Figura 4.32. California: características y distribución de los adoptantes de la devoción al Señor de Esquipulas..... 342
Figura 4.33. Etapas de difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas en California..... 352
Figura 4.34. Difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas en California 357

Introducción

Desde sus inicios en 1595, el culto al Cristo Negro de Esquipulas ha experimentado diversas etapas de difusión espacial, expandiéndose hacia otros territorios y consolidando a la ciudad homónima como la "capital centroamericana de la fe". En la actualidad, esta devoción se ha extendido ampliamente en los países que conforman el trifinio guatemalteco y el sur de México, pero también ha alcanzado otros lugares, especialmente Estados Unidos. En dicho país, existen registros de la presencia del culto desde la época colonial española, particularmente en localidades cercanas a la histórica "Ruta Real de Tierra Adentro". Más recientemente, se ha observado su presencia en ciudades y Estados donde hay una importante comunidad centroamericana, como Florida, Texas y Nueva York.

Ante este panorama, la difusión espacial de la devoción se plantea como el problema central de este proyecto de investigación. Este fenómeno ha fomentado la formación de vínculos y la realización de actividades por parte de pequeños grupos de comunidades devotas al Señor de Esquipulas en distintos sitios del territorio estadounidense. Estas comunidades se reúnen periódicamente para llevar a cabo diversas prácticas en espacios especialmente acondicionados para este propósito. Sin embargo, en el Estado de California, donde existe una significativa población devota de origen centroamericano, la difusión espacial del culto a esta imagen ha dado lugar a formas particulares de materializar la devoción en el territorio, a través de la creación de relaciones duraderas y efímeras que unen y distinguen a las comunidades en distintas ciudades del Estado.

Estos grupos se congregan regularmente en torno a la imagen del Cristo de Esquipulas, otorgándole nuevos significados que se relacionan con su vida cotidiana. Esto se manifiesta, por ejemplo, en alegorías que representan su situación trasnacional, como la aparición del "Cristo Mojado" en Los Ángeles. Asimismo, se observa cómo las dinámicas dentro y fuera de los recintos donde se establecen las cofradías y fraternidades se transforman para beneficio de la población devota. Además, las interacciones entre los devotos realizadas de manera física y virtual, permite establecer vínculos con instituciones representativas tanto dentro como fuera de los límites estatales, como con la Catedral de San Patricio en Nueva York, la Iglesia de Nuestra Señora de Lourdes en Chicago o la Iglesia de Corpus Christi en Miami.

En este contexto, se plantea la necesidad de investigar y comprender en mayor profundidad la difusión espacial del culto al Cristo de Esquipulas en el Estado de California, explorando las interacciones y los vínculos que se establecen entre las comunidades devotas y los espacios físicos y virtuales donde se llevan a cabo estas prácticas. El análisis de este fenómeno permite obtener una visión más completa de la forma en que la devoción al Cristo de Esquipulas se reproduce y se transforma en el contexto migratorio de California, así como su impacto en la vida cotidiana y en la construcción de identidades colectivas.

Como se puede vislumbrar, la religión juega un papel significativo tanto a nivel nacional como internacional, permeando diversos aspectos de la vida cotidiana. Estos fenómenos adquieren una relevancia mundial debido a los procesos de globalización en los que la sociedad se encuentra inmersa. Asuntos como la distinción entre espacios sagrados y seculares, la formación de redes sociales como generadoras de identidad social y narrativas de vida, así como los conflictos motivados por cuestiones religiosas, son ejemplos de ello. Estos eventos, al entrelazarse en distintas escalas, pueden tener implicaciones de alcance internacional.

En este contexto, el presente proyecto continua con las líneas de investigación previa llevada a cabo durante la licenciatura y la maestría, donde se profundizó en las relaciones espaciales derivadas del culto al Cristo Negro de Esquipulas en Guatemala y su presencia en la ciudad de Los Ángeles. Como resultado de lo anterior, se desarrolló una propuesta metodológica basada en un diseño de investigación cualitativa de corte descriptivo-explicativo, que permite comprender y dimensionar la difusión del culto religioso a este santo patrono migrante en Estados Unidos y su impacto en el espacio. Para ello, se emplearán las últimas nociones interpretativas relacionadas con las teorías de la difusión espacial y la interacción espacial.

Mediante la aplicación de técnicas cualitativas, el proyecto genera evidencia empírica relevante tanto para el ámbito académico como institucional, respecto a las relaciones espaciales construidas por los migrantes devotos de esta imagen en California y los patrones de movilidad a lo largo del tiempo. La investigación también proporciona datos significativos respecto al número de sitios de veneración, la cantidad de devotos y las zonas de expansión potencial, así como información cualitativa sobre las motivaciones y comportamientos de los devotos en su comunidad, en relación con otros grupos dentro y fuera de la jurisdicción

californiana. Estos hallazgos serán de utilidad para instituciones y grupos involucrados en el apoyo a migrantes y/o devotos católicos, así como para los miembros de diversas fraternidades, quienes encontrarán en la investigación una fuente de consulta que aborda aspectos espaciales de su propia comunidad y su relación con otras dentro del Estado de California. La información cuantitativa y cualitativa desarrollada permite comprender las dinámicas espaciales y los patrones de movilidad de los devotos, así como las motivaciones y comportamientos que los impulsan. Esto, a su vez, puede facilitar el diseño de estrategias y políticas orientadas a atender sus necesidades y fortalecer sus lazos comunitarios.

De igual manera, el proyecto ofrece una valiosa contribución al desarrollo de la Geografía Social y de la Geografía de la religión desde una perspectiva epistemológica y metodológica. En particular, se busca fortalecer el campo de la Geografía de la religión dentro del Colegio de Geografía de la UNAM, donde actualmente no se aborda de manera exhaustiva esta temática y su relevancia. Con este propósito en mente, se plantea la siguiente hipótesis de investigación:

La difusión espacial del culto al Cristo Negro de Esquipulas en California, Estados Unidos, se ha producido a lo largo de distintas etapas históricas que han dado lugar a diferentes modelos de difusión producto de complejas relaciones de interdependencia espacial entre las localidades receptoras. Estas relaciones se generan a través de los vínculos sociales, simbólicos y materiales entre las comunidades de migrantes devotos de origen centroamericano residentes en California, su conexión con sus lugares de origen y su interacción con otras comunidades en Estados Unidos. Además, la afluencia recurrente de devotos a los recintos donde se establecen las fraternidades y las interacciones mediadas por las nuevas tecnologías desempeñan un papel crucial en la difusión y consolidación del culto en el espacio californiano.

Para examinar de manera detallada los planteamientos señalados en la hipótesis de investigación, especialmente las consecuencias de la difusión del culto, los factores que han motivado su propagación y los patrones y periodos en los que ha ocurrido la difusión en distintas localidades de California, se formuló la siguiente pregunta de investigación:

- ¿Cuáles son los factores que influyen en los patrones diferenciados de difusión espacial del culto al Señor de Esquipulas en California, cómo ha cambiado a lo largo del tiempo y cuáles son sus impactos en diversas localidades del Estado?

De este modo, el objetivo principal de esta investigación se centra en revelar las características del proceso de difusión espacial del culto al Señor de Esquipulas en el Estado de California en Estados Unidos. Con ello se busca explorar cómo se han establecido y desarrollado las relaciones y prácticas religiosas de las comunidades devotas en este contexto migratorio que han llevado a la expansión de la devoción, así como identificar las formas en que la devoción al Cristo de Esquipulas se materializa y se vincula con la vida cotidiana de los migrantes centroamericanos en California. Con base en estos planteamientos, se han formulado los siguientes objetivos específicos, los cuales han servido como fundamento para la estructura de los cuatro capítulos que componen esta investigación:

- Identificar los elementos teórico-cognoscitivos asociados a difusión espacial, Geografía de la religión, relaciones trasnacionales y santos patronos migrantes.
- Reconocer el contexto histórico-geográfico que motiva la difusión del culto al Señor de Esquipulas en California e identificar a las comunidades devotas distribuidas en el Estado, así como sus prácticas socioculturales representativas.
- Identificar las interacciones espaciales existentes entre congregaciones y fraternidades del Cristo de Esquipulas en California y otras ciudades de Estados Unidos.
- Clasificar los distintos patrones de difusión espacial del culto al Cristo Negro en California e interpretar los escenarios escalares resultantes.

El primer capítulo se enfoca en revisar los postulados teórico-conceptuales relacionados con la difusión espacial y su vínculo con los fenómenos religiosos. Para ello, se exploran diversas facetas de la espiritualidad humana y se utiliza el concepto de religiosidad popular como hilo conductor para comprender la devoción al Señor de Esquipulas. Además, se realiza un análisis del papel de la religión dentro de la Geografía y se examinan los componentes espaciales asociados a la fe, especialmente aquellos relacionados con el espacio sagrado. Asimismo, se retoman postulados que ayudan a explicar la experiencia religiosa de los

devotos en un contexto trasnacional, considerando los espacios, símbolos y prácticas sociales que los caracterizan. El capítulo concluye con una propuesta bibliométrica que permite analizar los antecedentes investigativos en el tema, brindando un panorama amplio de las líneas de investigación y las oportunidades de estudio en el ámbito abordado por este proyecto doctoral.

El segundo capítulo hace una revisión exhaustiva del panorama geohistórico de la devoción al Señor de Esquipulas en California. En este sentido, se analizan los procesos históricos que se desarrollaron en diferentes escalas espaciotemporales y que dieron origen a la devoción al Señor de Esquipulas, así como a su posterior difusión espacial en México y otros lugares del mundo, como Estados Unidos. El capítulo también investiga la situación del catolicismo en Estados Unidos y se centra en la importancia de la comunidad latina para el crecimiento y desarrollo de esta fe en el país.

El tercer capítulo aborda el papel de los símbolos como motores de identidad y medios de conexión con lo sagrado, y utiliza estos conceptos para explicar la importancia de la imagen del Cristo Negro de Esquipulas en la sociedad y, en particular, en la comunidad de migrantes en Estados Unidos. En este sentido, se realiza un análisis del desarrollo de la iconografía de Jesús, desde los símbolos considerados paganos en los inicios del cristianismo hasta el surgimiento de las pinturas y crucifijos iconoclastas. Además, se exploran los orígenes de las imágenes de Santos, Vírgenes y Cristos Negros en diferentes partes del mundo, se clasifican y se explican las razones de su negritud. El capítulo concluye con un análisis de la veneración de los Cristos Negros en América, centrándose en la imagen del Señor de Esquipulas y explicando los tipos y estrategias de difusión en su primera oleada de expansión.

En el cuarto y último capítulo de esta investigación, se analiza el proceso de difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas. En primer lugar, se desarrollan las estrategias metodológicas sustentadas en una propuesta que combina etnografía multisituada, netnografía y la teoría de la difusión espacial. Posteriormente, se describe la situación de diversas fraternidades y cofradías que se han organizado en torno a la devoción al Señor de Esquipulas. En el siguiente apartado, se explora la relación de estas comunidades devotas con el espacio, poniendo énfasis en el sentido de arraigo que experimentan y en las dinámicas espaciales que influyen en sus alcances. Asimismo, se analizan las interacciones y los

vínculos que estas fraternidades establecen sobre el espacio, considerando cómo estos elementos contribuyen a la difusión y expansión de la devoción.

Finalmente, el capítulo concluye al dilucidar el proceso de difusión de la devoción en el Estado de California. Se revelan los estímulos y las barreras que han surgido en el camino, y se esbozan escenarios tendenciales de difusión espacial del culto. Estos escenarios permiten comprender de manera más completa los patrones de difusión y proyección futura de la devoción al Señor de Esquipulas en el Estado de California.

Capítulo 1. Posiciones cognoscitivas vinculadas a la difusión espacial de fenómenos religiosos.

El capítulo inicial de esta investigación tiene como objetivo destacar la dimensión espacial del fenómeno religioso, explorando para ello los postulados teórico-conceptuales relacionados con la Teoría de la Difusión Espacial y su conexión con la expansión de fenómenos religiosos. La expresión de lo sagrado adopta diversas formas en las sociedades, y va más allá de los dogmas impuestos por las religiones institucionalizadas. Se manifiesta a través de una amplia gama de expresiones de la espiritualidad humana. El espacio juega un papel fundamental en este sentido, ya que los espacios sagrados se configuran a partir de una serie de códigos que incluyen prácticas, rituales, tiempos e itinerarios, entre otros elementos. Estos elementos confieren singularidad a los espacios sagrados y permiten el anclaje social, así como el desarrollo de diversas actividades colectivas.

El primer subcapítulo de esta sección examina los postulados asociados al desarrollo de las teorías de la difusión espacial en diferentes periodos y disciplinas, y cómo estas teorías han permitido el análisis de fenómenos religiosos. En el segundo apartado, se exploran diversas nociones sobre el significado de lo sagrado y se destaca su impacto en el desarrollo de una Geografía de lo Sagrado, así como los principios teóricos asociados a ella. A continuación, se profundiza en la experiencia religiosa en un contexto trasnacional, haciendo énfasis en los motivos de anclaje social de las congregaciones y el papel desempeñado por los santos patronos migrantes. Finalmente, este capítulo concluye con una propuesta bibliométrica que permite analizar los antecedentes de investigación en el tema, brindando una visión amplia de las líneas de investigación y las oportunidades de estudio.

1.1. Tendencias investigativas orientadas hacia la difusión espacial.

Los procesos de movilidad espacial, ya sea en términos físicos o simbólicos, han sido agentes clave en la configuración y transformación del espacio geográfico. Estos procesos han generado impactos significativos en diferentes niveles, dada la interdependencia espacial generada a lo largo del tiempo, especialmente con el crecimiento de las grandes ciudades y el avance tecnológico que ha facilitado la comunicación y la interacción entre territorios y personas.

Este interés ha despertado el estudio y la comprensión de estos fenómenos en diversos campos del conocimiento, no solo desde un enfoque instrumental, sino también desde una perspectiva teórica y reflexiva que considera las lógicas estructurantes y estructurales presentes en estos procesos, especialmente al destacar el papel de los flujos entre lugares en la producción del espacio; tanto por su propio desarrollo histórico como a partir de otros atributos que se desprenden de ellos (Lefebvre, 1972; Remy, 1976).

La comprensión de estos procesos espaciales relacionados con el movimiento ha dado lugar a la formulación de teorías que se centran en diversas consecuencias de este. El movimiento va más allá del simple desplazamiento físico de un lugar a otro, como plantea Linck (2006: 138), ya que implica expectativas individuales, conflictos, cohesión social y la construcción misma del territorio.

A partir de esta lógica se amplía la gama de posibilidades de análisis hacia procesos más elaborados o de corte más abstracto como la globalización y la desigualdad de clases propiciada por el intercambio entre países (Montserrat, 2011); la reducción del espacio en términos temporales para algunas sociedades derivado del desarrollo de los medios de transporte (Harvey, 1998); o expresiones de identidad, costumbres y creencias de una sociedad que se van transmitiendo progresivamente entre lugares (Avellaneda, 2008), convirtiendo al movimiento así en una totalidad que abarca todo lo que le precede, lo acompaña y lo prolonga (Cattan, 2013).

Es esencial destacar que el enfoque no se limita únicamente a la descripción de flujos, sino que abarca todas las implicaciones que estos tienen para la sociedad en todas sus dimensiones temporales y espaciales. Por tanto, se analizan los efectos y las relaciones generadas a partir de sus direcciones más elementales: las atracciones, expulsiones y resistencias que surgen por y a partir de ellos.

Desde esta perspectiva, resulta fundamental comprender el papel del movimiento como un factor determinante en la configuración y transformación del espacio geográfico. Los flujos no solo representan la transferencia de personas, bienes o información de un lugar a otro, sino que también desencadenan una serie de consecuencias socioeconómicas, culturales y políticas en las sociedades involucradas.

1.1.1. Antecedentes históricos de los procesos de difusión espacial.

La movilidad espacial ha despertado un notable interés en varias disciplinas académicas, como la Antropología, la Sociología, la Biología, las Ciencias Matemáticas y la Geografía. Dentro de este amplio espectro, el estudio de la difusión, expansión o dispersión espacial ha captado la atención debido a su impacto en los espacios emisores-receptores y a las características intrínsecas del desplazamiento.

De forma muy simplificada, la difusión espacial forma parte de las interpretaciones hechas sobre las teorías de flujos y de Interacción Espacial (Morrill, Gaile y Thrall, 1998). La interacción espacial es un postulado general que se relaciona con los flujos inherentes o necesarios para el funcionamiento diario de una estructura existente. Estos flujos que pueden ser de difusión, atracción o retroalimentación e incluyen una amplia variedad de desplazamientos y movimientos en los ámbitos físicos y sociales. Sin embargo, todas estas formas de interacción espacial también proporcionan información relevante sobre los rasgos y canales de contacto con otros actores, lo que puede condicionar los procesos de difusión espacial.

La difusión espacial es uno de los componentes de la Interacción Espacial y se refiere a un hecho o fenómeno que se extiende en el espacio durante un periodo de tiempo determinado y forma parte de las teorías de flujos y de interacción espacial. La difusión espacial no se

limita a ser un simple ejemplo de modelos de interacción espacial. Mientras que la interacción espacial describe los patrones normales de contacto entre individuos, la difusión espacial se refiere al proceso de adopción o cambio que puede surgir de estos contactos cuando algo "nuevo" se origina en un lugar específico. En este sentido, lo que ocurre a mayores distancias depende de lo que sucedió previamente en el tiempo y en lugares más cercanos. Esta interconexión temporal y espacial resalta la importancia de considerar los contextos históricos y geográficos en el análisis de la difusión espacial.

Ejemplos de lo anterior se presentan en el ámbito natural (como la propagación de incendios forestales o la migración de aves) con o sin intervención humana en algún grado; y el ámbito netamente antrópico o social que engloba distintas esferas como la demográfica (la expansión de enfermedades infecciosas o las migraciones); la económica (flujos de innovaciones o intercambios financieros); y, recientemente, la digital (los flujos de tweets o la dispersión de vídeos en otras redes sociales) cuyo impacto y duración variará en función de los elementos que se vean inmersos.

La difusión en sí puede entenderse esencialmente como un proceso de comunicación, como "… la propagación [dispersión] de un fenómeno dentro de un área dada a través del tiempo" (Brown, 1968: 2); o "… la propagación espaciotemporal de un fenómeno" (Valdez, 2016: 1). Como implícitamente puede observarse, para esta teoría la relación entre espacio y tiempo desempeña un rol preponderante en la forma en que estos fenómenos se expanden y la rapidez con la que arriban a ciertos espacios a través de distintos canales de comunicación.

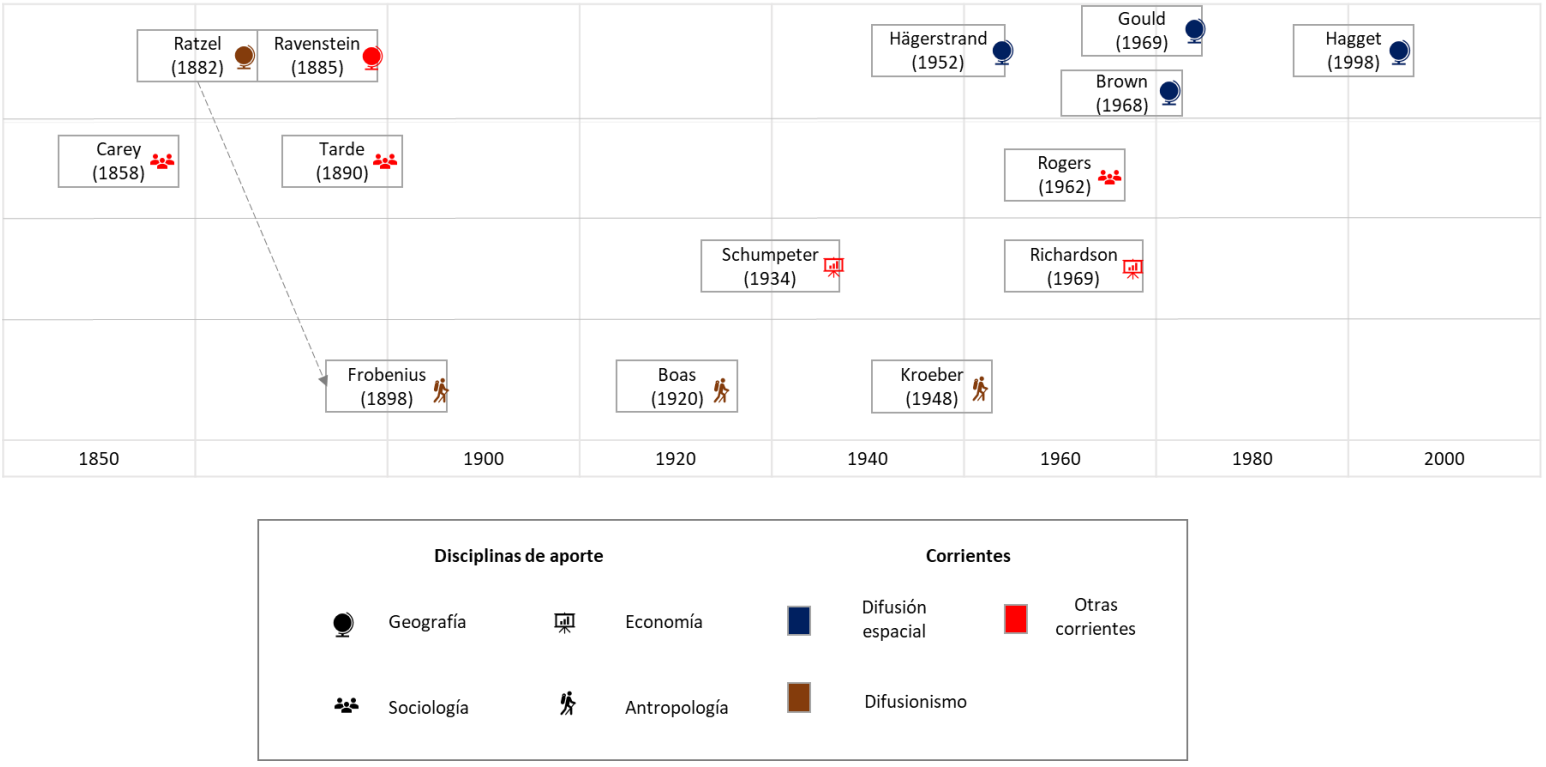
El objetivo principal de estudiar los procesos de difusión es identificar y comprender sus características intrínsecas, considerando variables espaciales y temporales en su desarrollo. A diferencia de otras teorías que tienen un enfoque temporal estático, se busca comprender la dinámica de la difusión a lo largo del tiempo. Autores como Gould (1969) y Pickenhayn (2001) han enfatizado en la importancia de analizar estos procesos desde una perspectiva dinámica.

De acuerdo con Hagget (2001), este conocimiento sobre la difusión espacial puede ser utilizado con diferentes propósitos. Por ejemplo, puede contribuir a la generación de estrategias para reducir o acelerar la difusión de diversos fenómenos, como enfermedades o comportamientos culturales, como el uso de métodos de planificación familiar, el abuso de

drogas o la influencia de la cultura occidental en las culturas locales susceptibles a ser transformadas o desaparecer.

Para comprender el desarrollo de la teoría de la difusión espacial, es relevante contextualizar algunos hechos trascendentales que han marcado su evolución a lo largo del tiempo. En la Figura 1.1 se muestra una línea de tiempo que destaca a algunos autores significativos en esta área, indicando los años en que surgieron, las corrientes a las que contribuyeron y las disciplinas desde las que trabajaron. Es importante tener en cuenta que existen muchos otros autores que también han contribuido al desarrollo teórico de la difusión espacial, pero no se han incluido en la figura debido a su relación directa con los autores mencionados (Kumar, 2015).

Figura 1.1. Desarrollo teórico-conceptual de la difusión espacial.



Fuente: elaborado con base en King, Wright y Goldstein, 2009; Kumar, 2015; y Rosas, 2018.

En relación con lo anterior, es posible identificar diferentes etapas de desarrollo cognitivo en el estudio de la difusión espacial. Sin embargo, es importante tener en cuenta que no existe una única interpretación unificadora en esta perspectiva. Por el contrario, aunque existen puntos de convergencia, los enfoques adoptados pueden tomar distintas direcciones y perspectivas.

I. Inicios

En la etapa inicial del desarrollo de la teoría de la difusión espacial, se pueden identificar los trabajos que sentaron las bases tanto para esta teoría como para otras que explican los procesos de movilidad y localización espacial durante la segunda mitad del siglo XIX. Destacados autores de la época, como Henry Carey (1858), Friedrich Ratzel (1882) y Ernst Ravenstein (1885), tuvieron un impacto significativo en el desarrollo de estas ideas, que aún tienen cierta vigencia en tiempos más recientes.

Henry Carey, quien se formó como sociólogo, realizó investigaciones en las que se resaltaba la importancia de los flujos de población entre diferentes lugares. Reconoció que estos movimientos de personas desempeñaban un papel crucial en la configuración de los espacios. Por otro lado, el geógrafo E. Ravenstein desarrolló una teoría de la migración, que todavía se enseña en diversos planes de estudio, y que presentaba formulaciones predictivas relacionadas con los desplazamientos de personas entre lugares. En su obra *The laws of migration,* Ravenstein planteaba que existía una relación entre el desplazamiento de las personas y la distancia que separa los lugares. Además, señalaba que había otros factores a considerar, como los motivos que impulsaban a la población a desplazarse. Esta interpretación establecía una relación de oferta y demanda, donde las personas preferirían desplazarse a distancias cortas y solo se moverían a lugares más distantes si estos ofrecieran beneficios superiores. Este principio sería retomado posteriormente por otros autores en el desarrollo de teorías económicas.

En su obra, Ravenstein también diferenciaba entre distintos tipos de movimientos que se pueden observar en la migración y otros fenómenos de la vida cotidiana, como los

movimientos de difusión o dispersión y los movimientos de atracción. Asimismo, señalaba que los desplazamientos estaban condicionados por los medios de transporte y las redes de comunicación, ya que estos aspectos condicionaban la interacción entre los lugares. En términos de conectividad, el desarrollo de infraestructuras de transporte y comunicación podía fomentar o inhibir las relaciones entre los lugares, lo que a su vez impactaba en los patrones de movilidad y difusión de fenómenos (Rosas, 2018).

Freidrich Ratzel (1882), considerado como el padre de la Geografía Humana, desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de una teoría que buscaba explicar los procesos de difusión. Sus estudios sentaron las bases para investigaciones posteriores realizadas por sus discípulos, como Leo Frobenius, así como otros antropólogos destacados como Boas (1920) y Kroeber (1948). Ratzel sostuvo que el desarrollo cultural de la humanidad se originó y difundió a través de lo que él denominó "círculos culturales o centros nucleares". Enfatizó el papel crucial de las migraciones y llegó a la conclusión de que el intercambio de bienes, personas e información constituye un motor de progreso (King, Wright y Goldstein, 2009).

El postulado de Ratzel, más que simplemente descubrir patrones de localización y causas de difusión, también buscaba comprender si la cultura humana se desarrolló de manera similar en diferentes lugares debido a la evolución biológica convergente, o si, por el contrario, se extendió desde centros de innovación clave mediante procesos de difusión cultural como la migración o el comercio (Hugill, 1996).

Es importante destacar que tanto Ratzel como sus discípulos fueron pioneros en lo que se conoce como la escuela del difusionismo en Antropología. Esta corriente considera la difusión como un proceso mediante el cual los rasgos culturales discretos, como el lenguaje, la religión y las tradiciones, se transfieren de una sociedad a otra a través de diversos canales, como la migración, el comercio, la guerra y otros tipos de contactos desde diferentes centros de difusión (Winthrop, 1991). En años recientes, los esfuerzos de esta corriente han evolucionado hacia la comprensión de cómo las formas culturales dominantes son impuestas, inventadas, reelaboradas y transformadas en diferentes lugares. Para lograr esto, se han empleado estrategias etnográficas que permiten estudiar las interrelaciones entre cultura, poder y lugar, adoptando una perspectiva que articula diferentes escalas y se centra en lo local (Gupta y Ferguson, 1997).

Casi a la par, en 1890, un sociólogo francés de nombre Gabriel Tarde desarrolló algunas ideas que cimentaron lo que más tarde sería reconocido dentro del ámbito mercadológico y sociológico como la "Teoría de la Difusión de las Innovaciones". De acuerdo con Tarde, la difusión de un hecho o una innovación se produce a través del proceso de imitación donde las personas se ven influenciadas por otras que ya han adoptado la innovación, lo cual guarda similitud con las ideas planteadas por la escuela difusionista en relación con las causas de la difusión cultural (Kumar, 2015).

II. Expansión

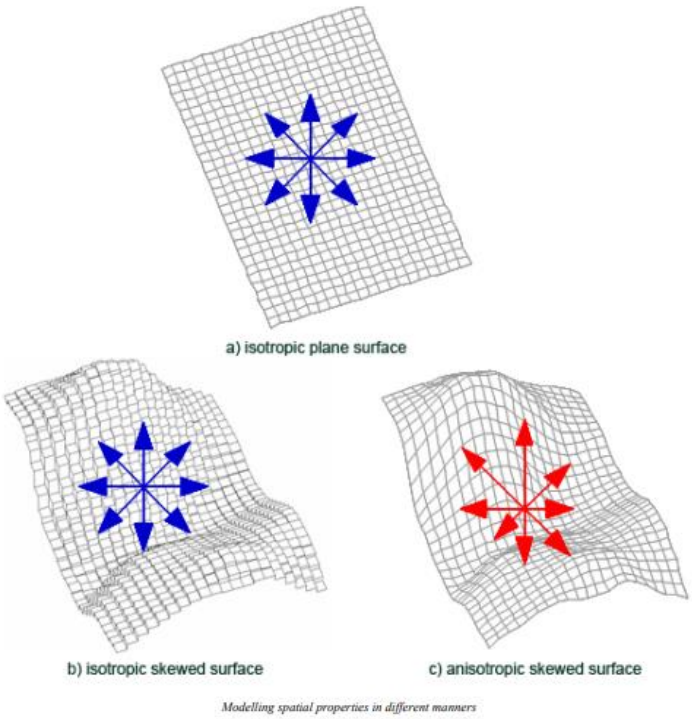
La segunda etapa en el desarrollo teórico de la difusión se caracterizó por una expansión del conocimiento en diferentes disciplinas, tanto en las Ciencias Sociales como en las Ciencias Naturales. Uno de los campos que mostró un especial interés en comprender los procesos de difusión fue la epidemiología, donde los investigadores se enfocaron en entender los mecanismos de transmisión de enfermedades como la fiebre amarilla. Asimismo, se realizaron importantes contribuciones en el ámbito de la Antropología y la Geografía.

En esta etapa, también se destacó el trabajo del economista Joseph Schumpeter quien, desde la perspectiva de la Economía Espacial, en los años 30 subrayó la importancia de la difusión de métodos e ideas en el ámbito empresarial. Hasta ese momento, la mayoría de los estudios sobre difusión se basaban en un enfoque evolucionista y estaban fuertemente influenciados por los principios del Círculo de Viena.

No fue sino hasta 1952 cuando se produjo un punto de inflexión que marcó un hito en el desarrollo teórico de la difusión espacial y situó nuevamente a la Geografía como una disciplina central en los estudios sobre este tema. De acuerdo con algunos autores, el verdadero interés de los geógrafos por comprender los mecanismos de la difusión se inició con los estudios de Torsten Hägerstrand en 1952 y 1953. Hägerstrand investigó la difusión de innovaciones en el distrito agrícola de Asby, en Suecia, y planteó que una innovación se propaga en el espacio "…de forma similar a las ondas que se propagan en el agua tras caer una piedra […] inicia en un punto y desde ahí crece en forma centrífuga" (Valdez, 2016: 1).

El enfoque espacial propuesto por Hägerstrand planteaba un modelo de difusión que se desarrollaba en un espacio homogéneo, donde las distancias y la accesibilidad eran lineales y similares en todos los puntos del modelo (Caloz y Collet, 2011), Este espacio se concebía como isotrópico, con una distribución equitativa de recursos y población (Figura 1.2).

Figura 1.2. Concepciones del espacio en la difusión espacial.



Fuente: Caloz y Collet, 2011.

En este enfoque, Hägerstrand utilizó una función probabilística para describir cómo se producía la difusión en el espacio. El modelo se dividía en segmentos o recuadros, y cada uno de ellos podía servir como punto de inicio del proceso de difusión. El proceso de difusión se desarrollaba en intervalos de tiempo, y consistía en la propagación de información de una casilla a otra. Esta transmisión de información podía ocurrir de manera directa, cuando dos segmentos estaban adyacentes, o de forma indirecta, a través de segmentos intermedios. Así,

la difusión se expandía gradualmente en el espacio, siguiendo un patrón de contacto o proximidad entre los segmentos.

Hägerstrand, al plantear su modelo de difusión, reconocía las limitaciones inherentes a su enfoque idealizado. Consciente de la simplificación que implicaba, presentaba su modelo como una aproximación que requería considerar otros factores para obtener un análisis más preciso. Entre las limitaciones identificadas, se encontraba la necesidad de tener en cuenta que las áreas donde ocurre la difusión no son planos uniformes con una distribución regular de población. Además, reconocía que la adopción de innovaciones no ocurre de manera instantánea al recibir el mensaje, y que la transmisión de información no se limita únicamente a los contactos entre individuos (Haggett, 1988: 321).

A raíz de las limitaciones identificadas en el modelo de Hägerstrand, otros investigadores comenzaron a concebir esquemas alternativos en los cuales el espacio seguía siendo considerado como isotrópico, pero con características asimétricas y heterogéneas en la distribución de sus propiedades. Sin embargo, a pesar de estos avances, las distancias continuaban siendo abordadas desde una perspectiva simétrica, lo que imponía ciertas limitaciones al análisis.

Como respuesta a estas limitaciones, surgió la visión anisotrópica del espacio. Esta perspectiva considera al espacio como una superficie heterogénea en términos de sus propiedades, donde las distancias no son lineales ni simétricas. Esta visión permitía tener en cuenta la complejidad del objeto de estudio al incorporar elementos de naturaleza más subjetiva. No obstante, a pesar de este avance, el análisis espacial continuaba presentando un sesgo eminentemente matemático, lo que implicaba un enfoque más cuantitativo en la comprensión de los procesos de difusión.

III. Diversificación

A pesar de las limitaciones presentes en el modelo de Hägerstrand, sus investigaciones sentaron las bases para posteriores trabajos sobre la difusión en diversos fenómenos, como la propagación de innovaciones técnicas, ideas, culturas, comportamientos, migración de personas y flujo de bienes (Caloz y Collet, 2011). Tanto lo hecho por Hägerstrand como

trabajos posteriores que siguieron su línea de investigación (como lo realizado por Brown, 1968 y Gould, 1969), fueron el sustento para entender cómo se intercambia información entre regiones distintas, el papel de la localización de los centros de origen de difusión, las razones que motivan el desplazamiento, la velocidad de propagación del mismo, los canales de desplazamiento y su duración (efímera o permanente) en los destinos en donde llegaban los fenómenos (Haggett, 1998; Pumain y Saint Julien, 2001; Freeman, 2004).

En 1962, otra perspectiva importante en el desarrollo de teorías sobre la difusión espacial fue presentada por el sociólogo Everett Rogers, quien propuso la "Teoría de la Difusión de las Innovaciones" basada en las ideas de Gabriel Tarde. Rogers planteó que la difusión es un proceso de comunicación que tiene como objetivo socializar nuevas ideas e inventos entre personas que forman parte de un sistema o red social en un tiempo determinado, utilizando diferentes canales de comunicación.

En Sociología el foco de atención estuvo en la difusión de conceptos a través de la sociedad, el rol de los lideres al inicio de las innovaciones y los problemas derivados de la resistencia al cambio. En esta disciplina, se ha hecho énfasis en los factores que hacen que una sociedad adopte la innovación que se difunde y la velocidad a la que lo hace, tomando en consideración elementos como la edad, el género y los ingresos de los actores, así como la naturaleza de las innovaciones (Cliff, Ord, Haggett, y Versey, 1981).

En el campo de la economía, la difusión espacial había sido un tema descuidado. Si bien los economistas habían estudiado la difusión de innovaciones, como se abordó en los trabajos de Schumpeter, estos enfoques se centraron en modelos de beneficio-riesgo y consideraron principalmente el aspecto temporal más que el espacial. Fue gracias a la contribución de disciplinas no económicas, como la geografía, que se comenzó a replantear el papel de la accesibilidad a la información y la innovación como factores de producción, y como medios para explicar las diferencias en el desarrollo regional. Esto llevó a valorar el papel del espacio en los procesos de difusión, dada la clara evidencia de diferencias espaciales generadas a partir de dichos procesos (Richardson, 1979).

Además de la Antropología, la Economía y la Geografía, otras áreas donde se han desarrollado estudios sobre difusión espacial han sido la Historia, las Ciencias Políticas y la Informática (Kumar, 2015). A excepción de la Historia, en todas ellas la investigación implica

la observación de sociedades respecto a la forma en que estas pueden ser influenciadas para innovar y la realización de predicciones sobre los resultados de tales innovaciones (Hugill 1996). Estas disciplinas ofrecen diferentes enfoques y perspectivas para investigar los procesos de difusión y brindan herramientas metodológicas que permiten un análisis más profundo.

Este enfoque multidisciplinario marca un punto de inflexión en las estrategias metodológicas utilizadas para analizar los procesos de difusión, ya que se abre paso a métodos cualitativos. Esto implica que no se puede reducir todo a una única teoría de la difusión espacial. Por el contrario, existen diversas opciones que permiten examinar los procesos de difusión espacial desde diferentes perspectivas y enfoques.

1.1.2. Plataforma metodológica de la difusión espacial.

Como se ha mencionado anteriormente, la difusión espacial implica el desplazamiento de un fenómeno de un lugar a otro a lo largo del tiempo. En este apartado, se explorarán algunas perspectivas metodológicas utilizadas para estudiar este fenómeno, incorporando elementos y principios teóricos de diversas disciplinas.

Ramírez (2015) señala que gran parte de la investigación sobre difusión espacial surge de la revolución cuantitativa. Estos enfoques se caracterizaban por adoptar postulados positivistas del Círculo de Viena, que abogaban por la verificación empírica de las investigaciones a través del método científico. Gregory (1997) indica que el discurso espacial resultante y la formulación de hipótesis y teorías de la organización del espacio se asemejaban a los discursos de la Economía neoclásica, utilizando teorías como la locacional, modelos matemáticos y analogías relacionadas con la física newtoniana. Autores como Von Thünen, Christaller y Weber encontraron en estos postulados las bases para construir modelos normativos de interacción y, particularmente, de difusión espacial (Delgado, 2003: 42).

Dado que este discurso estaba centrado en cuestiones relacionadas con la organización espacial (De Souza, 1992), era común que los estudios se enfocaran en analizar e interpretar las decisiones de localización y movimiento, así como en buscar estructuras espaciales basadas en patrones específicos. Esto respondía a las demandas tanto del gobierno como de

las empresas, que buscaban optimizar los rendimientos a través de la organización espacial y el control sobre la naturaleza.

Durante un período específico, los métodos de difusión espacial se desarrollaron a través de modelos que utilizaban técnicas de correlación, regresión lineal, autocorrelación espacial y análisis de proximidad espacial para realizar predicciones (Robinson, 1998; Kumar, 2015). Los geógrafos, por su parte, se enfocaron en identificar estructuras y patrones relacionados con la localización, flujos, redes, nodos y jerarquías, con el objetivo de analizar procesos de difusión como la migración, en un espacio que se consideraba isotrópico y matemático (Haggett, 1988).

Sin embargo, gradualmente, debido a las demandas sociales y a la necesidad de incorporar elementos de naturaleza más social, impulsadas por investigadores de diferentes disciplinas y corrientes críticas y humanistas, como el giro cultural, se abrió la posibilidad de analizar algunos elementos matemáticos desde una perspectiva cualitativa, lo que dio lugar a un análisis espacial más amplio. Esto no implicó abandonar por completo la visión geométrica y topológica, pero se comenzó a considerar el espacio como un producto de las relaciones humanas, examinando procesos estructurales y estructurantes que exploraban el impacto de elementos materiales y simbólicos en la vida social (Kumar, 2015).

En otras disciplinas, el estudio de los procesos de difusión motivó el desarrollo de diferentes estrategias metodológicas para la recolección, procesamiento y representación de datos, algunas de las cuales se basaron en la Geografía, mientras que otras adoptaron enfoques completamente distintos. Por ejemplo, en Antropología, dado el enfoque evolucionista presente en algunos trabajos, se desarrollaron técnicas que permitían analizar la difusión espacial al observar la evolución gradual de procesos a lo largo del tiempo y su impacto en diversos aspectos de la vida cotidiana mediante técnicas de observación y seguimiento.

Según Kroeber (1948), una manera de ilustrar lo mencionado anteriormente es estudiar la aculturación en una sociedad a través de la adopción de una innovación. Para ello, se analiza la difusión mediante un enfoque experimental que implica el estudio de los hábitos y valores que una sociedad asimila, utilizando técnicas cualitativas como la etnografía. Este enfoque ha dado lugar a tres formas de interpretación: la asimilación cultural puede ocurrir a nivel conductual, estructural o matrimonial (Gordon, 1964 citado en King Et Al, 2009).

Aunque en Antropología existen otras formas de abordar la difusión, como los estudios dialécticos entre difusión y modificación de rasgos culturales, los procesos de origen simultáneo en el origen y difusión de fenómenos mediante el rastreo de objetos, así como las etapas de difusión en corrientes como el difusionismo, como se mencionó anteriormente, otras disciplinas también se destacan, como la Sociología.

En la actualidad de pueden hallar diversas perspectivas temáticas que utilizan técnicas derivadas de diferentes corrientes de pensamiento. Conviven aquellos estudios que emplean modelos matemáticos como medio para comprender, analizar y representar información, que van desde la superposición de mapas hasta herramientas de análisis como los diagramas de dispersión y las medidas de correlación, regresión y asociación (Chorley y Haggett, 1971; Yeates, 1972; Kumar, 2015). Por otro lado, también se pueden hallar aquellos que utilizan enfoques cualitativos y mixtos, basados principalmente en el análisis histórico para describir los procesos de difusión en el espacio, y donde recientemente se han incorporado técnicas relacionadas con el uso de datos provenientes de Internet (Oliveira *et al*., 1978; Silva, 1995; Alderman, 2012).

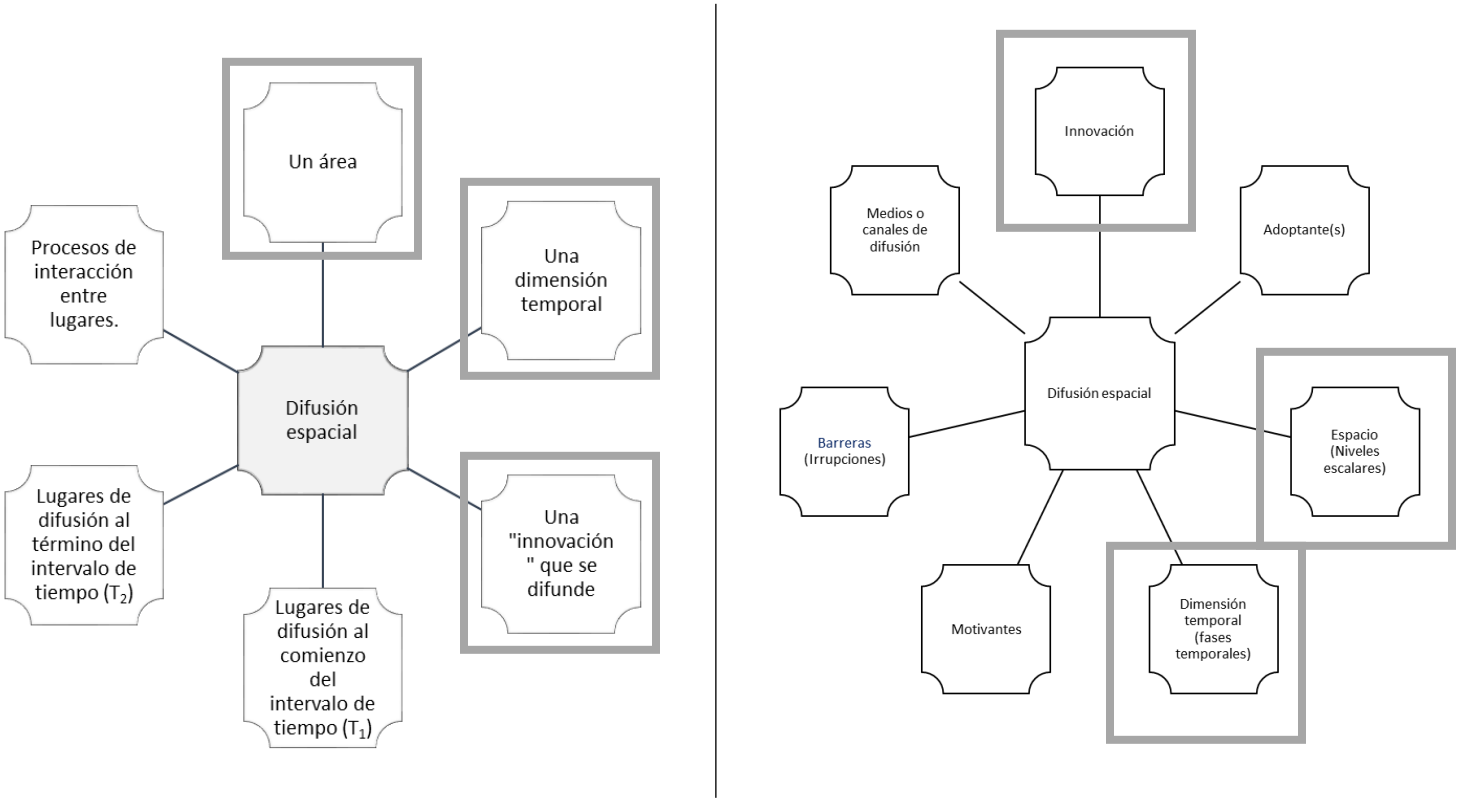
Una vez contextualizado el panorama anterior, es posible presentar de manera detallada algunas consideraciones metodológicas utilizadas para estudiar los procesos de difusión espacial. A partir de lo expuesto en los párrafos anteriores, se evidencia que existe una amplia variedad de técnicas provenientes de diferentes disciplinas que, si bien difieren en términos de los medios utilizados y los objetivos de estudio, comparten algunas características comunes en todos los procesos de difusión. En este caso, la perspectiva más cercana a los objetivos de esta investigación es más próxima a la heredada por Hägerstrand y Gould, y se nutre de otras corrientes, especialmente la teoría de la difusión de las innovaciones propuesta por E. Rodgers.

En primer lugar, desde un enfoque estructural y con el fin de comprender cómo se articulan los elementos en el proceso, se identifican los aspectos más comunes al analizar un fenómeno de difusión espacial. De acuerdo con Brown (1968; citado en Barra y Maturama, 2015: 99), para que ocurra un proceso de difusión espacial deben estar presentes los siguientes elementos: (1) un área geográfica, (2) una dimensión temporal, (3) una "innovación" que se difunde, (4) lugares donde la "innovación" se encuentra al comienzo del período de estudio,

(5) lugares donde la "innovación" se encuentra al final del período de estudio, y (6) vías de movimiento, influencia y relaciones entre los lugares de origen y destino de la innovación (Figura 1.3).

Valdez (2016: 18), por su parte, retoma algunos de los elementos anteriores e indica que en la difusión espacial debe considerar; 1) una innovación; 2) un adoptante (que traslade y multiplique la innovación a partir de múltiples adopciones individuales resultado de la interacción entre individuos); 3) un espacio; 4) una dimensión temporal (fases temporales); 5) un motivador (que impulse o acelere la difusión); 6) barreras (que desvíen, interrumpan o eliminen el proceso de difusión); 7) medios o canales de difusión (de impacto local o regional); y 8) efectos en el espacio (modificaciones en el paisaje).

Figura 1.3. Consideraciones en los procesos de difusión espacial.



Fuente: elaborado con base en Brown, 1968; en Barra y Maturama, 2015: 99; Valdez, 2016.

Al igual que en otros casos, en los ejemplos citados se pueden identificar tres elementos comunes a partir de los que se desarrolla el proceso de difusión: la innovación que se propaga, una dimensión temporal y una dimensión espacial (Figura 1.3). A partir de ellos se bosqueja un panorama donde la difusión de un fenómeno o innovación comienza en un lugar emisor, donde se genera el impulso inicial que permite su propagación hacia otros espacios de forma progresiva. Si bien la forma en que ocurre la difusión puede ser fácilmente identificable en cualquier proceso, el verdadero desafío radica en comprender los desencadenantes que originan la difusión, así como los factores que la impulsan o frenan, así como sus consecuencias.

Según Pumain y Saint-Julien (en Barra y Maturama, 2015), el espacio donde se encuentran los actores iniciadores del movimiento desempeña un papel fundamental en la transmisión y el alcance de una idea. La difusión puede estar motivada por el contacto directo, como en el caso de la propagación de enfermedades o incendios, fenómenos que requieren proximidad física para su transmisión. También puede ocurrir de manera indirecta entre unidades espaciales o personas, especialmente a través de las telecomunicaciones.

Además de resaltar la importancia del análisis longitudinal desde una perspectiva sistémica en los estudios de difusión, es imprescindible examinar el papel de los actores sociales como impulsores de la difusión y determinantes de su dirección. Según lo señalado por Díaz et al. (2013), esto implica identificar tres ámbitos clave: 1) la forma o la difusión del fenómeno en si 2) la estructura social en la que interactúan los actores que motiva que la innovación se direccione hacia algún sector en específico; y 3) la estrategia que se usa para difundir (o inhibir) la innovación.

Se puede observar, en consecuencia, que durante el proceso de difusión se producen diversas interacciones humanas que se desarrollan a lo largo del tiempo y que tienen diferentes manifestaciones e impactos en el territorio y la sociedad. Estas interacciones están condicionadas por las relaciones sociales entre los lugares de origen y destino, que operan en distintos niveles escalares de análisis.

La difusión espacial no debe considerarse simplemente como un movimiento de un fenómeno con respecto a su presencia, ausencia o asimilación gradual de propiedades. Más bien, puede entenderse como un proceso que, con el tiempo, modifica los espacios interactivos a través

de elementos inmateriales o simbólicos que condicionan en el comportamiento de las personas. Estos elementos pueden intensificar o disminuir la difusión en momentos sucesivos del proceso, y pueden llevar a la adopción permanente o efímera de ciertas innovaciones o fenómenos en los lugares (Caloz y Collet, 2011; Díaz Et. Al. 2013).

Por otro lado, un factor que influye en el proceso de difusión y que se deriva de lo mencionado anteriormente es el papel desempeñado por la distancia. En este caso, la distancia no solo se refiere a la medida física en metros, sino también a la distancia social entre los diferentes grupos distribuidos en el área de difusión. Esta distancia puede acercar o alejar los espacios (incluso si están separados por cientos de kilómetros) en función de la frecuencia y magnitud de los intercambios materiales y simbólicos que ocurren entre ellos en esta relación espacio-temporal.

En el marco de la Geografía clásica, se atribuía una gran importancia a la distancia física al explicar la probabilidad de contacto entre individuos, grupos o regiones. De acuerdo con esta perspectiva, cuanto más cercano fuera el emisor de un proceso o innovación, mayor sería la posibilidad de contacto, y esta probabilidad disminuiría gradualmente a medida que aumentara la distancia entre el receptor y el punto de origen. Esta relación distancia-contacto también implicaba un mayor coste económico. Sin embargo, esta concepción tradicional deja de lado el valor simbólico y afectivo que impulsa a los actores a generar flujos de difusión o retroalimentación, los cuales pueden o no estar condicionados por la distancia física. Enfoques más recientes, como el enfoque de proximidad, han abordado esta dimensión, reconociendo que las barreras físicas no son necesariamente restrictivas para generar vínculos entre lugares, sino que la distancia social entre grupos puede promover el acercamiento espacial y, a su vez, influir en la velocidad y dirección de la difusión en un área determinada (Gonzálvez, 2016).

En esos términos, también es necesario considerar las barreras que condicionan la velocidad e intensidad de los procesos de difusión y que afectan la propagación de un fenómeno. Este concepto se relaciona directamente con la noción de fricción, como señalan Caloz y Collet (2011). Las autoras identifican tres categorías de barreras: 1) barreras absorbentes, que bloquean por completo la difusión; 2) barreras reflectoras, que redirigen la difusión en diferentes direcciones; y 3) barreras permeables, que absorben parte de la difusión, pero

permiten que continúe su trayectoria, aunque ralentizando el proceso o reduciendo su alcance (Abler, Adams y Gould, 1972).

A su vez, estas barreras se clasifican en otras tres categorías. En primer lugar, están las barreras físicas, que se refieren a las características físicas del entorno, como la topografía o la cobertura del suelo, que pueden bloquear o ralentizar la difusión. En segundo lugar, se encuentran las barreras culturales, que están relacionadas con factores como el idioma, la religión, la política o la economía, y afectan la aceptación individual de la innovación. Por último, se mencionan las barreras psicológicas, que se refieren a los obstáculos que surgen a nivel individual en la adopción de nuevas ideas o tecnologías en el proceso de difusión (Abler, Adams y Gould, *Op. Cit.*).

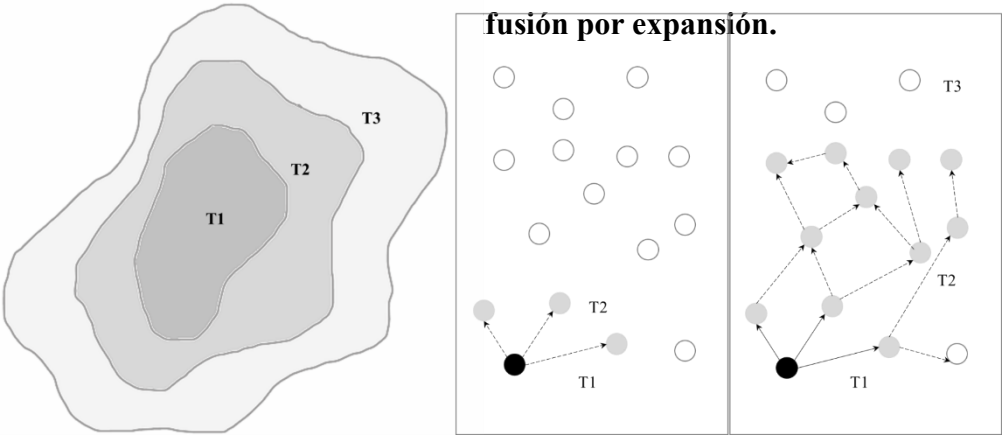
A partir de los componentes y características expuestos anteriormente, se tiene un panorama que permite vislumbrar algunas categorías de difusión espacial. La primera de ellas es la clasificación propuesta por Gould (1969) sustentada en la dependencia espacial asociada a los fenómenos. En este sentido se distinguen dos tipos principales: el primero es la difusión espacialmente dependiente, que se caracteriza por propagarse inicialmente en áreas cercanas y luego expandirse gradualmente hacia regiones más lejanas. Este tipo de difusión se ve condicionado por la proximidad geográfica y puede ser frenado o impulsado por atributos físicos del espacio. El segundo tipo es la difusión espacialmente no dependiente, donde la proximidad geográfica no determina el patrón de difusión. En cambio, otros factores subjetivos o jerárquicos, como el tamaño de la población o atributos culturales, políticos o económicos son los que influyen en la difusión.

En cuanto a las características del proceso difusivo, la mayoría de los autores suelen recurrir a una categorización para identificar la forma de difusión de un fenómeno y el papel que tienen los elementos anteriores en el proceso (Gould, 1969; Haggett, 1988; Vilalta y Banda, 2008; Barra y Maturana, 2015). De forma esquemática, los tipos de difusión espacial se describen a continuación:

I. Difusión por expansión.

A esta categoría pertenecen aquellos fenómenos que se expanden a través del contacto directo entre actores. En este tipo de difusión, la innovación permanece y se intensifica en la región de origen mientras se expande rumbo a otros espacios, como la difusión de un incendio forestal o la propagación de una enfermedad (Vilalta y Banda, 2008; Esqueda, 2018) (Figura 1.4).

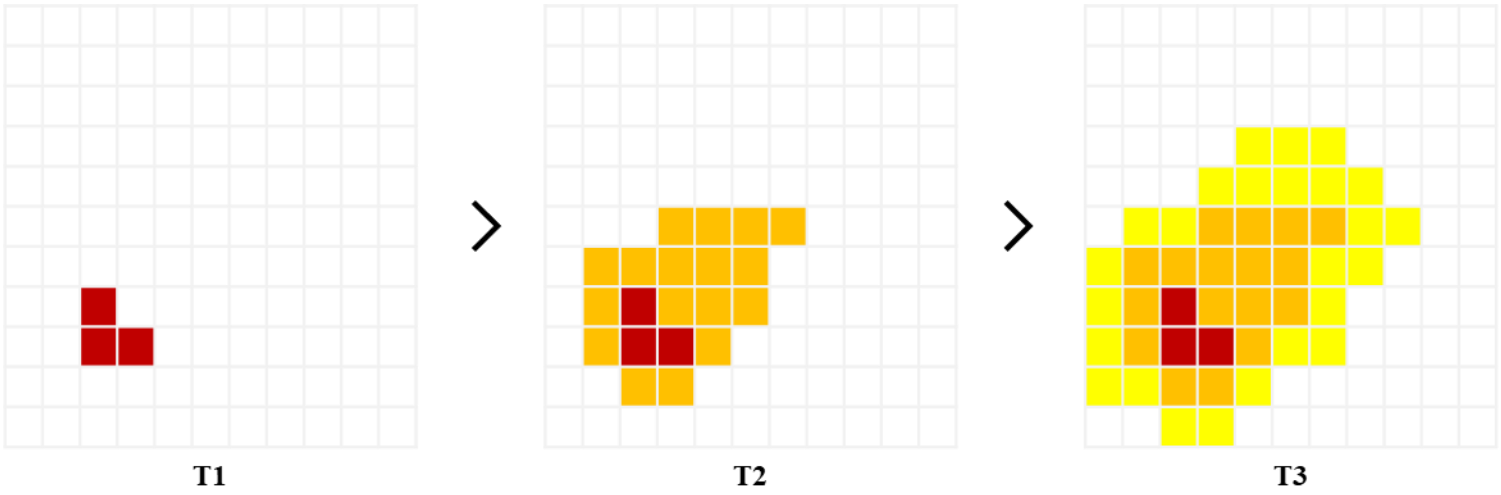
fusión por expansión.



Fuente: elaborado con base en Gould, 1969; y Hagget, 1988.

Este tipo de difusión se subdivide en dos subcategorías: la primera de ellas es la difusión contagiosa o por contagio, donde la expansión es realizada por el contacto directo dentro de una población. Para este tipo de difusión espacial, la proximidad geográfica desempeña un rol importante, puesto que la dispersión depende del contacto directo entre unidades espaciales, como en las enfermedades virales. Esta difusión puede iniciarse en uno o varios focos y su forma de expansión es de modo centrifugo, hacia las áreas más cercanas (Figura 1.5).

Figura 1.5. Difusión por expansión contagiosa.



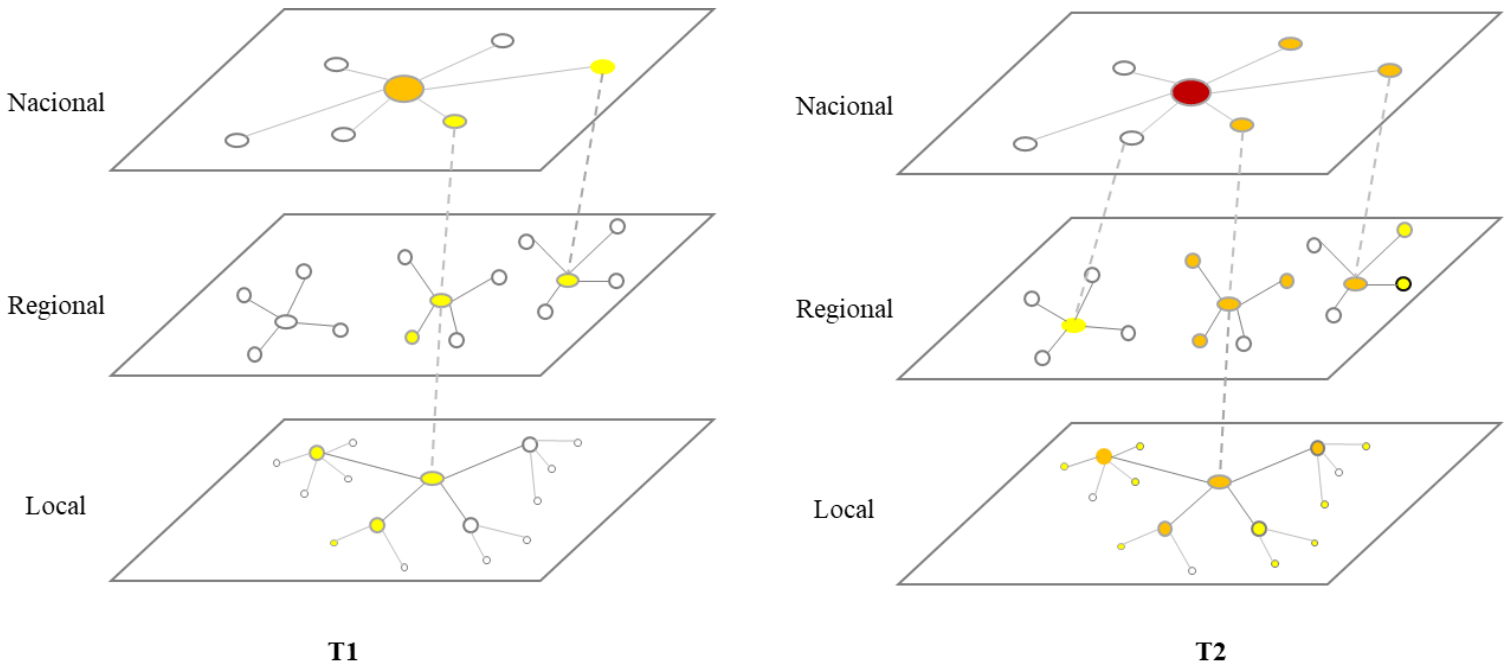
Fuente: elaborado con base en Caloz y Collet, 2011 (s/a).

La difusión jerárquica se refiere a un tipo específico de difusión espacial en el cual la propagación de fenómenos o innovaciones sigue una dirección vertical, comenzando en la cúspide de una sociedad y extendiéndose hacia sectores cada vez más pequeños y distantes (Valdez, 2016). Este proceso de difusión implica una transmisión secuencial a través de órdenes, clases o jerarquías, y se caracteriza por ser discontinuo, ya que la propagación ocurre de manera intermitente en el tiempo y el espacio (Valdez, 2016).

Un ejemplo ilustrativo de la difusión jerárquica se observa en la transmisión de moda o bienes de consumo desde los centros metropolitanos hacia localidades más remotas, como las áreas rurales (Vilalta y Banda, 2008). En este caso, la moda y las tendencias se originan en los grandes centros urbanos, que actúan como los nodos principales de la difusión jerárquica, y se propagan gradualmente hacia áreas periféricas de menor tamaño y alcance.

La Figura 1.6 proporciona una representación visual de la difusión jerárquica. En este gráfico, se puede apreciar cómo la influencia se transmite desde los niveles superiores de la jerarquía hacia los niveles inferiores, disminuyendo en intensidad a medida que se aleja del centro de poder (Caloz y Collet, 2011). Esto implica que los lugares ubicados en los niveles inferiores de la jerarquía pueden recibir la influencia de manera más tardía o en menor medida que los lugares situados en los niveles superiores.

Figura 1.6. Difusión por expansión jerárquica.

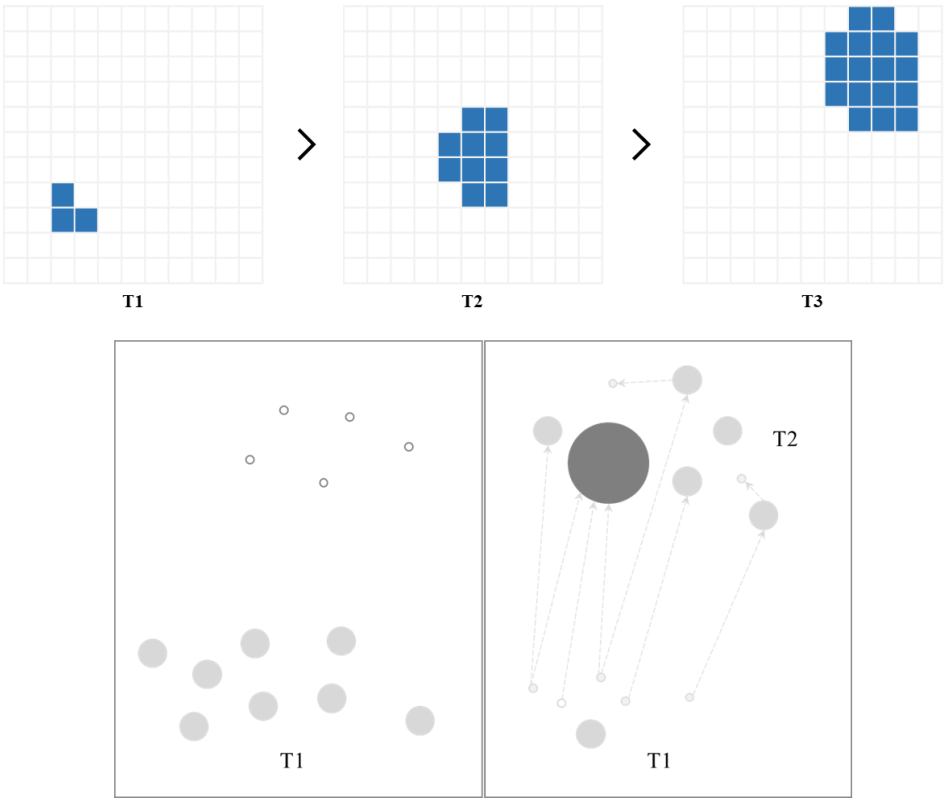


Fuente: elaborado con base en Caloz y Collet, 2011.

II. Difusión por relocalización.

La difusión por relocalización o reubicación se refiere a aquellos fenómenos que se transmiten debido al desplazamiento intencionado o forzado de agentes hacia otras áreas. En este tipo de difusión, los elementos o innovaciones, ya sean personas, bienes o información, abandonan temporal o permanentemente las áreas de origen y se desplazan hacia nuevas zonas (Figura 1.7). Un ejemplo significativo de este tipo de difusión lo encontramos en los procesos migratorios.

Figura 1.7. Difusión por relocalización.



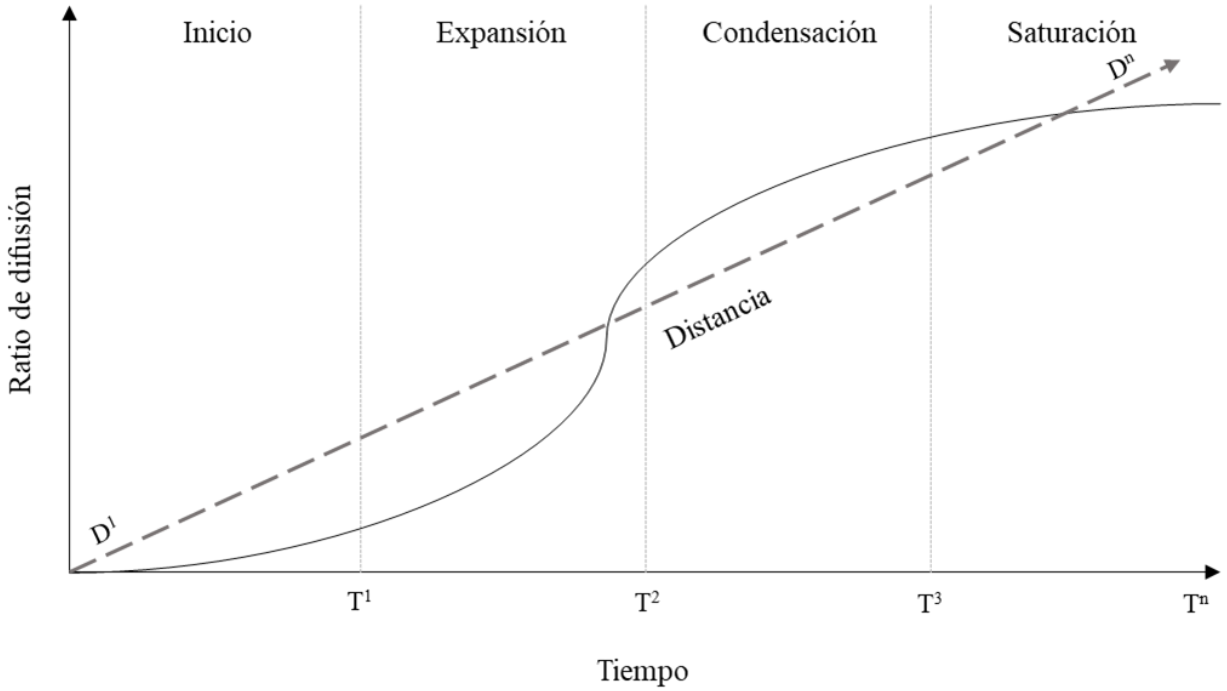
Fuente: elaborado con base en Gould, 1969; Hagget, 1988; y Caloz y Collet, 2011.

Existen otros enfoques de difusión espacial que han sido abordados desde distintas disciplinas. Uno de ellos es la difusión en red que, de acuerdo con el autor, implica la expansión a través de diferentes vías de comunicación, como carreteras y rutas aéreas, o bien, un tipo de difusión apoyada por las redes sociales que conectan a personas y comunidades en distintos territorios (Uzoma, s/f). Por otro lado, se tiene a la difusión por estímulo, donde la innovación se caracteriza por una transmutación de la innovación a medida que ésta se expande, como la expansión de un idioma o de los géneros musicales a lo largo del tiempo, que han ido adaptándose de acuerdo con el contexto (Kroeber, 1940; Kehoe, 1979).

La difusión, como se ha observado, no sigue un único camino lineal, sino que presenta múltiples facetas que, si bien pueden ser categorizadas por su similitud, se ven condicionadas por diferentes razones en términos singulares. Complementando lo anterior, la dimensión

temporal juega un papel importante en la definición de los procesos de difusión espacial. Las reglas que rigen esta dimensión varían dependiendo del tipo y los medios de difusión, y han sido valoradas y estudiadas por el impacto que tienen en el desarrollo de dichos procesos. Los trabajos de Hägerstrand han sido especialmente relevantes en este campo, introduciendo el concepto de "olas de innovación o difusión" (Hagget, 1988). De acuerdo con lo anterior, estas olas pueden ser consideradas como una sucesión de al menos cuatro etapas, como se ilustra en la Figura 1.8.

Figura 1.8. Etapas de la difusión espacial.



Fuente: elaborado con base en Caloz y Collet, 2011 (s/a) y Hagget, 1988.

En la primera etapa ocurre el inicio de la difusión e inicia la propagación de la innovación. En este momento, se observa una clara distinción entre las áreas donde surge la difusión y aquellas áreas más alejadas donde aún no ha llegado. En la siguiente etapa, se produce la expansión real del proceso, generando rápidamente nuevos centros de adopción de la

innovación. A medida que avanza esta etapa, la disparidad entre las áreas de generación y adopción de la innovación disminuye gradualmente, alcanzando su punto máximo en el proceso.

En la tercera etapa, conocida como la etapa de condensación, la innovación es aceptada de manera similar en diversas ubicaciones, sin importar la distancia física que las separe. Finalmente, en la cuarta y última etapa, la innovación se expande al máximo, llegando incluso a los grupos o lugares más resistentes a su adopción. En este punto, la difusión comienza a disminuir gradualmente y, en algunos casos, puede llegar a detenerse por completo (Hagget, 1988; Pickenhayn, 2001). Es importante destacar que estas etapas señaladas han sido adaptadas para analizar procesos de diferentes naturalezas, incluso utilizando modelos distintos a los representados en la Figura 1.8 y no necesariamente plasmando una connotación espaciotemporal evidente.

Como se ha visto a lo largo de este subcapítulo, el interés por comprender la forma en que los fenómenos se propagan es amplió. Se ahondó en distintos campos significativos de las ciencias naturales y sociales en los que existen trabajos que apunta a revelar como se desarrollan procesos relativos a este postulado cognoscitivo y se dejó al final la situación que guarda en los estudios sobre religión debido dado el abordaje del siguiente apartado

En el caso de los estudios de religión, existen distintas consideraciones que manifiestan la pertinencia, importancia y vigencia de las teorías en este campo. Como señala Park (2004: 10), la religión es "… un conjunto de ideas o valores que se pueden difundir entre grupos de personas, a menudo separados por distancias considerables". Esta consideración permite dilucidar el impacto que tiene la religión en distintos campos, especialmente en la intersección entre religión, política y espacio.

La reflexión teórica ha evidenciado la intencionalidad de las instituciones religiosas para expandir su influencia a través del uso de relaciones inter-escalares de poder. Las investigaciones al respecto han permitido realizar una comparación entre los procesos de difusión religiosa en dos momentos históricos específicos: el colonialismo y la posmodernidad (Oliveira y Rosendahl, 2014). Así, se ha comprobado que estas estrategias han variado con el paso del tiempo, lo cual incide directamente en la forma en que se transmiten los mensajes religiosos.

Para ambos casos, se ha demostrado que los tipos de difusión más comunes suelen ser los de jerarquía y contagio, asociados principalmente al traslado físico de personas portadoras de la innovación (una devoción, religión, creencia o alguna manifestación ideológica de la espiritualidad humana) y de elementos u objetos vinculados a éstas, dirigidos a través de una estructura de redes de poder (Park, 2004). Esto se ve especialmente reflejado en la expansión del islam y el catolicismo a través del mundo. En el caso de esta última religión, la difusión se apoyó en gran medida en las misiones mendicantes establecidas estratégicamente para favorecer la propagación de la fe católica, de modo que ésta se podía visualizar como una red con distintos lugares centrales jerarquizados en función de los niveles de poder que les eran otorgados (Johnson, 2010, Rosendahl, 2012; Rodrigues y Rosendahl, 2014).

Más recientemente, se ha hecho evidente la aparente atenuación jerárquica de las redes de poder a partir de los progresos en el desarrollo de las telecomunicaciones y el ciberespacio. En este sentido, la cibercultura, la ciberteología, la religión virtual y las redes sociales han surgido como expresiones y formas de acercar la fe a más personas en una menor cantidad de tiempo y han permitido explorar distintos nichos que, entre otras cosas, posibilitaron la resignificación de formas de expresar la fe, como puede observarse con el surgimiento de una nueva distinción de peregrinos que no necesariamente tienen que desplazarse hasta el lugar sagrado: peregrinos mediáticos y peregrinos virtuales (Rodrigues, 2019).

Park (2004) ejemplifica lo anterior al señalar la oportunidad que aprovecharon los grupos evangélicos para difundir su mensaje religioso a partir de las transmisiones de televisión e internet, lo que ha repercutido en su crecimiento y expansión. Del mismo modo, pueden señalarse los esfuerzos de algunas comunidades religiosas católicas para aprovechar estos nichos, especialmente después de la pandemia por COVID-19, donde se ha visto un incremento de actividades litúrgicas transmitidas por redes sociales (Díaz, 2021).

En el plano metodológico, además de los modelos matemáticos como los descriptivos, teórico-modelisticos, estocásticos y determinísticos que priman en esta teoría (Morrill, Gaile y Thrall, 1998), existen otras propuestas que emplean estrategias cualitativas para explorar y visualizar estos procesos, en este caso, generalmente dando como resultado mapas de isolíneas o en red que evidencian lo anterior (Oliveira et al, 1978; Silva, 1995; Alderman, 2012).

Rosendahl y Lobato (2006) hacen uso de un modelo para señalar la expansión de las diócesis católicas en Brasil constituido a partir de la identificación histórica de rutas, periodos, agentes involucrados, relaciones de poder, espacios de difusión, jerarquías y anclajes. Por otra parte, Dumortier (2003) logra plasmar, en una serie de mapas, el avance de la expansión del cristianismo en el mundo a través de isolíneas que se corresponden con distintos periodos de tiempo. En ambos casos, se destaca la necesidad del análisis geohistórico para hallar patrones espacio-temporales que den cuenta de la rapidez, dirección y actores que dimensionan el proceso.

La difusión espacial abarca un amplio campo de aplicación debido a los procesos de expansión progresiva de un fenómeno que ocurren en el espacio geográfico. Estos procesos se desarrollan a lo largo de diferentes rutas y en distintos momentos, lo que les confiere un carácter heterogéneo. Es importante destacar que la difusión no se limita a la simple aplicación de un modelo general, sino que debe ser analizada considerando las causas y consecuencias que la acompañan, así como el impacto social que tiene en diferentes niveles jerárquicos.

Las consecuencias de la difusión deben ser examinadas en múltiples direcciones, ya que generan impactos sociales, ambientales, políticos, económicos y culturales, ya sea de forma gradual o, como ocurre en muchos procesos actuales, de manera rápida. Es fundamental comprender y analizar estos efectos en profundidad, ya que pueden tener repercusiones significativas en la sociedad y en los diversos aspectos de la vida humana.

1.2. Espacialidad de la religión.

La espiritualidad humana es un concepto en constante evolución, que se redefine constantemente a partir de lo que las personas consideran o conciben como sagrado. Lo sagrado se refiere a aquello que está más allá de la comprensión humana, que se percibe como fuera de lo ordinario y que influye en el comportamiento moral de las personas (Eliade, 1998; Otto, 1985).

En el contexto de la espiritualidad, lo sagrado representa una cualidad especial que establece un contacto entre los seres humanos y lo divino o lo trascendente, como lo señala Anttonen Et. Al. (2000). Es la antítesis de lo profano, que se asocia con lo ordinario y lo mundano.

La presencia de lo sagrado marca distintos ritmos, procesos y espacios en la historia de la humanidad desde su propia concepción ideológica. La religión, como manifestación institucionalizada de la espiritualidad humana, ocupa un lugar destacado en el imaginario social. Otto (1985) expone tres razones para ello: en primer lugar, la religión se basa en ideas independientes de toda experiencia empírica, lo que implica que sus fundamentos trascienden lo puramente observable. En segundo lugar, el misterio o lo inefable es una característica central de lo sagrado, ya que escapa a una comprensión plena y racional. Por último, los símbolos juegan un papel crucial en la religión, ya que permiten representar y comunicar lo sagrado de manera accesible a las personas.

Así, la religión y el concepto de lo sagrado se entrelazan profundamente en la espiritualidad humana, y su importancia radica en la forma en que proporcionan significado y sentido a la existencia, así como en su influencia en la cultura y las creencias de las sociedades. Estos principios y símbolos religiosos, transmitidos a través de la repetición y la tradición, desempeñan un papel fundamental en la construcción del imaginario social y en la comprensión de lo trascendente y lo divino. Sin embargo, también es importante reconocer que la espiritualidad humana puede manifestarse de diversas formas más allá de las religiones institucionalizadas, abarcando un espectro amplio de creencias y prácticas espirituales en diferentes culturas y épocas.

La institucionalización religiosa tiene efectos que se extienden a distintas esferas de la sociedad, y en algunos casos su influencia alcanza dimensiones sociopolíticas significativas.

Estas influencias pueden definir fronteras, determinar direcciones económicas e incluso generar conflictos sociales que se manifiestan territorialmente en diferentes épocas.

La religión, como institución, suscita debates debido a los claroscuros en los que se ve envuelta. Por un lado, se percibe como una oportunidad para conectarse con lo sagrado y acercarse a lo que trasciende el entendimiento humano. Por otro lado, la religión también puede estar marcada por conflictos que ocultan intereses más mundanos por parte de los líderes que la representan, o que limitan las expresiones simbólicas inherentes al pasado histórico o reciente de la sociedad.

En la actualidad, las ideas promovidas por la religión como institución son cuestionadas por diversos sectores de la sociedad. Algunas personas abandonan prácticas dogmáticas excluyentes sin renunciar necesariamente a su creencia, mientras que otras adoptan prácticas aparentemente paganas dentro de las instituciones religiosas, incluso sin su aprobación, como ya ha sucedido en el pasado. De este modo, si bien estos fenómenos han estado presentes en diferentes etapas históricas de la humanidad, es evidente que la sociedad está transitando hacia una autoridad interna más afín a sus propias creencias y espiritualidad (Cornejo, 2012).

Estas contradicciones motivan a las personas a cuestionar su pertenencia o afinidad institucional hacia una religión en particular. A pesar de ello, aunque exista una tendencia hacia la secularización en algunos grupos, la presencia de lo sagrado o lo espiritual persiste de diversas formas. Hay indicios que demuestran que las personas no dejan de tener algún tipo de vínculo espiritual al abandonar una religión e incluso tienden a adoptar otras formas de culto religioso. También hay segmentos sociales que combinan sus propias creencias mientras adoptan creencias aparentemente opuestas a lo que les ha sido inculcado históricamente. Mientras algunas religiones pierden seguidores, otras iglesias o grupos espirituales se fortalecen, resurgen y se diversifican, lo cual puede dar lugar a diferentes acciones, ya sea para apoyar a la sociedad o, por el contrario, para reafirmar ideas fundamentalistas arraigadas en beneficio de unos pocos. Esta dicotomía entre lo bueno y lo malo es lo que genera las principales diferencias entre ellas.

En la actualidad, la necesidad de creer sigue presente y se manifiesta de diversas formas, que no se ajustan por completo a las restricciones impuestas por las instituciones religiosas (De la Torre, 2013). Estas formas de manifestar la espiritualidad priman sobren las viejas formas

de religiosidad colectiva, pulverizándose en el proceso en múltiples formas (Cornejo, 2012). La diversidad actual de creencias otorga a las personas (individual o colectivamente nuevos vínculos con el mundo que habían ido desvaneciéndose gradualmente debido al desarrollo tecnológico y económico (Rodríguez, 2001). Estas prácticas de sacralización revelan heterogeneidades reconocibles que se activan en momentos y espacios específicos. Lejos de ser abstractas, estas prácticas son reconocidas y llevadas a cabo por la sociedad en diferentes situaciones, como discontinuidades geográficas, momentos en el calendario, interacciones cotidianas, gestos y rituales (Martín, 2007: 49 en Morales, 2014).

Ceriani (2013), plantea la existencia de indicios que respaldan la emergencia de expresiones de sacralización popular y prácticas de transformación y sanación, las cuales trascienden los límites de la esfera religiosa tradicional. Estas manifestaciones pueden ser interpretadas como sensaciones, estilos de vida o formas de pensamiento que proporcionan a las personas un sentido de pertenencia y un ideal de felicidad, superación o autoconocimiento.

En la actualidad, los tiempos modernos se caracterizan por una profunda diversidad en todos los ámbitos de la vida, con innumerables posibilidades y modalidades que se multiplican y complejizan constantemente (Duch, 2003). Se reconoce que la religión es adaptada por los individuos, quienes la moldean según marcos normativos influenciados por sus diferencias económicas, de género o de edad. Estos procesos rompen con las barreras impuestas institucionalmente y generan prácticas espirituales fuera del ámbito religioso tradicional, manifestándose en lugares de tránsito continuo o con una carga histórica significativa, como mercados populares, rutas de peregrinaje y plazas públicas (De la Torre, 2013).

Lo anterior puede reconocerse como un pluralismo espiritual entre lo que se considera religión y lo que se considera secular. Aunque la espiritualidad es un componente de la religión, es esencial comprender que no son idénticas, y reducir toda expresión de devoción o fe al ámbito de la religión resulta limitante (Torradeflot, 2014). De este modo, se reconocen nuevas formas y expresiones de espiritualidad, incluyendo aquellas que se consideran laicas y ateas, que influyen en el plano temporal y espacial del ser humano. Englobar los estudios de este tipo en el campo de lo religioso es restrictivo en cuanto que son las personas quienes eligen en que creer, aun cuando en la mayor parte del tiempo las creencias les son impuestas.

Sin embargo, reducir todas aquellas expresiones que rompen con la religión institucionalizada como espiritualidad también es un problema en tanto que muchas de las manifestaciones son emanadas directamente de las religiones tradicionales y el término en sí mismo incita a la individualización de las creencias. Es por ello que algunos autores han preferido optar por el término "religiosidad[1]" como un concepto umbral no dicotómico entre la espiritualidad y la religión (De La Torre, 2013) (Figura 1.9). Como señala la autora, se prefiere este término:

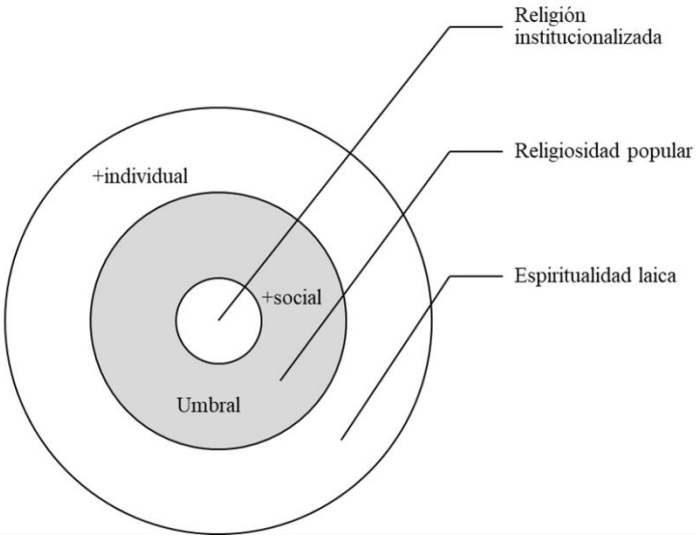
> …porque permite atender los espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia entre lo individual y lo institucional, entre lo nuevo y lo tradicional, conocido en México como religiosidad popular, entre los sincretismos coloniales y los hibridismos poscoloniales. En contraste con el término de espiritualidad, que alude exclusivamente a la individualización de la experiencia religiosa, religiosidad nos permite rastrear sus soportes y o reanclajes simbólicos colectivos, sin desatender los efectos de su subjetivación. (De La Torre, 2013: 12)

La religiosidad así es vista como como una experiencia entre lo espiritual y la religión no institucionalizada que puede ser hallable en todo el planeta, cuya diversidad puede observarse especialmente en grandes ciudades, donde las ideas y actitudes que emanan de ellas se entrecruzan y se dinamizan; material de discusión cada vez más presente en la esfera académica y en la pública[2]. Este concepto umbral es adecuado dado que actualmente no hay lugar para un sistema simbólico religioso de carácter jerárquico-dualista como se ha dado en las religiones en fase histórica (Duch, 2003).

[1] En este caso, se amplía con el concepto de religiosidad popular trabajado especialmente por distintos autores de origen latinoamericano quienes señalan que la religiosidad popular renueva continuamente la identidad y la pertenencia a una tradición dado que los devotos más que preocuparse por el origen de las creencias y prácticas lo están más por la eficacia de su propia visión de la religión. Por ello, se apropian de símbolos, los aplican y reinterpretan en distintas situaciones para ayudarse a sí mismos o a sus seres queridos (De La Torre y Levitt, 2017).

[2] Ceriani lo manifiesta al decir que "notamos su instalación progresiva en el discurso público y académico en términos como "prácticas espirituales", "literatura espiritual", "boom de la espiritualidad", "mercantilización espiritual", "espiritualidades alternativas", "nuevas espiritualidades", "líderes espirituales", etc" (Ceriani, *Op. Cit.*).

Figura 1.9. Dimensiones de la espiritualidad.

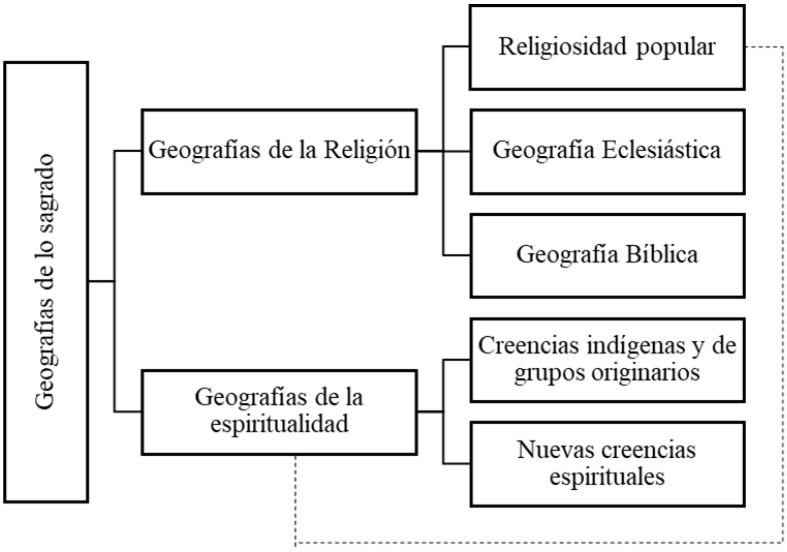


Fuente: elaborado con base en Duch, 2003; y De La Torre, 2013.

Dentro del ámbito de la religiosidad, existen diversas manifestaciones que incluyen creencias, rituales, tradiciones y símbolos, los cuales son adoptados y utilizados por la población como medio de identidad y como justificación para la acción. Estas expresiones son relevantes para los estudios de corte social, los cuales han sido abordados tanto descriptiva como ontológica y epistemológicamente por historiadores, sociólogos y antropólogos, quienes han buscado comprender las estructuras, mecanismos y equilibrios que constituyen y articulan estas manifestaciones con el mundo (Eliade, 1998).

Es importante destacar que la Geografía también tiene historia en este campo. La espiritualidad, la religión y la religiosidad, no son un tema nuevo en Geografía (aunque así lo pareciera), y han estado presentes desde los orígenes de esta disciplina. Esto se evidencia en las representaciones cartográficas o espaciales que muestran lugares sagrados, así como en los primeros esbozos descriptivos de regiones con predominio de algún culto (Kong, 1990; Park, 2005). Lo que ha cambiado con el transcurrir del tiempo es la forma en que se ha abordado y el nivel de profundidad con el que se analiza (Figura 1.10).

Figura 1.10. Geografías de lo Sagrado.

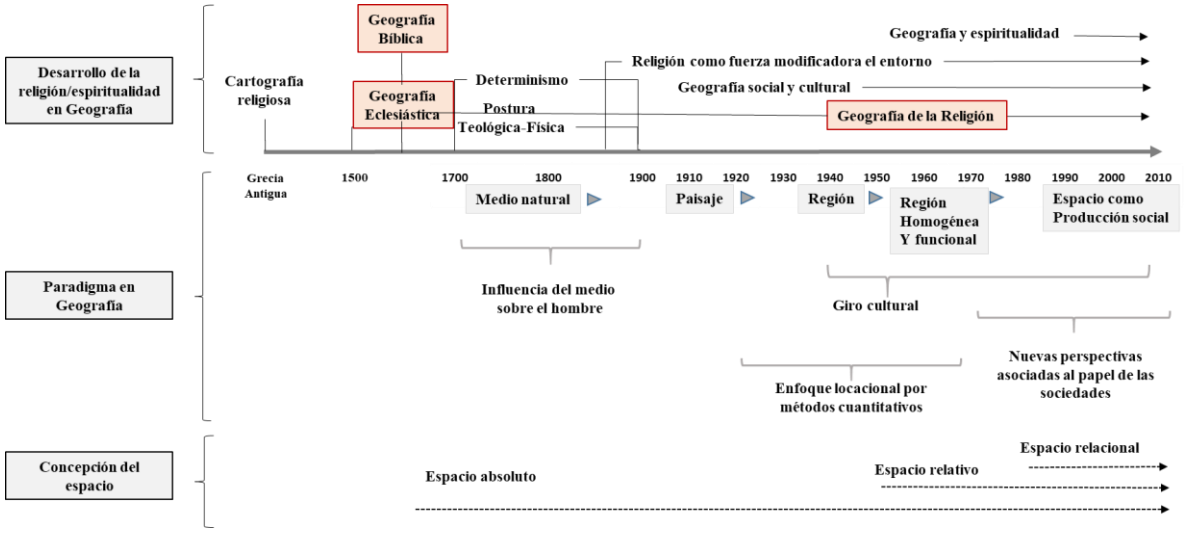


Fuente: elaborado con base en De La Torre, 2013; Enríquez, 2016; y Roldán, 2018.

En la actualidad, los geógrafos reconocen la importancia de estudiar el fenómeno de la religión y la espiritualidad desde una perspectiva interna, comprendiendo estos conceptos como categorías sociales en lugar de juzgarlos desde una posición externa y preconcebida. Este enfoque permite una comprensión más profunda de la religión y la espiritualidad como fenómenos socialmente construidos. Como resultado, ha surgido una variedad de paradigmas y enfoques dentro de la Geografía para abordar esta temática, que se agrupan bajo la denominación de "Geografías de lo sagrado" y que han experimentado un amplio desarrollo.

Al examinar la línea de tiempo de los estudios geográficos sobre fenómenos religiosos, se puede observar en la Figura 1.11 una breve contextualización que remonta sus raíces hasta la antigua Grecia en los vestigios más antiguos de la cultura occidental (Enríquez, 2016; Roldán, 2018). Aunque estos primeros trabajos no pueden considerarse como Geografía en sentido estricto, proporcionan evidencia de cómo la disciplina ha cambiado hasta convertirse en un campo de estudio relevante en la actualidad. Estos primeros acercamientos se centraron en la descripción de lugares considerados sagrados en el contexto de esa época, sentando las bases para futuras investigaciones geográficas sobre la relación entre lo sagrado y el espacio.

Figura 1.11. Desarrollo de los enfoques occidentales asociados a la espiritualidad y religión en Geografía.



Fuente: elaborado sobre la base de Rosas, 2018; con base en Rosendahl, 1999; Enríquez, 2016; y Roldán, 2018.

La Geografía de la Religión, acuñada por Thomas Browne en 1642 (Jackowski, 2012), fue una de las primeras subdisciplinas en surgir dentro de la Geografía de lo Sagrado y sigue siendo una de las más comunes en la actualidad. Esta rama de estudio se enfoca en investigar y comprender la relación entre la religión y el espacio geográfico, explorando cómo las creencias religiosas influyen en la configuración y uso del territorio.

Posterior a ello, como bien señalan Enríquez (2016) y Roldán (2018), surgieron otras vertientes de estudio dentro de la Geografía de lo Sagrado, cada una con sus enfoques particulares. Entre ellas, la Geografía Eclesiástica se dedicó a cartografiar el avance territorial del cristianismo en diferentes partes del mundo, mientras que la Geografía Bíblica se enfocó en localizar geográficamente los lugares mencionados en la Biblia. Estos enfoques proporcionaron una perspectiva geográfica valiosa para entender la difusión y la importancia histórica de la religión cristiana.

Por otro lado, la Geografía de lo Espiritual y la religiosidad popular (Dwyer, 2016) se ocupan del estudio de una amplia gama de creencias y prácticas espirituales en diversas regiones del

planeta. Estas áreas de investigación analizan las manifestaciones religiosas que no siempre se ajustan a las normas de las religiones institucionalizadas, sino que pueden tener características más informales y arraigadas en las tradiciones populares.

Es importante destacar que la Geografía de lo Sagrado no se limita a la cultura occidental. Geógrafos asiáticos, como Yi Fu Tuan o Lilly Kong, han contribuido al desarrollo de esta disciplina al estudiar las concepciones espaciales sagradas en contextos orientales, como el Budismo y el Islam (Bentué, 2003). Además, existen geografías religiosas asociadas a las culturas indígenas que también han sido objeto de estudio, aunque en esta investigación no se profundizará en esos aspectos (De Nova, 2017).

El desarrollo de estas *Geografías de lo sagrado* en el mundo occidental se ha visto condicionado por los paradigmas que han imperado en las distintas etapas en que se han desarrollado. Así vemos como casi todas ellas se han acoplado a los lineamientos marcados por el paradigma neopositivista y paulatinamente se han reposicionado en el campo de interés de otras corrientes de pensamiento que priorizan la parte humanística sobre lo tangible y cuantificable, viendo al fenómeno religioso o espiritual como un agente dinámico capaz de transformar y apropiarse del espacio de distintas maneras, no solo desde lo que existe, sino desde lo que se percibe e imagina.

Es por ello por lo que, más allá de la delimitación de espacios religiosos, la atención se ha ampliado a temas como las narrativas y redes religiosas impulsadas por los procesos de globalización; las identificaciones religiosas asociadas a los flujos migratorios y sus consecuencias en el panorama geopolítico mundial; las nuevas manifestaciones de espiritualidad paulatinamente difundidas; así como el advenimiento del uso de redes sociales para captar nuevos miembros (Dwyer, 2016).

La religión, así como distintas manifestaciones de la espiritualidad humana vinculadas con la religiosidad popular, tiene modos de significar y ser en el espacio geográfico que lo producen, reconfiguran y transforman escalar y temporalmente. Ello se construye dialécticamente a partir de su presencia en el plano físico e inmaterial; el espacio (y en especial el considerado sagrado) se produce en función de las representaciones e imaginarios que la sociedad impregna en él.

A raíz de esto, las sociedades sacralizan elementos o los construyen para acercarse espiritualmente con sus creencias y expresar su devoción, al mismo tiempo que promueven el desarrollo de prácticas sociales colectivas que repercuten en el *modus vivendi* de pequeñas localidades o amplias regiones en el mundo. Por lo anterior, en los siguientes apartados se hará énfasis en dos elementos clave para profundizar en el fenómeno religioso y espiritual en Geografía; en el primero, se hará una revisión de aquellos elementos conceptuales que inciden en el desarrollo espacial de las prácticas sociales asociadas a lo sagrado. En la segunda parte, se expondrán aquellos elementos de corte metodológico pertinentes al estudio espacial de lo sagrado.

1.2.1. Abordajes cognoscitivos de la dimensión espacial de la religión.

El espacio geográfico ha sido objeto de múltiples transformaciones en su estudio y actualmente se aborda desde enfoques que consideran tanto sus connotaciones estructurales como estructurantes, resultado de las complejas relaciones de dominio y apropiación que los seres humanos tienen sobre el medio físico. Sin embargo, no debe concebirse como un modelo holístico que permita interpretar todos los hechos que ocurren en y sobre él ya que, en el ámbito religioso, más que en otros campos de la actividad humana, la delimitación, definición y diferenciación del espacio se vuelve especialmente compleja debido a los atributos que lo rodean.

En el contexto religioso, el espacio adquiere una dimensión más amplia, abarcando tradiciones, costumbres, ritos, historias, prácticas sociales colectivas, emociones, representaciones y creencias que trascienden una idea clásica de apropiación, dominio y organización espacial. En este sentido, el espacio se convierte en una categoría que va más allá de sus dimensiones físicas y se impregna de significados simbólicos e ideológicos.

Además de las diferencias inherentes entre los diversos espacios en el planeta debido a la forma en que los agentes interactuantes los configuran, la sociedad atribuye otros atributos a ciertos lugares que marcan una ruptura ideológica y simbólica, otorgándoles un estatus distintivo y convirtiéndolos en focos de atracción y cuidado más allá de las explicaciones racionales. Estos lugares están vinculados a lo que se considera sagrado.

La religión y la espiritualidad motivan a la sociedad a buscar símbolos y espacios que trasciendan la cotidianeidad y den sentido a sus creencias. Estos lugares se les otorga un sentido de sacralidad con poderes o energías capaces de anclar pensamientos y guiar comportamientos de manera transgeneracional (Rodríguez, 2019). En este contexto, los espacios sagrados se convierten en puntos de encuentro entre lo humano y lo divino, donde se establecen conexiones trascendentales y se experimenta la espiritualidad en su máxima expresión.

Aquello considerado sagrado se constituye a partir de la manifestación de lo divino, el germen que también permite diferenciar a aquellos espacios que, por sus atributos físicos y/o humanos asociados a un evento milagroso, poseen un valor especial para las personas que los vuelven algunos de los espacios más queridos y visitados en el planeta (Rosendahl, 2009). Por el contrario, el espacio profano más allá de las connotaciones negativas se entiende como espacios que representan la homogeneidad imperante en el mundo, la relatividad existente en el espacio que no ofrece orientación u horizonte; un no ser absoluto (Eliade, 1998). Al respecto de esta dualidad, Eliade apunta lo siguiente:

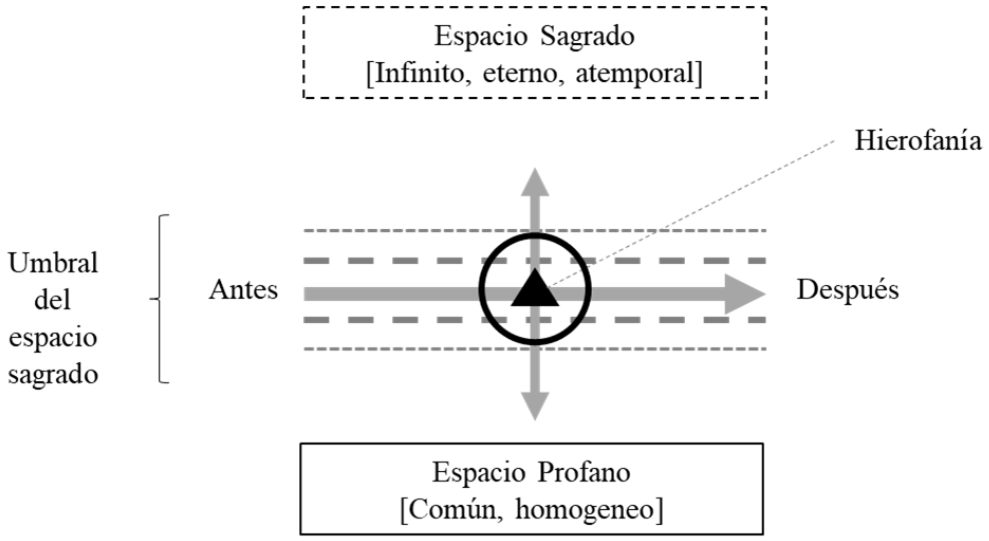
> … el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones del espacio cualitativamente diferentes (…) hay pues un espacio sagrado y, por consiguiente, "fuerte", significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura no consistencia; en una palabra: amorfos. (Eliade, 1998: 21).

El Geógrafo Chino Yi Fu Tuan (Lobato, 1995) propone una idea complementaria a la dicotomía sagrado-profano al introducir la noción de un espacio pragmático o racional y un espacio mítico. El espacio pragmático se refiere a aquel que se concibe desde una perspectiva utilitaria y racional, basada en la evidencia sensorial y las estructuras abstractas generadas por la experiencia. Por otro lado, el espacio mítico surge de las ideas humanas más fundamentales, trasciende la lógica de exclusión y contradicción, y está más allá de la experiencia sensorial (Tuan, 1979).

Mircea Eliade, por su parte, sostiene que lo sagrado y lo profano representan dos modos existenciales que han sido asumidos por los seres humanos a lo largo de la historia. Según Eliade, lo sagrado y lo profano son opuestos complementarios y constituyen dos modalidades

de estar en el mundo (Eliade, 1998). Cuando ocurre una hierofanía, es decir, una manifestación o revelación de lo sagrado en un determinado territorio, este adquiere la categoría de espacio sagrado. La hierofanía proporciona a las personas un punto de referencia, les permite orientarse en medio de la homogeneidad caótica del mundo, fundar su realidad y experimentar una auténtica vivencia existencial (Eliade, 1998) (Figura 1.12).

Figura 1.12. Espacio sagrado.



Fuente: elaborado con base en Eliade, 1998.

Sin embargo, es necesario señalar que la manifestación hierofánica no refiere únicamente a la interconexión de dos mundos, sino a formas muy diversas de comprender y de actuar sobre el único mundo (Duch, 2003). La hierofanía implica una ruptura entre lo sagrado y lo profano, así como entre distintos tiempos, que puede ocurrir de manera abrupta o gradual. La obtención de un espacio sagrado implica la ruptura de la homogeneidad en el espacio donde se produce la hierofanía, el tránsito de una región cósmica a otra a través de esa ruptura (ya sea de la tierra al inframundo o al cielo), la comunicación con supraestructuras mediante imágenes y eventos, y la consideración del entorno del eje cósmico donde ocurre la hierofanía como el mundo en el que se desarrolla la sociedad. Según Eliade (1992), estos principios sustentan lo que se entiende como espacio sagrado, que se basa en cuatro elementos: lo

sagrado en sí mismo, los símbolos que representan lo sagrado, los mitos asociados a ellos y los rituales generados en su entorno. (Roldán, 2018).

Tuan (1979) también destaca la importancia de las hierofanías al otorgar significado a los lugares o espacios sagrados mediante manifestaciones divinas o eventos trascendentales que están vinculados a la experiencia y los sentimientos de los grupos que los utilizan. No obstante, la atribución de un espacio sagrado no se limita necesariamente a lo mágico, sobrenatural o teofánico. En cambio, el mito desempeña un papel crucial en su definición al explicar un evento fundacional de importancia para la sociedad, lo cual confiere a ese espacio su cualidad de ser un foco de atracción debido a la repetición ritual (Bentué, 2004). Por lo tanto, se reconoce que las construcciones humanas erigidas como lugares de conexión con las deidades también pueden considerarse espacios sagrados.

Un término que ayuda a comprender la génesis mítica de los espacios sagrados es el milagro fundacional, acontecimientos milagrosos asociados al mito fundacional que dan origen a un santuario o espacio sagrado. ya que se refiere a acontecimientos milagrosos asociados al mito fundacional que dan origen a santuarios o espacios considerados sagrados. En la literatura, se pueden identificar varios ejemplos de este fenómeno (Taylor, 2006; Propin y Sánchez, 2015): 1) la santidad tentada y triunfante, asociada a eventos donde la fe no pudo ser corrompida y destruida; 2) la santidad perdida y encontrada, vinculada a reliquias o creencias que habían sido perdidas y que se revelaron a partir de un hecho sobrenatural; 3) la santidad revelada de pronto, que refiere a eventos milagrosos o proféticos que acontecen de manera repentina; 4) la santidad reconocida por asociación, relacionada con hechos milagrosos que son atribuidos a una imagen sagrada; 5) la santidad implorada y concedida, donde se clama por un favor o apoyo individual o colectivo y esta es respondida de manera divida; 6) la santidad manifestada mediante seducción, relacionada con el valor estético de ciertas reliquias a partir del cual se realizan milagros hacia los devotos; y 7) la santidad concedida y transmitida, vinculados con la gracia concedida a santos o imágenes por parte de Dios mediante las que las primeras fungen como mediadoras de las causas que les son atribuidas.

En esta tesitura, Rosendahl (2009) manifiesta que estos espacios sagrados son un campo de fuerzas y de valores que elevan al hombre religioso por sobre sí mismo y que lo transportan a un medio distinto de aquel en el cual transcurre su existencia, al mismo tiempo que son

espacios cualitativamente fuertes, que consisten en flujos fijos, que tienen funciones y formas espaciales que constituyen los medios por los cuales el territorio cumple efectivamente los roles que le asigna el agente social que los creó y lo controla (Rosendahl y Lobato, 2006).

Rodríguez (2019) en su interpretación de lo propuesto por Eliade (1981), señala que el espacio sagrado es el centro que determina las coordenadas desde donde se irradia y se mide el alcance, la potencia, y la eficacia de la hierofanía. Lo sagrado no se limita a un punto fijo en medio de lo considerado como espacio profano; además de esa ruptura horizontal que apertura la espacialidad sacral, abre una conexión entre niveles cósmicos, entre la Tierra y el Cielo, que fija el centro que permite la comunicación con lo divino o trascendente y, por lo tanto, funda el mundo y sus orientaciones (Rodríguez, 2019: 53-54).

Todo territorio es profano en tanto que no se sacraliza mediante algún acto ritual, una construcción o erección de altar o símbolo que promueva la reproducción de la creación. Es, por lo tanto, que el espacio sagrado de expande y obtiene otros puntos de anclaje que permiten la repetición de la cosmogonía. Ejemplos de lo anterior pueden observarse en los templos o altares en nombre de alguna figura religiosa, e incluso los símbolos o códigos más sutiles pintados o elaborados en lugares impensados, representativos para ciertos grupos.

A partir del centro de anclaje, se generan grados de valor y de sacralidad de acuerdo con la cercanía que exista con el sitio mismo de manifestación de la hierofanía (Rodríguez, 2019). De manera similar, Rosendahl señala que el espacio sagrado se consagra como aquel punto fijo a partir del cual se crean o instauran otros lugares sagrados y se distinguen otros espacios profanos directa o indirectamente relacionados. Esta transformación del espacio sagrado se realiza al instalarse o apropiarse la sociedad de él. El ser humano transforma estos espacios simbólicamente a partir de una consagración ritual de su propia la cosmovisión, que le permite transformarlo en nombre los dioses o sus creencias (Eliade, 1998). El mismo autor va más allá al afirmar que nada de lo anterior puede realizarse o siquiera comenzar sin la orientación previa que marca la irrupción de lo sagrado.

De acuerdo con las reflexiones de Zeny Rosendahl, se puede entender que lo sagrado tiene la capacidad de imponer un orden en el espacio, que para aquellos que profesan una fe, está marcado por momentos de trascendencia que son diferenciados por cada tiempo sagrado.

Estos momentos de trascendencia crean espacios e itinerarios sagrados que adquieren importancia y se convierten en puntos de atracción para la sociedad (Rosendahl, 1999).

El centro donde ocurre la hierofanía o el milagro se convierte en un foco de atracción que reconfigura las interacciones espaciales y temporales a su alrededor. Estos espacios sagrados no solo son apreciados por el acto simbólico de la hierofanía en sí, sino también por la socialización religiosa que promueve. A través de prácticas sociales colectivas o individuales, se establece una referencia identitaria y de pertenencia que contribuye a la conformación de una territorialidad religiosa (Propin y Sánchez, 2015).

El espacio sagrado también está condicionado por los ritmos de vida establecidos por la sociedad, por lo que habrá espacios que en momentos específicos sean “más sagrados” o, por el contrario, adquieran esta cualidad llegados los tiempos señalados en el calendario litúrgico correspondiente (Hlúsek, 2014) Estos tiempos y ritmos determinan en mayor o menor medida las interacciones hacia el lugar sagrado. Los imaginarios y experiencias individuales y colectivas de las personas son los que sustentan, incrementan, diversifican o disminuyen los ritmos y dinámicas en torno a estos espacios sagrados.

La distinción entre lo sagrado y lo profano, marcada por diferencias en el espacio geográfico y el tiempo, permite medir el alcance de un lugar sagrado desde una perspectiva académica. Para analizar la importancia de un sitio sagrado en la sociedad, se utiliza el concepto de "magnetismo espiritual", acuñado por Preston (1992). Este concepto refleja la relevancia y la atracción que ejerce una hierofanía en términos de su influencia sobre las personas y las interacciones que genera.

El magnetismo espiritual surge de una combinación de conceptos y valores humanos, fuerzas históricas, geográficas y sociales que convergen en un centro sagrado (Preston, 1992). Los lugares o espacios sagrados con magnetismo espiritual se caracterizan por su centralidad geográfica, lo que los convierte en referentes de identidad y pertenencia para devotos y creyentes que provienen de diversas regiones (Carballo, 2009; en Propin y Sánchez, 2015). Estos lugares generan un área de influencia devocional, donde los desplazamientos de personas conllevan una amplia repercusión en términos geográficos.

Estos espacios sagrados con magnetismo espiritual pueden clasificarse en diferentes categorías según el alcance geográfico de sus desplazamientos. Por ejemplo, existen centros internacionales especializados en el turismo y el peregrinaje, como Tierra Santa y El Vaticano, que atraen a personas de diferentes países y culturas. También hay centros nacionales, como la Basílica de Guadalupe, que son importantes para la identidad religiosa de una nación. A nivel más local o regional, se hallan lugares como Juquila, que tienen una influencia significativa en una región específica. Por último, hay centros con un alcance más limitado y focalizado, que atraen a un grupo específico de devotos.

Preston (1992) identificó cuatro factores que actúan como motores de magnetismo espiritual hacia un determinado lugar sagrado. En primer lugar, las curas milagrosas representan eventos en los que se experimenta una sanación o recuperación extraordinaria, atribuida a la intervención divina. Estos sucesos excepcionales generan un magnetismo espiritual alrededor del lugar donde ocurrieron, ya que se convierten en testimonio de la manifestación de lo sagrado y despiertan la esperanza y la fe en los individuos.

En segundo lugar, las apariciones de seres sobrenaturales, como visiones de deidades, santos o entidades divinas también ejercen un poderoso atractivo en los creyentes. Estos encuentros místicos son considerados manifestaciones directas de lo sagrado y otorgan un carácter especial al lugar donde tuvieron lugar, convirtiéndolo en un punto de referencia para la conexión con lo trascendente.

En tercer lugar, la geografía sagrada, que desempeña un papel significativo en la generación de magnetismo espiritual. Algunos lugares están intrínsecamente asociados a la espiritualidad debido a sus características naturales, como montañas, ríos, cuevas o bosques, que se consideran sagrados por su belleza, majestuosidad o su conexión simbólica con lo divino. Estos espacios geográficos adquieren un valor espiritual y se convierten en destinos de peregrinación y adoración.

Por último, la dificultad de acceso a un lugar sagrado también puede potenciar su magnetismo espiritual. Cuando un sitio requiere un esfuerzo físico o una travesía desafiante para llegar a él, se intensifica su significado y se refuerza la devoción de quienes lo visitan. La sensación de superar obstáculos y sacrificios para alcanzar lo sagrado fortalece el vínculo emocional y espiritual de los fieles con el lugar.

Es importante destacar que, si bien los motores mencionados por Preston son relevantes, existen otros factores que también pueden generar magnetismo espiritual y estar vinculados a eventos sagrados o consideraciones más sociales o personales. La interacción compleja y multifacética entre estos diversos generadores de magnetismo espiritual enriquece la comprensión de los lugares sagrados y su impacto en la sociedad y en las experiencias individuales de los creyentes.

1.2.2. Consideraciones para el estudio del espacio sagrado.

Una vez contextualizados algunos elementos representativos del espacio sagrado, el enfoque en este apartado recae en los atributos que permiten realizar el análisis espacial del fenómeno religioso/espiritual. Para ello, se examinan tres aspectos esenciales: la construcción/apropiación del espacio sagrado, las relaciones y prácticas sociales distintivas presentes en estos espacios, y los elementos considerados por diversos autores en los estudios espaciales de la religión.

Aunque ya se han abordado algunos elementos cognoscitivos que definen al lugar sagrado y se han dado indicios de las relaciones espaciales que emergen a partir de ello, no se ha detallado explícitamente cómo estas se llevan a cabo ni el papel que desempeña la sociedad en la configuración, delimitación y organización espacial de estos lugares.

Es fundamental resaltar que el espacio donde se desarrollan estas prácticas y relaciones está estrechamente vinculado a lo que se conoce como territorio de proximidad. Más allá de concebirse desde límites físicos estrictos, este territorio se construye a partir de la movilidad de las personas en torno a un motivo de anclaje, ya sea material o simbólico, como, por ejemplo, la manifestación de lo sagrado. Esta movilidad permite a las personas transitar, replicar prácticas y mantener vínculos con su comunidad, incluso en algunos casos, con sus territorios de origen.

El territorio de proximidad también fomenta prácticas que permiten a las personas apropiarse de su espacio. Lazo y Calderón (2014) resaltan que este territorio se entiende en relación con otros territorios que lo conforman y con los que se vincula. Influyen en su configuración y significado factores como la historia y la identidad de sus habitantes, las prácticas y

percepciones que allí se llevan a cabo, la forma urbana que adquiere y las intervenciones públicas que se realizan en él.

En este sentido, la sociedad juega un papel crucial en la construcción y definición del espacio sagrado. A través de sus prácticas sociales, su relación con lo sagrado y su interacción con el territorio de proximidad, la sociedad contribuye a dar forma y significado a estos lugares. Así, el análisis espacial del fenómeno religioso/espiritual se vuelve indispensable para comprender cómo los espacios sagrados son construidos y vivenciados por las personas, y cómo estos espacios, a su vez, influyen en la configuración de la sociedad y la cultura que los rodea.

Dada la complejidad de la vida social y sus diversas facetas, es crucial que estos puntos de anclaje en el territorio de proximidad sean sólidos, estáticos e inmóviles, sin que esto signifique que sean meros recipientes pasivos. Estos espacios deben brindar el apoyo necesario para que las personas puedan llevar a cabo sus actividades cotidianas, tanto a nivel individual como colectivo. Más allá de ser considerados como meros espacios de tránsito o movilidad lineal, el territorio de proximidad debe proporcionar puntos de anclaje que orienten las acciones de los individuos en su vida diaria (Lazo y Calderón, 2014).

Es importante tener en cuenta que lo sagrado, y especialmente el espacio sagrado, trasciende la noción de un simple punto físico, imágenes, santuarios o espacios que se establecen como resultado de la irrupción de lo sagrado. Los espacios sagrados son el resultado de la convergencia e intersección de distintos elementos: los fijos o estáticos (como los templos que son inamovibles), los no fijos o dinámicos (que se mueven, como las personas, los bienes materiales y la información), y el *imaginalis* (el círculo sagrado definido por el imaginario de los devotos que rodea al espacio) (Morales, 2014). En otras palabras, los espacios sagrados se configuran a partir de dualidades y yuxtaposiciones, estableciendo relaciones binarias entre lo visible-invisible, lo tangible e intangible, lo efímero y lo perdurable, lo estático y lo dinámico. Todo esto se construye en función de la interacción entre lo que existe, lo que se percibe y lo que se imagina (Rosas, 2018).

En este sentido, los espacios sagrados adquieren una dimensión simbólica y conceptual que va más allá de su manifestación física. No se limitan a ser meros contenedores físicos, sino que encarnan significados, valores y creencias que son compartidos por los devotos y que

dan forma a su experiencia religiosa. Estos espacios se convierten en lugares de encuentro entre lo divino y lo humano, donde se entrelazan lo material y lo espiritual, lo palpable y lo intangible.

Desde una perspectiva cercana a la propuesta de Henry Lefebvre, Morales (2014: 125) plantea que los espacios sagrados o sacralizados pueden ser concebidos como construcciones sociales e históricas, pero también como vividos, sentidos y experimentados. Esta postura sugiere que es posible reflexionar sobre el fenómeno religioso/espiritual desde una perspectiva dinámica y constructiva, tomando en cuenta la mirada de los propios actores que activan la sacralidad del espacio.

En los estudios de Hirai (2012), Morales (2014: 125) y Rosas (2018: 38) se señala que una forma de comprender lo anterior es a través de los componentes de la producción del espacio propuestos por Henry Lefebvre, mencionados anteriormente. Estos componentes son: 1) la práctica material espacial, que se refiere a las experiencias cotidianas en el espacio físico, incluyendo los flujos, transferencias e interacciones físicas y materiales que ocurren en el espacio para asegurar la producción y reproducción social; 2) las representaciones del espacio, que implican la organización del espacio desde las instituciones, sus representantes y los discursos sobre el espacio, así como los signos, significados, códigos y saberes que permiten comprender las prácticas materiales; y 3) los espacios de representación, que se refieren a las imágenes mentales que la sociedad construye sobre el territorio a partir de la memoria y la imaginación, junto con los componentes simbólicos que se derivan de las vivencias y prácticas cotidianas.

La práctica material espacial está directamente asociada a lo que físicamente existe en el entorno compartido por todos, pero su significado varía en función de las prácticas y los imaginarios que se le atribuyen. Por otro lado, las representaciones del espacio y los espacios de representación van más allá de la concepción clásica de lo tangible, visible y perdurable. Estos aspectos, al ser moldeados por concepciones subjetivas, se construyen y definen a partir de lo que se considera intangible, invisible y efímero, relacionado con ideas, códigos, aislamientos y otros elementos (Nogue y Romero, 2006).

Estos espacios adquieren significados y se configuran como espacios dinámicos en los que se entrelazan lo material y lo inmaterial, lo tangible y lo intangible, lo pasado y lo presente.

Por lo tanto, su análisis requiere considerar tanto los aspectos físicos como los simbólicos, así como la interacción entre los actores sociales y el espacio sagrado en su dimensión material y experiencial.

El análisis anterior resalta la importancia de considerar múltiples dimensiones al estudiar el fenómeno religioso/espiritual en relación con el espacio. Si bien la práctica material espacial proporciona un enfoque valioso, es fundamental comprender que la magnitud de este fenómeno va más allá de lo meramente tangible. Para ello, es necesario también explorar la dimensión de lo percibido y lo imaginado, pues es a través de la interacción de estos elementos que se construye y define el espacio sagrado.

En esta línea de pensamiento, el análisis espacial de lo sagrado/espiritual debe partir de la identificación de las prácticas sociales, tanto colectivas como individuales, que se relacionan "con el espacio" y "sobre el espacio" sagrado, una vez que se ha descubierto el motivo de su consagración. Las relaciones "con el espacio" se establecen entre la sociedad y los atributos inherentes al espacio sagrado. Aquí, las personas juegan un papel determinante al otorgar importancia y significado a ciertos lugares, convirtiéndolos en espacios representativos de su dimensión espiritual. Se produce, entonces, una relación de dependencia entre las personas y el espacio sagrado, donde se rescatan atributos simbólicos que les confieren relevancia. Asimismo, se hace imperativo que estos lugares tengan un significado profundo y significativo para las personas, ya que su valoración es intrínseca a la vivencia de lo espiritual por lo que están en un profundo proceso de reafirmación que fortalece los anclajes.

Por otra parte, las relaciones "en o sobre el espacio" se refieren a los flujos y manifestaciones que ocurren en torno al espacio sagrado, especialmente a partir de la hierofanía, la manifestación de lo sagrado en el espacio. Es relevante señalar que estas relaciones no presuponen una conexión directa con prácticas espirituales por parte de las personas involucradas en dichos flujos. En cambio, estos flujos pueden ser resultado de interacciones diversas, como la presencia de peregrinos, visitantes o actividades relacionadas con la vida cotidiana que acontecen en las cercanías del espacio sagrado.

Las dos relaciones anteriores son interdependientes, aunque son las relaciones con el espacio las que impulsan o inhiben las relaciones sobre el espacio. Un ejemplo claro de esta dinámica se encuentra en las peregrinaciones, que son viajes hacia lugares sagrados presentes en

muchas tradiciones religiosas. Durante este viaje, las personas se alejan de su vida cotidiana motivadas por diversos factores, siendo el encuentro con lo divino uno de los principales. Estas peregrinaciones se caracterizan por la realización de rituales y prácticas que complementan la experiencia sagrada (Turner y Turner, 1989; Esteve, 2002).

En este contexto, la relación con el espacio juega un papel fundamental, ya que es a través de la manifestación sagrada en el lugar (hierofanía o mito fundacional) que las personas se sienten impulsadas a dirigirse hacia ese sitio específico. Aunque en algunas circunstancias es posible establecer una conexión con las divinidades o creencias desde el lugar de origen debido a su omnipresencia, en muchas ocasiones, la experiencia de acercamiento y conexión espiritual requiere del desplazamiento físico al lugar sagrado.

Sin embargo, es importante destacar que existen situaciones en las que las personas o grupos se ven limitados en su capacidad de desplazarse, lo que les obliga a buscar otras formas de manifestar su devoción y establecer un vínculo con el centro de importancia espiritual a través de la construcción de lugares sagrados locales como capillas y pequeños altares. Por otro lado, las relaciones "sobre el espacio" se refieren a las interacciones que surgen durante el viaje hacia el lugar sagrado, las cuales abarcan aspectos económicos, políticos y culturales, entre otros. Por ejemplo, se generan vínculos comerciales en la cadena de suministro de servicios de hospedaje, alimentación y venta de objetos religiosos relacionados con la peregrinación.

El análisis del espacio geográfico en el contexto de fenómenos religiosos y espirituales no solo se limita a las interacciones horizontales entre individuos y grupos, sino que también implica considerar las relaciones verticales basadas en los vínculos sociales, sus jerarquías aparentes y las dinámicas de poder que emergen desde el mismo cuerpo humano (Kong, 2010; Mehyar, 2015). Estas relaciones verticales se extienden a nivel individual, familiar, comunal e institucional, y generan redes interconectadas entre estos distintos niveles sociales.

Es importante comprender cómo estas relaciones de proximidad entre los distintos grupos sociales pueden acercarlos o alejarlos, y cómo influyen en el desarrollo de ciertas prácticas religiosas o espirituales (Caballero, 2011). En este sentido, se establecen normas, reglas y sanciones que delinean los límites invisibles que efectivamente delimitan el territorio sagrado y, al mismo tiempo, hacen efectivo su contenido. Estas normas pueden estar vinculadas no

solo a restricciones impuestas directamente por la institución eclesiástica, sino también a las creencias y prácticas de los devotos, a la presencia de profesionales religiosos calificados y a las instituciones religiosas que se encuentran jerárquicamente subordinadas a distintos niveles de poder, ya sea local, regional, nacional o incluso global (Rosendahl y Lobato, 2006).

La relación entre las instituciones religiosas, como la Iglesia, y las personas que forman parte de una devoción a una imagen o símbolo puede variar desde ser benéfica y de apoyo mutuo hasta conflictiva debido a los diferentes intereses en juego. En algunos casos, las instituciones pueden aceptar y apoyar ciertos cultos y prácticas religiosas, lo que fortalece la relación entre ambas partes. Sin embargo, también puede haber situaciones en las que una institución rechace un culto aceptado por un grupo de personas, lo que da lugar a tensiones y conflictos entre ellas. A pesar de las prohibiciones, es común que los grupos continúen manifestando sus prácticas religiosas, lo que refleja la resistencia y la importancia de las experiencias religiosas individuales y colectivas más allá del control institucional.

El espacio sagrado, como un territorio demarcado controlado por una autoridad religiosa, se caracteriza por estructuras específicas de distribución espacial y gestión de lo sagrado, siendo estas establecidas y promovidas jerárquica y escalonadamente, desde la autoridad principal hasta sus representantes a niveles nacionales, regionales y estatales (Rosendahl y Lobato, 2006). Aunque la institución religiosa ejerce cierto poder en este ámbito, la construcción y fortalecimiento de la territorialidad religiosa proviene también de las experiencias religiosas tanto colectivas como individuales, lo que demuestra que la apropiación del espacio sagrado va más allá de la esfera institucional.

Es relevante destacar que, independientemente del poder que ostenten las instituciones religiosas, son las personas quienes construyen y expresan su fe de manera individual. A lo largo de la historia, hemos visto cómo ciertos elementos religiosos fueron prohibidos por la Iglesia Católica, como la iconografía alusiva a Cristo. No obstante, con el tiempo, estas imágenes se transformaron y se adaptaron para facilitar los procesos religiosos. Las personas hicieron suya la representación de Cristo, incorporando elementos que reflejaban su identidad, dando lugar a representaciones como los Cristos Negros (Rosas, 2016). Este proceso muestra cómo las personas reinterpretan y adecuan las creencias y prácticas religiosas para que se ajusten a sus necesidades e identidades culturales.

A medida que surgen más lugares sagrados y se adaptan a las demandas de la sociedad, se puede observar un fenómeno de desinstitucionalización de la religión (De la Torre, 2018). Esto implica un distanciamiento de las estructuras religiosas tradicionales y una mayor flexibilidad en la forma en que las personas viven y experimentan su espiritualidad.

Mehyar (2015) ve estas posiciones como una forma de manifestación política a partir de la sacralización de espacios. De este modo, la autora, con base en Lilly Kong, establece cuatro funciones políticas en la construcción del espacio sagrado: 1) una política de posición, que implica una conquista del espacio; 2) una política de exclusión, que refiere a la delimitación entre los que están adentro y los que están afuera (nosotros y el otro); 3) una política de propiedad, apropiada, poseída y desposeída; y 4) una política de exilio, que refiere a la pérdida o nostalgia por lo sagrado.

Por otra parte, aunque ya se ha dejado implícito en el apartado anterior, es necesario hacer una mención especial de las prácticas que realizan los creyentes en función de su fe y en torno a un espacio sagrado. De acuerdo con Roldán (2018), existen distintas practicas realizadas en torno a un espacio sagrado por parte de la sociedad, tanto aquellas que vienen desde el interior de cada uno a aquellas que se realizan de manera colectiva. Estas pueden clasificarse de distintas formas y hay desde aquellas que tienen que ver con la introspección como el ayuno, el peregrinaje, ascetismo, el celibato, la meditación; hasta algunas más extremas que tienen que ver con el fundamentalismo y la imposición de una idea como la mutilación, la flagelación, entre otras. Estas prácticas están en función de lo que estos grupos entienden como sagrado y las formas en que ello ha de vivirse, ya que el comportamiento religioso es culturalmente construido.

En cuanto al papel de los objetos, estos se entienden como un medio a partir del cual las sociedades llevan a cabo distintas prácticas y rituales, así como significados; Nugteren (2019) señala que éstos son transportadores de significado y respuesta de las personas a tales objetos, por lo que su estudio conlleva múltiples interpretaciones, especialmente cuando las personas y objetos se mueven de un contexto a otro. Del mismo modo, estos tienen un significado en función de tres aspectos fundamentales: el valor de uso a través de su efecto en el mundo (desde una función materialista, funcionalista o utilitaria); los significados y códigos que comunican desde un punto de vista simbólico; y sus asociaciones pasadas en función de su

significado histórico. El valor de los símbolos se analizará con mayor profundidad en el capítulo 3.

El análisis previo destaca la importancia de los métodos y técnicas utilizados para comprender el origen y significado de los lugares sagrados, así como las relaciones que generan en diferentes ámbitos de la vida cotidiana, tanto a nivel individual como colectivo. Diversas disciplinas han realizado esfuerzos por estudiar el fenómeno religioso desde una perspectiva espacial, lo que ha dado lugar a corrientes, conceptos, teorías e intersecciones que promueven nuevos enfoques en el análisis de este fenómeno.

Un ejemplo destacado en el contexto latinoamericano es el trabajo de Zeny Rosendahl, quien ha profundizado en diferentes estrategias para analizar la espiritualidad. Uno de los conceptos fundamentales que ha desarrollado es el de Hierópolis o Ciudad Sagrada, el cual se refiere a espacios cuya organización y configuración espacial están determinadas por lo sagrado. Esta noción pone de manifiesto la influencia y el papel que lo espiritual juega en la vida de algunas ciudades y cómo se refleja en su estructura y diseño urbano (Morales, 2014).

La autora reconoce que para que un espacio sagrado pueda ser considerado como Hieropolis debe de cumplir con seis características: 1) un orden espiritual marcado por la peregrinación al sitio donde se verifico la hierofanía; 2) las diferencias entre los tiempos (sagrado y común); 3) el costo de la distancia en relación con la fe: 4) itinerarios preestablecidos, repetitivos y/o cíclicos; 5) una organización espacial marcada desde el punto fijo o central que ocupa lo sagrado; y 6) un papel político que surge desde lo sagrado (Rosendahl, 2009).

Es importante destacar que estos principios no deben ser considerados como un modelo universal aplicable a todos los contextos religiosos, sino como una inspiración para entender parte del arreglo espacial que ocurre en ciertas festividades y prácticas religiosas.

Por otro lado, Mehyar (2015) realiza una propuesta de análisis espacial del fenómeno religioso desde la perspectiva de la Geografía. Él destaca la importancia de considerar al cuerpo humano como la fuente de origen del espacio sagrado, lo que implica entender cómo las dimensiones del espacio, sus propiedades y características, así como las dinámicas que ocurren en él, están relacionadas con el cuerpo humano y sus prácticas religiosas.

Tanto el enfoque de Rosendahl como el de Mehyar representan intentos por desarrollar modelos y esquemas que faciliten el estudio de las prácticas religiosas y la interacción entre lo sagrado y el espacio físico y social desde una perspectiva espacial.

En el caso del objeto de estudio de esta investigación, lo anterior indica que el análisis de la difusión espacial del fenómeno religioso requiere un esfuerzo considerable, ya que involucra la consideración de múltiples elementos. Estos elementos incluyen los espacios físicos en los que se desarrollan las prácticas religiosas, los distintos tiempos asociados a ellas, los actores involucrados, los procesos que se llevan a cabo, las consecuencias que surgen de dichas prácticas, las relaciones de poder que se establecen, los contextos socio-culturales en los que se enmarcan, las escalas de análisis aplicables e incluso las cuestiones de género y edad que influyen en la comprensión del fenómeno religioso.

Al estudiar la difusión espacial, es importante evitar la saturación de elementos, pero a la vez se deben tener en cuenta todos los aspectos mencionados previamente. Este enfoque requiere una perspectiva dinámica y crítica, ya que los procesos de difusión religiosa no pueden ser simplemente modelados, sino que varían significativamente en su transcurso histórico y espacial.

1.3. Trasnacionalismo y religiosidad popular.

A lo largo de la historia, las personas han sido impulsadas a desplazarse y, en este proceso, se han producido cambios tanto a nivel espacial como social. Estos desplazamientos se dan por diversas razones, que incluyen motivos económicos, académicos, políticos y recreativos. Cada desplazamiento presenta características únicas, como el número de personas involucradas, la distancia recorrida, las condiciones del viaje, la frecuencia e intensidad de los traslados, entre otros aspectos.

Al igual que en el estudio de la religión, el análisis de estos procesos de movilidad espacial es complejo y abre diversas áreas de investigación debido a las relaciones económicas, culturales, políticas y sociales que generan. Estas interacciones tienen un impacto que se percibe en diferentes niveles escalares, tanto a nivel internacional como en escalas más locales.

Uno de los procesos de movilidad espacial más significativos, debido a sus repercusiones y generación de interacciones, es la migración. Este tema ha sido objeto de interés en la Geografía desde hace más de un siglo, como lo demuestran los trabajos de autores como Carey (1858) y Ravenstein (1885), autores ya citados por sus aportaciones en la Teoría de la Difusión Espacial quienes, de forma paradójica, desarrollaron para este propósito cuestiones relativas a la migración humana.

En el contexto de los procesos migratorios, la religión desempeña un papel significativo tanto en la generación de flujos migratorios como en la adaptación y reproducción social de las personas que llegan a nuevos lugares. Ya sea en desplazamientos dentro de espacios que presentan cierta continuidad cultural o en contextos radicalmente diferentes al lugar de origen, la religión ha sido un factor que facilita la coexistencia y establece vínculos entre las sociedades locales e internacionales.

En el caso de la migración internacional, se intensifican las diferencias, a veces abismales, entre los espacios de origen y destino. En este sentido, la fe se convierte en un puente que permite la convivencia entre las sociedades en ambos lados de la frontera, articulando relaciones y fortaleciendo lazos en los ámbitos local e internacional.

El trasnacionalismo ha sido un enfoque teórico utilizado para comprender y explicar estas interacciones entre los migrantes y los espacios de origen y destino, considerando elementos tangibles e intangibles, como la religión. Este enfoque se refiere a los procesos socioespaciales que involucran las relaciones entre un lugar de origen y uno de destino en un contexto internaciona (Pardo, 2012: 46) motivados o acompañados por razones económicas, políticas, sociales u otros elementos como la religión y la nostalgia.

El trasnacionalismo religioso implica la continuidad y adaptación de prácticas religiosas en el contexto migratorio, así como la creación de vínculos transnacionales a través de redes y conexiones entre comunidades religiosas en los lugares de origen y destino. La religión se convierte en un recurso importante para los migrantes, ya que proporciona un sentido de identidad, comunidad y apoyo emocional en un entorno nuevo y desconocido. Además, la religión puede desempeñar un papel en la negociación de la integración de los migrantes en la sociedad receptora, ya sea a través de la participación en instituciones religiosas locales o

mediante la construcción de espacios sagrados que reflejen la diversidad cultural y religiosa de la comunidad migrante (Pardo, Op. Cit.).

El concepto de trasnacionalismo, acuñado por Randolph Bourne en 1916 y definido posteriormente por Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc en 1994 (Cloquell y Lacomba, 2016) se refiere al proceso mediante el cual los inmigrantes establecen y mantienen múltiples relaciones sociales que conectan sus sociedades de origen con las sociedades de asentamiento (Glick-Schiller Et. Al. 1995: 48) Este enfoque analiza los vínculos e interacciones que trascienden las fronteras de los estados-nación, generando una red compleja que no puede ser comprendida solo desde una perspectiva local, sino a través de la articulación de diferentes niveles escalares (Lindón, 2007; Vertovec, 2009).

Es importante destacar que cada migrante es un agente y un sujeto activo en estos procesos trasnacionales, ya que emprenden actividades y prácticas que tienen impacto en la vida de los países de origen y destino tanto a nivel espacial como social. La migración no se limita únicamente a la movilidad física de las personas, sino que involucra también la movilidad de ideas, creencias y valores que influyen en la configuración de las sociedades tanto en el lugar de origen como en el de destino (Dialogo Internacional Sobre la Migración, 2010), Desde esta perspectiva, el trasnacionalismo aborda la complejidad de los procesos migratorios y reconoce que los migrantes son actores activos que contribuyen a la construcción de identidades transnacionales y a la formación de redes sociales que atraviesan las fronteras. Esta interacción constante entre los lugares de origen y destino crea una dinámica de influencias recíprocas, donde las prácticas y experiencias de los migrantes enriquecen tanto a sus comunidades de origen como a las de acogida (Márquez, 2012).

Esta postura también replantea la forma en que se concibe el espacio geográfico, puesto que al igual que con lo que se ha explicado en el apartado 1.1 y el 1.2, más que analizarse desde una concepción isotrópica definida a partir de sus características físico-estructurales, el espacio que ha de analizarse es, por momentos, un umbral donde los límites político-administrativos se pierden dando paso a un tercer espacio[3] imaginario que se sostiene y

[3] La discusión en torno a lo que se considera como espacio trasnacional ha estado presente en distintas disciplinas y ha arrojado distintas maneras de interpretarlo. Para fines de esta investigación se emplean algunos conceptos vinculados al espacio trasnacional, aunque se destaca la importancia del concepto de "red trasnacional" planteado por Nina Glick-Schiller (1995); el de "circuitos trasnacionales" (Rouse, 1989); "campos

adjetiviza como trasnacional por las relaciones económicas, políticas, culturales y simbólicas que se presentan e interactúan en él sin un límite espacial claro (Lindón, 2007; Pardo, 2012).

El concepto de trasnacionalismo representa un quiebre en la concepción tradicional del Estado como un contenedor exclusivo de procesos sociales (Jiménez, 2010). En lugar de enfocarse en las fronteras nacionales, el trasnacionalismo plantea la existencia de un espacio trasnacional, en el cual se forjan y mantienen relaciones sociales complejas entre aquellos que migran y los que permanecen en su lugar de origen. Este espacio se caracteriza por la interacción de prácticas sociales, artefactos y sistemas simbólicos que trascienden las barreras geográficas y los límites de dos o más Estados-nación, sin constituir un nuevo Estado-nación en sí mismo (Pries, 2001: 18).

El trasnacionalismo conlleva una dinámica activa en la que se desdibujan las restricciones impuestas por la distancia y las legislaciones entre países. Asimismo, se destaca por la presencia de sistemas de lazos, interacciones, intercambios y movilidad frecuente y en tiempo real, impulsados por el avance tecnológico en el ámbito global.

Este fenómeno socio-espacial trasciende la concepción tradicional de las relaciones internacionales y redefine la manera en que las personas se relacionan con su lugar de origen y el lugar de destino. Implica una compleja red de conexiones que superan las fronteras estatales, promoviendo una interacción constante y significativa entre comunidades dispersas geográficamente. Esta interconexión no solo se limita al ámbito material, sino que también involucra aspectos simbólicos, valores culturales y creencias compartidas que atraviesan las distancias físicas y se mantienen vigentes en ambos extremos del trayecto migratorio. De esta forma, el trasnacionalismo se convierte en un fenómeno de múltiples dimensiones que trasciende las divisiones geográficas y las concepciones clásicas de pertenencia a una sola nación.

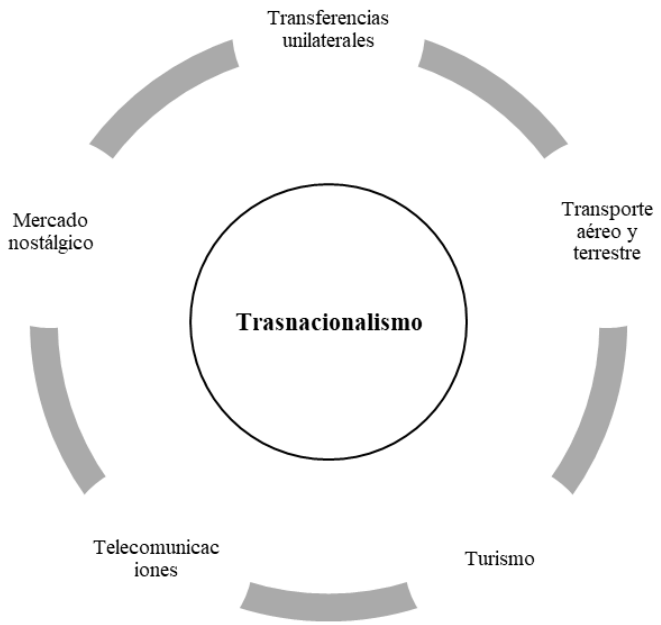
Esta perspectiva revela la existencia de espacios transfronterizos en los cuales se desarrollan una variedad de procesos económicos, sociales, políticos, culturales y simbólicos que reflejan las realidades sociales tanto antiguas como nuevas. Estos espacios actúan como enlaces y puntos de anclaje en una extensa red de interacciones, tanto en términos de los impactos

sociales trasnacionales (Hirai, 2009) y el de "espacios sociales trasnacionales" como puntos de apoyo para entender lo anterior.

generados por los migrantes en el lugar de destino, como en las interacciones que mantienen con sus lugares de origen.

Además de los ejemplos más comunes, como el envío de remesas o el intercambio de bienes materiales relacionados con la nostalgia del mercado, se ha destacado un fenómeno más reciente que evidencia la complejidad de esta relación transfronteriza. Se trata del papel del internet, los medios de comunicación y el transporte global en la generación de una comunidad imaginaria transnacional (Jiménez, 2010). Estas herramientas tecnológicas promueven la inmediatez de las relaciones y, por lo tanto, generan múltiples efectos perceptibles a nivel espacial. Se crea así un espacio virtual que adquiere una materialización concreta debido a que las personas que interactúan están conectadas en diferentes puntos de la red trasnacional (Figura 1.13).

Figura 1.13. Elementos identificables en procesos trasnacionales.



Fuente: elaborado con base en Márquez, 2012.

El trasnacionalismo y los elementos que lo componen permiten abordar el fenómeno migratorio desde diversas perspectivas espaciales[4]. Para su estudio, se recurre a conceptos y enfoques cognitivos que explican cómo las personas se apropian y desarrollan sus actividades en ambos lados de la frontera. Estos enfoques ofrecen opciones para comprender y explicar la estructura general de los circuitos o redes trasnacionales, que se caracterizan por el flujo constante de bienes materiales y simbólicos que promueven la reconstrucción del sentido de comunidad y el espacio social (Hirai, 2009).

El enfoque del trasnacionalismo, al destacar su naturaleza espacial, surge como una respuesta a las limitaciones que presentaban los planteamientos demográficos y geográficos anteriores, los cuales abordaban el fenómeno migratorio de manera restrictiva y centrada en análisis locales (Lindón, 2007). A su vez, el trasnacionalismo ofrece una alternativa a los enfoques bilocales tradicionales que se utilizaban para comprender los procesos en diferentes espacios. En esta perspectiva, se propone de manera coherente una forma de articular escalas y comprender los procesos que se desarrollan en dicha articulación.

El enfoque del trasnacionalismo permite comprender las causas y consecuencias de la emigración e inmigración tanto en los lugares de origen como en los lugares de destino. Además, analiza cómo se generan arreglos, transformaciones y efectos espaciales a través de las interacciones entre estos espacios. Por ejemplo, el traslado de objetos e ideas, el envío de remesas y la difusión de imágenes religiosas son impulsados por los migrantes y sus familias en distintos momentos de su movimiento.

Los lugares de donde provienen los migrantes experimentan transformaciones antes y después de que estos se desplacen hacia sus destinos. Asimismo, los lugares donde hacen escala durante el trayecto también experimentan cambios, al igual que los lugares receptores de los migrantes. Estas transformaciones pueden ser tanto de índole estructural como simbólica y experiencial, y afectan la forma en que los migrantes se relacionan con la población local y entre ellos mismos. Los paisajes, escenarios y lugares se ven influenciados y modificados por los migrantes a través de su origen étnico, idioma, costumbres y

[4] Hay distintas expresiones o concepciones del espacio que tratan de exaltar alguno de los atributos que existen o se le atribuyen al trasnacionalismo; espacialidades, geograficidad (Lindón, 2007); territorialidad(es), entre otras.

tradiciones. Estos elementos no solo son reproducidos, sino que también son resignificados por los migrantes, generando así nuevas formas de expresión y adaptación en los espacios de destino (Hirai, 2009).

Si bien las relaciones a gran escala tales como los movimientos de remesas o flujos migratorios son un tema importante y están presentes en la agenda cotidiana de distintas disciplinas, el foco de interés en esta parte de la investigación -sin obviar lo anterior- está en analizar los componentes sociales que integran a las comunidades trasnacionales y la forma en que estos construyen su identidad a partir de la intersección de unidades espaciales y de un motivo de anclaje, ya que a partir de esto se explica cómo los migrantes se adaptan, adaptan el espacio y establecen relaciones multiescalares que inciden en la vida en ambos lados de la frontera.

En este sentido, al ser el espacio una construcción social se hace énfasis en la necesidad de comprender la estructura u organización interna de los grupos de migrantes y la relación que estos sostienen con otras instituciones en su intento por mantener sus lazos con su lugar de origen. En un juego de escalas, además de comprender la articulación de contextos desde la horizontalidad, es indispensable realizar un análisis de lo que sucede verticalmente; desde el sujeto, pasando por la familia, la comunidad y las instituciones que interactúan en la red o circuito trasnacional.

El enfoque del trasnacionalismo reconoce la existencia de grupos y prácticas trasnacionales que se caracterizan por sus vínculos, conexiones y procesos de formación, así como por su capacidad de mantenerse unidos en el tiempo (Vertovec, 2009). Estos grupos trasnacionales suelen estar compuestos por actores sociales no estatales, como empresas, organizaciones no gubernamentales, comunidades diaspóricas y grupos religiosos, entre otros, que comparten intereses comunes. Estos actores establecen vínculos sostenidos y realizan intercambios continuos con otros actores que permanecen en el lugar de origen de los primeros. Es importante tener en cuenta que el trasnacionalismo abarca tanto a las personas que se desplazan como a las que permanecen en su país de origen.

En este contexto, se reconoce la importancia de las familias de los migrantes que permanecen en el país de origen en la toma de decisiones migratorias. Las decisiones sobre la migración suelen ser resultado de procesos colectivos y familiares, en los cuales las familias

desempeñan un papel central. Las familias pueden influir en las decisiones de migración, brindar apoyo emocional y financiero a los migrantes, y mantener lazos estrechos a través de diferentes formas de comunicación. De esta manera, las familias y los lazos familiares desempeñan un papel significativo en el contexto del trasnacionalismo y en la forma en que se configuran los flujos migratorios (Brah, 1996).

Las comunidades migrantes se agrupan en función de elementos que se relacionan con su realidad y que les resultan más afines, más allá de su herencia común o de patrones culturales similares. Estos grupos son considerados como parte de espacios sociales trasnacionales, y su cohesión se basa en recursos compartidos y en la extensión de sus redes. Según Faist (2000) y Cloquell y Lacomba (2016), existen tres tipos de grupos trasnacionales:

1. Grupos de parentesco trasnacional: Estos grupos se fundamentan en la reciprocidad y se caracterizan por mantener normas sociales de equivalencia y el control de grupos más pequeños. La relación entre sus miembros se basa en lazos familiares y en el intercambio constante de recursos.

2. Circuitos trasnacionales: Estos grupos se caracterizan por el intercambio motivado por el circuito social al que pertenecen sus miembros. Estos circuitos pueden estar relacionados con actividades laborales, comerciales o profesionales, y promueven la cooperación y el intercambio en función de los intereses compartidos.

3. Comunidades trasnacionales: Estas comunidades se vinculan a través de la solidaridad y movilizan representaciones colectivas basadas en símbolos como la religión, la nacionalidad o la etnicidad. Estos grupos mantienen una identidad compartida y promueven la conexión emocional y cultural entre sus miembros.

Cada uno de estos grupos trasnacionales establece relaciones que abarcan desde su contexto inmediato hasta un nivel más amplio, vinculando tanto el lugar de origen como el lugar de destino de los migrantes. Estas relaciones pueden ser entendidas tanto a nivel colectivo como a nivel individual, y generan experiencias trasnacionales diversas. Los antecedentes y experiencias de los migrantes, como su situación de parentesco, edad, género, afinidad religiosa o convicción política condicionarán su participación en las actividades de los grupos en los que se insertan y en otras prácticas trasnacionales.

Es importante reconocer que el fenómeno del trasnacionalismo es un proceso dinámico que está intrínsecamente vinculado al espacio y al tiempo. Esto implica entender cómo se desarrollan las comunidades trasnacionales y el impacto que tienen en el espacio. Por ejemplo, se pueden analizar las formas en que los miembros de la primera generación de migrantes y sus hijos perciben y participan en el espacio trasnacional. Los hijos de los migrantes, nacidos en un umbral o intersección entre las costumbres de sus antepasados y las de la sociedad receptora, experimentan una mezcla de tradiciones y valores que influyen en su relación con el espacio trasnacional (Hirai, 2012).

Es importante destacar que las prácticas y relaciones en los grupos trasnacionales varían según la edad y generación de sus miembros. Como se mencionó anteriormente, las experiencias de los migrantes de primera generación difieren de las de aquellos que llegan más tarde e, incluso, de las experiencias de sus descendientes, quienes están expuestos a otras costumbres y tradiciones que influyen en su proceso de inserción en la comunidad y en sus relaciones con el lugar de origen de sus padres (Brah, 1996).

La construcción del sentido de pertenencia en los grupos trasnacionales es un proceso individual y social que se basa en factores de identidad compartida, como la nacionalidad, el idioma, la edad y la afinidad religiosa. Estos elementos influyen en la forma en que los migrantes se identifican y se sienten parte de la comunidad trasnacional. Además, es importante considerar cómo la sociedad receptora se apropia y transforma el espacio donde los migrantes desarrollan sus prácticas una vez que llegan a su destino.

El proceso de reproducción cultural de tradiciones y modos de vida en los grupos trasnacionales es fundamental en cada contexto. Este proceso comienza en el lugar de origen de los migrantes y continúa una vez que el grupo se establece en el lugar de destino, experimentando transformaciones que pueden ser sutiles o abruptas, dependiendo de la experiencia del grupo. Estas transformaciones resaltarán los atributos propios de su identidad colectiva. Es importante comprender que la forma en que los grupos de migrantes se relacionan y se agrupan no implica una pérdida de los lazos sociales y culturales con el lugar de origen en favor de una asimilación gradual a la cultura dominante. Por el contrario, se trata de una forma de establecer conexiones tanto dentro como fuera de los grupos y sus

lugares de origen, enlazándolos de diferentes maneras (Faist, 2000; Cloquell y Lacomba 2016),

La identidad y el sentido de pertenencia desempeñan un papel crucial en la formación de estos grupos. Si bien el factor del origen común con otros migrantes es importante en su agrupamiento, como en el caso de los grupos de parentesco trasnacional (que puede observarse en comunidades reflejo existentes entre México y Estados Unidos, por ejemplo), los migrantes también buscan otros elementos que les permitan afirmar de manera más auténtica su identidad, creencias y formas de pensar. Al hacerlo, encuentran motivos para socializar con otros a través de significados compartidos que fortalecen su sentido de pertenencia y enriquecen su experiencia migratoria (Brah, *Op. Cit.*).

Es importante destacar que la existencia de diferencias entre los grupos trasnacionales no implica una exacerbación de estas, una fragmentación o la ausencia de patrones comunes que puedan generar identificación entre los migrantes, independientemente del grupo al que se acerquen. Más bien, a medida que se profundiza en el análisis, se pueden observar diferencias en aspectos como la relación con el lugar de origen, la organización interna y el desarrollo de actividades comunes en fechas específicas, lo que puede generar mayor o menor afinidad hacia ciertos sectores de la población.

Cada grupo trasnacional desarrolla formas particulares de reproducción social que se adaptan y promueven interacciones que acercan a los países receptores con los de origen, incluso haciendo uso de avances en tecnologías de comunicación y transporte. Esto acorta las distancias y permite una incorporación simultánea en ambos extremos.

Estas formas de reproducción social se comprenden como prácticas sociales colectivas en un contexto trasnacional, a través de las cuales los migrantes se apropian de espacios y generan relaciones que los conectan con su lugar de origen, a la vez que entrelazan aspectos tanto colectivos como individuales, materiales y simbólicos.

Promovidas por las comunidades trasnacionales, las prácticas gravitan en torno a un punto o razón de anclaje para el que los migrantes son selectivos, ya que este les debe de permitir ir y venir dependiendo de una variedad de condiciones, o desarrollarse de manera diferente a través de ciclos de vida o procesos de asentamiento (Vertovec, 2009).

Los motivos de anclaje y de reproducción remiten generalmente a objetos materiales cargados de algún simbolismo que despiertan en los migrantes recuerdos que evocan a sus familias y su lugar de origen a la vez que crean un vínculo o puente simbólico entre el lugar de destino en Estados Unidos y el lugar de origen en México de los migrantes mediante a partir del cual se constituye la comunidad trasnacional (Boruchoff, 1999).

Estos símbolos son el puente que permite explicar las prácticas espaciales del espacio vivido, experimentado e imaginado explicadas en el subcapítulo anterior. El imaginario social de los migrantes opera sobre el espacio físico a donde estos llegan a través de la intervención de símbolos que son traídos por ellos (Hirai, 2012). Dichos símbolos se mueven con y para los migrantes y sus familias en lo que se puede considerar como "remesas socioculturales" (Rivera, 2004) tales como imágenes, amuletos, canciones, narraciones, entre otros; no solo elementos tangibles, sino bienes simbólicos.

Los migrantes organizados en torno a comunidades o grupos generan un imaginario colectivo dominante al modificar el espacio físico donde se asientan, incorporando en él distintos símbolos cargados de significados de manera temporal, como una alfombra o adorno; o de manera permanente, como un mural.

Es en este rubro donde se inserta la religión como medio de anclaje de las relaciones trasnacionales, ya que los migrantes generalmente usan símbolos religiosos como imágenes, reliquias o amuletos dotados de una carga religiosa/espiritual en la apropiación de espacios y para mantener los vínculos con los lugares de origen. Como señala Renee de la Torre (2018), estos símbolos están dotados de historia, de identidad y sentido, por lo que son apreciados como referencias simbólicas con la capacidad de ser el centro de los flujos que se tejen alrededor de los grupos de migrantes.

La religiosidad en el contexto trasnacional es un mecanismo a partir del cual se generan espacios de socialización donde se intersectan personas de distintas generaciones e historias de vida; así como instituciones, actores religiosos y prácticas que generan relaciones multiescalares (Rivera, 2006).

En el contexto de la migración hacia Estados Unidos desde países de origen latinoamericano (de origen mexico-centroamericano principalmente), es común ver que los migrantes

importen y traten de replicar con los medios con los que cuentan fiestas y tradiciones mediante los cuales establecen vínculos de continuidad y pertenencia con sus comunidades de origen. Para ello hacen uso de imágenes, amuletos y otros elementos que en muchas ocasiones están relacionados con imágenes religiosas tales como santos, cristos, vírgenes u otros cultos cuyo origen puede rastrearse en su cultura local, su pertenencia regional o nacional, o al imaginario que ellos generan en su historia de vida al migrar.

Como manifiesta Renee de la Torre (2018), las prácticas religiosas, vinculadas especialmente con la tradición católica popular que cargan históricamente los migrantes de origen latinoamericano, es relevante para estos grupos dado que son un medio a partir del que ellos objetivan valores, temores, incertidumbres que los acompañan en su historia de vida. Al migrar, los grupos y comunidades emplean a la religión y sus símbolos para organizarse, situarse y resignificarse; como un punto de anclaje de movilidad y permanencia, de identidad, de relaciones y de referencias que promueven la apropiación de espacios a partir de la nostalgia y que son parte del sistema religioso a partir del cual toman decisiones.

Los migrantes importan estos elementos para establecer lazos y expresar su identidad haciendo uso de los elementos que tienen a su disposición, tratando de replicar de la manera más fiel lo que acontece en sus lugares de origen. Para ello también promueven el intercambio de remesas religiosas o remesas socioculturales (Hirai, 2012), tanto para el financiamiento de las festividades como para la circulación de bienes a partir de los que extienden su fe en su lugar de origen y a los lugares a donde llegan. Ello se hace generalmente de manera cíclica en paralelo a lo que ocurre del otro lado de la frontera por lo que se mantiene y se acrecienta el circuito de relaciones trasnacionales (De La Torre y Levitt, 2017). Sin embargo, es claro que la aparente falta de elementos accesibles con los que realizar sus fiestas y los propios ritmos de vida propios de los lugares a donde llegan lo que obliga a que sus tradiciones tengan que ajustarse y cambiar con el transcurrir del tiempo.

Esto ocurre también con las imágenes y símbolos que se mueven con ellos. Los santos, vírgenes y cristos u otras imágenes cumplen con un papel importante en términos de la identidad de los grupos. Estas imágenes se mantienen intactas por el simbolismo que tienen para la población en ambos lados de la frontera y son especialmente importantes para los migrantes en su proceso de asimilación y adaptación.

Al migrar y al anclarse las personas realizan una difusión de sus creencias y tradiciones ya que ello es una de las formas de interacción social que tienen para enfrentarse a los cambios socioculturales y económicos a los que se enfrentan (Odgers, 2008). Los migrantes llevan consigo la devoción a santos patronos quienes, a su vez, son resignificados a fin de que respondan a las necesidades de los grupos trasnacionales al tiempo que dan sentido a los lugares a donde estos llegan. Estas imágenes además de ser consideradas milagrosas cargan consigo la nostalgia del lugar de origen y son por tanto un puente que sirve para mantener contacto con el *terruño* más allá de la distancia impuesta por un mundo fragmentado en distintas unidades espaciales (Hirai, 2009).

Las comunidades usan a estas figuras como medio para la construcción de los anclajes de su memoria identitaria y los instalan en sus casas, en muros, en las iglesias, en altares y, en ocasiones, los dinamizan al trasladarlos en procesiones que les permiten unirse como comunidad con los que generan experiencias que les permiten arraigarse a lugares donde se establece el punto de reencuentro con sus connacionales y anclaje de su memoria identitaria con el lugar de origen (De La Torre, 2018).

Estas figuras son reconocidas en el imaginario como Santos Patronos Migrantes, imágenes que emigran al nuevo país acompañando a los migrantes, quienes les confieren la energía que requieren para cruzar en un contexto complicado donde han de sortear conflictos emocionales, económicos, políticos y culturales antes, durante y después de iniciar su recorrido (Levitt y Glick Schiller, 2004).

Olga Odgers (2007) señala que estas figuras fuertemente vinculadas con el ámbito local es lo que permite articular distintos espacios para los migrantes; es su marcada relación con el lugar de origen lo que permite esa movilidad escalar de relaciones espaciales impulsada por los migrantes. La autora manifiesta algunas características que se atribuyen a estas imágenes, tales como: a) la posibilidad de recrear sentidos de comunión entre los que circulan y los que permanecen a partir de prácticas simultaneas “aquí” y allá”; b) la capacidad de permitir los vínculos entre lugares, pero a la vez ser una herramienta para conquistar espacios en los lugares de destino; c) la capacidad de articular y dar sentido a los niveles escalares y capas en lo local, lo trasnacional y lo global; y d) la capacidad de que las imágenes puedan

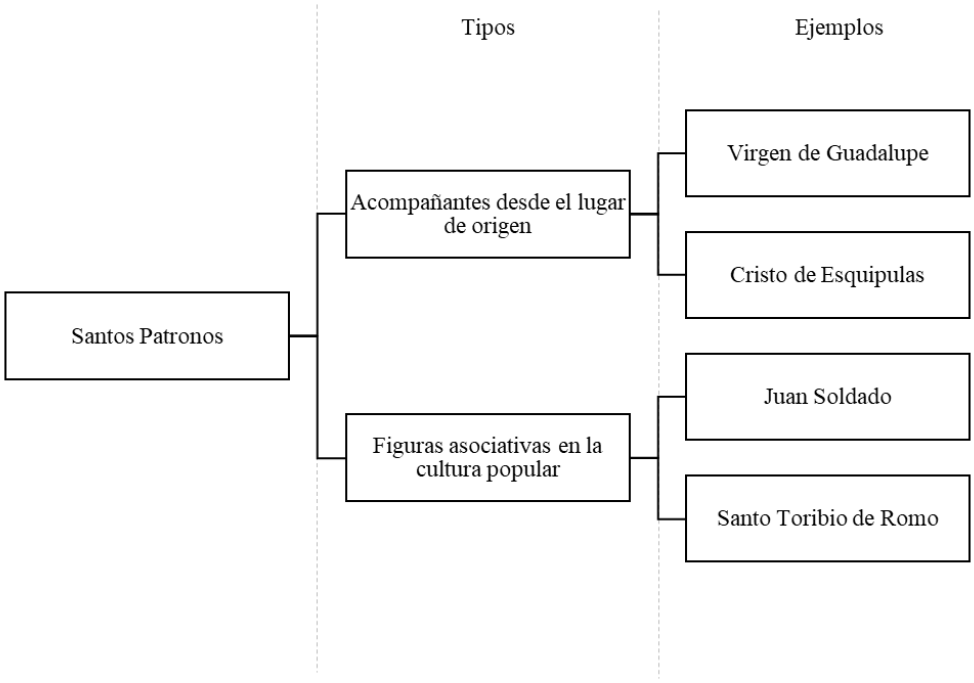
materializarse en distintos espacios, especialmente en santuarios considerados como "milagrosos" donde se situaran faros o anclajes en el territorio de circulación.

Si bien, los santos patronos migrantes son emblemas identificadores de grupos particulares en las escalas local y regional, se "desterritoralizan" sin perder su capacidad de representar lo local; y mediante su traslado revitalizan vínculos al mismo tiempo que permiten construir otros a partir de los cuales se desarrollarán prácticas y se conquistarán nuevos espacios al fungir estos como marcadores territoriales, promoviendo paulatinamente la difusión de los cultos con algunas variaciones en el proceso y la generación de redes que amplían los espacios de circulación o la red trasnacional (Odgers, 2007; De La Torre y Levitt, 2017).

Por la naturaleza de estas imágenes, existen algunas cuyo origen indudablemente corresponde con el lugar de origen de los migrantes, siendo estás el Santo Patrono del poblado o alguna otra figura religiosa que sea representativa de la identidad de estos grupos como es el caso de la Virgen de Guadalupe para los grupos de origen mexicano; la Virgen de la Soledad para grupos mexicanos, pero de origen oaxaqueño; o el Señor de Esquipulas, patrono de los católicos de origen centroamericano.

Por otro lado, es posible encontrar imágenes que más que asociarse a un contexto localista, sean asociados expresamente al ámbito migratorio y se les atribuyan propiedades características de este proceso tal como el auxilio y la guía para llegar al destino, especialmente dadas las dificultades y peligros que enfrentan las personas en su desplazamiento a su lugar de destino en el contexto de la migración desde México y Centroamérica a Estados Unidos, así como la obtención de documentos migratorios como la visa o la residencia (Alarcón y Cárdenas, 2013), como es el caso de Santo Toribio de Romo y Juan Soldado, figuras que bien pueden ser parte reconocida institucionalmente por la Iglesia o bien, ser figuras propias de la religiosidad popular las cuales en algunas ocasiones pasan a ser reconocidas formalmente dentro del santoral católico (Figura 1.14).

Figura 1.14. División de los Santos Patronos Migrantes.



Fuente: elaborado con base en Odgers, 2008; Alarcón y Cárdenas, 2013.

Las figuras al migrar adquieren atributos que, aunado a la nostalgia, las vuelven más significativas para los distintos grupos. Esto se destaca particularmente en aquellas imágenes como los Cristos y las Vírgenes migrantes, quienes siguen el camino de sus hijos en su transitar a Estados Unidos, no los abandonan y están con ellos en ese proceso de adaptación (De La Torre y Levitt, 2017).

Como se mencionó en párrafos anteriores, estas imágenes al relocalizarse y desterritorializarse, se resignifican o resimbolizan como emblemas de distinción cultural (Odgers, 2008), con los cuales adquieren otros atributos que las diferencian dentro de los grupos migrantes que llegan y se organizan alrededor de éstas. Esto ocurre particularmente cuando la población que llega es grande y se distribuye en distintos territorios. Los distintos grados de proximidad espacial permitirán o no a las personas buscar grupos que les sean más afines a la vez que ello promoverá distintos escenarios de difusión religiosa.

Este aparente recambio o adecuación de los cultos responde la o las necesidades de que los Santos se parezcan más a los seres humanos o respondan a las necesidades actuales de la sociedad, especialmente de los grupos de migrantes. “Necesitamos santos modernos, santos del siglo XXI con una espiritualidad insertada en nuestro tiempo… santos sociables, abiertos, normales, amigos, alegres, compañeros” señalaba el Papa Francisco en la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro (Ceriani, 2013).

El empleo de la religión y los símbolos como lo son los Santo Patronos Migrantes son los medios de anclaje a partir de los cuales se desarrollar distintas prácticas y relaciones tejidas por los migrantes y sus comunidades de origen. Aunque son claras las virtudes que ello trae consigo, es necesario poner en evidencia los claroscuros que también genera, puesto que también han sido motivo de conflicto entre distintos grupos.

De La Torre (2018) refuerza la idea anterior con algunos ejemplos como lo son las réplicas que son llevadas por los migrantes hacia Estados Unidos. Estás tienen un significado especial para los migrantes por la carga simbólica que tiene al provenir del lugar de origen y los obstáculos que tuvo que lidiar para llegar hasta ellos. Ello genera discusiones entre los que se quedan y los que se van en el reconocimiento de cual es más valiosa; o bien, entre los grupos que llegan y traen sus propias réplicas.

La presencia de estas imágenes permite distintas interacciones sociales, comerciales, culturales y políticas en los espacios de acogida, los de origen y el circuito que se construye entre estos. Asimismo, las prácticas que ello genera hermanan a las personas de distintos orígenes y de distintos grupos generacionales, por lo que es de esperar que estas cambien con el transcurso del tiempo sin perder su esencia.

De igual modo, es necesario destacar las relaciones de movimiento que generan los migrantes a partir de su organización en torno a un ámbito religioso. Las conexiones que establecen promueven una idea de sistema religioso con elementos espaciales, temporales, afectivos, institucionales y organizativos que le caracterizan por su multisitualidad y son, a la vez, medios para el intercambio social, político, económico y cultural entre sociedades que enriquece la experiencia en ambas localizaciones, tanto de manera tangible como en el plano intangible a partir de las remesas socioculturales que se exacerban a través de las telecomunicaciones.

1.4. Antecedentes investigativos.

Como se ha mencionado a lo largo de este capítulo, numerosos trabajos que dan cuenta de alguno de los ejes conductores de esta investigación se han escrito desde, por lo menos, mediados del siglo XIX, sean estos de corte más generalizado o con temáticas más próximas a este trabajo de investigación. De manera sintética, algunos de los más significativos para este proyecto se han citado en páginas anteriores, aunque es claro que no son los únicos desde los que esta investigación ha de nutrirse en la conducción de este.

Es por lo anterior que en este apartado se hace un desglose de la bibliografía especializada que existe en torno a los tópicos que rigen este proyecto investigativo mediante los que se reconocen tendencias investigativas y aportaciones en la materia. Para ello, se realizó un análisis bibliométrico de cada una de las líneas de investigación que competen a este proyecto a partir de una minería de datos con la paquetería *Bibliometrix* (Aria y Cuccurullo, 2017)[5] del software especializado *R*. Las fuentes usadas provinieron de artículos indexados en las bases de datos de la Web of Science, Scielo, Redalyc, Biblioteca Digital de la UNAM y Scopus aunque en su mayor parte se usó la información de la primer fuente.

Con base en la información anterior se obtuvo un panorama general respecto a los autores más significativos en la materia, líneas temáticas de trabajo, procedencia geográfica de los artículos y afiliación institucional, así como distintas redes que dan cuenta distintos parámetros. Con esta información se elaboró el diagnóstico de las tendencias investigativas dentro de los siguientes apartados temáticos: Difusión Espacial, Espacialidad de la Religión, Trasnacionalismo y el Cristo Negro de Esquipulas.

I. Difusión espacial.

Como se mencionó en el apartado 1.1 de la investigación, existen documentos que explican procesos de difusión espacial desde mediados del siglo XIX. Desde entonces, distintos estudios se han desarrollado en áreas de investigación correspondientes tanto a ciencias

[5] Para más información, véase "https://bibliometrix.org/About.html"

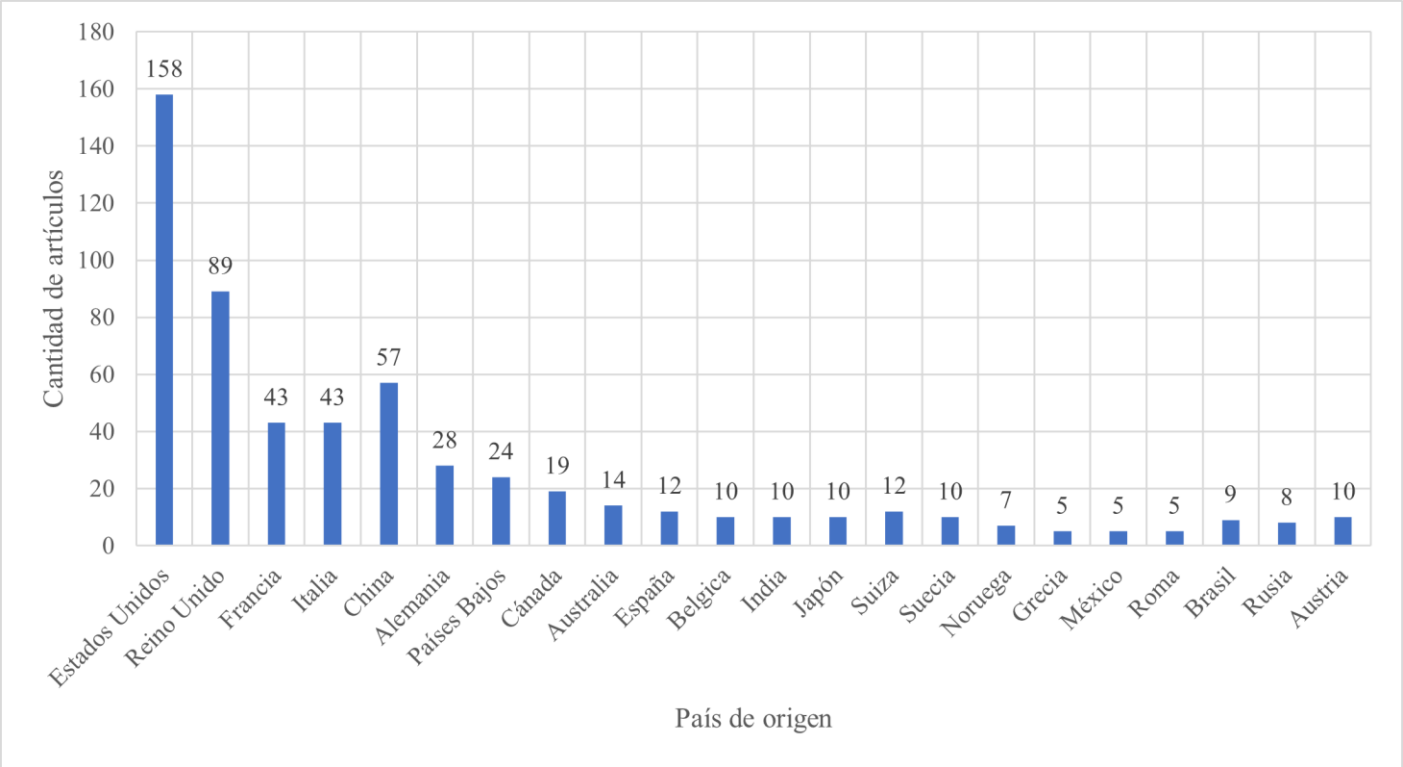
sociales como en ciencias exactas tal como lo evidencia Kumar (2015:23) aunque la mayor diversidad de líneas temáticas en los proyectos se sitúa a partir de la década de 1960.

Para lograr un acercamiento a las líneas de investigación que se han trabajado en torno a la difusión espacial, en la minería de datos se realizó una búsqueda en la *web of science* con las palabras clave "difusión", "diseminación", "expansión", "propagación" y "extensión"; tanto en inglés como en español. Para lograr mayor precisión en la búsqueda se usaron algunos candados como la correlación con trabajos de corte más próximos a la Geografía y la búsqueda de autores con algún tipo de relación a T. Hägerstrand, E. Rogers, G. Tarde y L. Brown, investigadores que, de alguna manera u otra, fueron trascendentes en el desarrollo teórico de este postulado.

Asimismo, se usaron otros argumentos tales como que estos fueran próximos a ciencias sociales, excluyendo a su vez aquellos que referían a trabajos de ciencias duras como la física, las ciencias médicas y biológicas, o que aludieran a otro tipo de procesos ajenos a lo planteado en el subcapítulo concerniente a difusión espacial. Con base en esta búsqueda y depuración de información se obtuvo una muestra de 1011 trabajos, de los cuales un 90% estaban escritos en inglés y 321 (31.75%) provenían de alguna de las ramas de la Geografía.

A partir de esta primera selección se hizo otra depuración de artículos mediante los que se seleccionaron 588 artículos que se consideró guardaban cierta afinidad al tema de esta investigación, siendo la mayor parte de ellos procedentes de países de habla inglesa (42%), Estados Unidos con 26.8% y Reino Unido con 15.1%. Asimismo, se destaca que esa búsqueda se encontraron pocos trabajos de países hispanoparlantes siendo España y México los que mayor número de documentos se han generado con 12 y 5 respectivamente (Figura 1.15).

Figura 1.15. Procedencia de las referencias concernientes a difusión espacial, 1900-2020



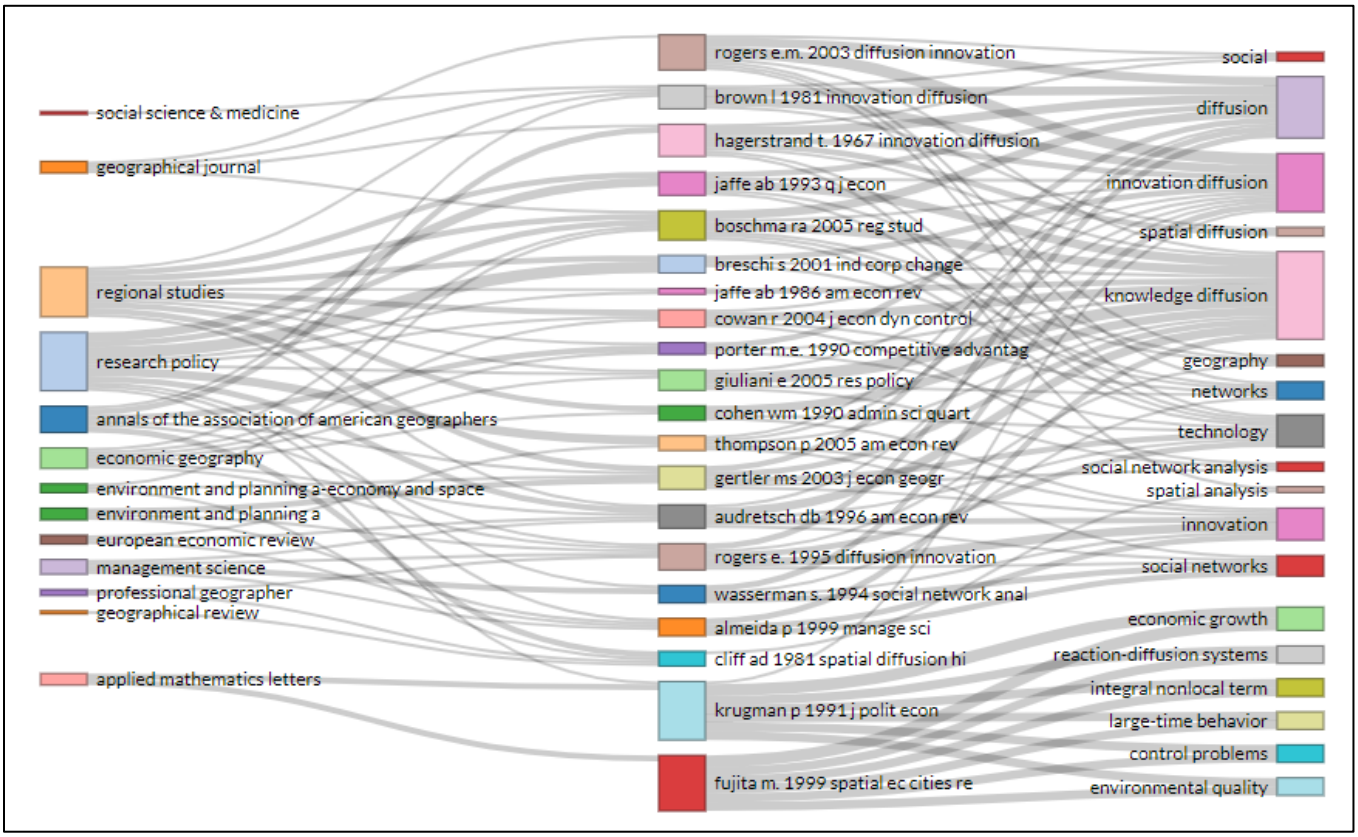
Fuente: elaborado con base en Web Of Science, 2020.

Por otra parte, como puede verse en la Figura 1.16 los trabajos realizados se desarrollan en distintas áreas temáticas, donde se destacan artículos en revistas especializadas de Geografía, especialmente dentro del ámbito de competencia de la Geografía Económica como en la Geographical Journal y Annals Of The Association Of American Geographers.

Además de la Geografía, se encontraron trabajos en líneas temáticas correspondientes a estudios regionales, medio ambiente y planeación, administración, ciencia política, ciencias sociales y matemáticas aplicadas. De igual forma en los trabajos encontrados se pudieron observar algunas de las palabras clave al momento de su indexación. En dichas palabras es notorio el vínculo con algún sinónimo de la palabra difusión o que represente algún tipo de movimiento o interconexión. Entre las palabras encontradas las que más destacan son difusión, difusión espacial, difusión de las innovaciones, difusión del conocimiento, redes,

tecnología, entre otras; siendo autores señalados con anterioridad como Rogers, Hägerstrand y Brown algunos de los más significativos en este rubro.

Figura 1.16. Árbol relacional de la difusión espacial, WoSc, 2020.



Fuente: elaborado con base en Web Of Science, 2020.

Al hacer un desglose más particular en la estructura semántica de los trabajos, las palabras que más se repiten dentro de la red conceptual están vinculadas a algún sinónimo de difusión y sus respectivas acepciones al espacio y a la Geografía como puede observarse en la Figura 1.17. La palabra que tuvo mayor frecuencia fue Geografía, seguida de la palabra redes y algunas más que se relacionan con ella como tecnología. Entre las palabras que aparecen con mayor frecuencia destacan aquellas que tienen vínculos conceptuales alusivos al movimiento como pueden ser las palabras extensión, propagación, dinámica, patrones y flujos. Estas palabras suelen ser acompañadas de otras vinculadas al ámbito económico como empresas, industria y mercado; o al ámbito socio-político como guerra, desarrollo, conflicto, historia, políticas, entre otros. Caben destacar los puentes que unen a las palabras asociativas entre

movilidad y proceso en una relación causa-efecto como pueden ser influencia, patrones, comportamiento, modelo, entre otras.

Figura 1.17. Nube de palabras de las investigaciones sobre difusión espacial.

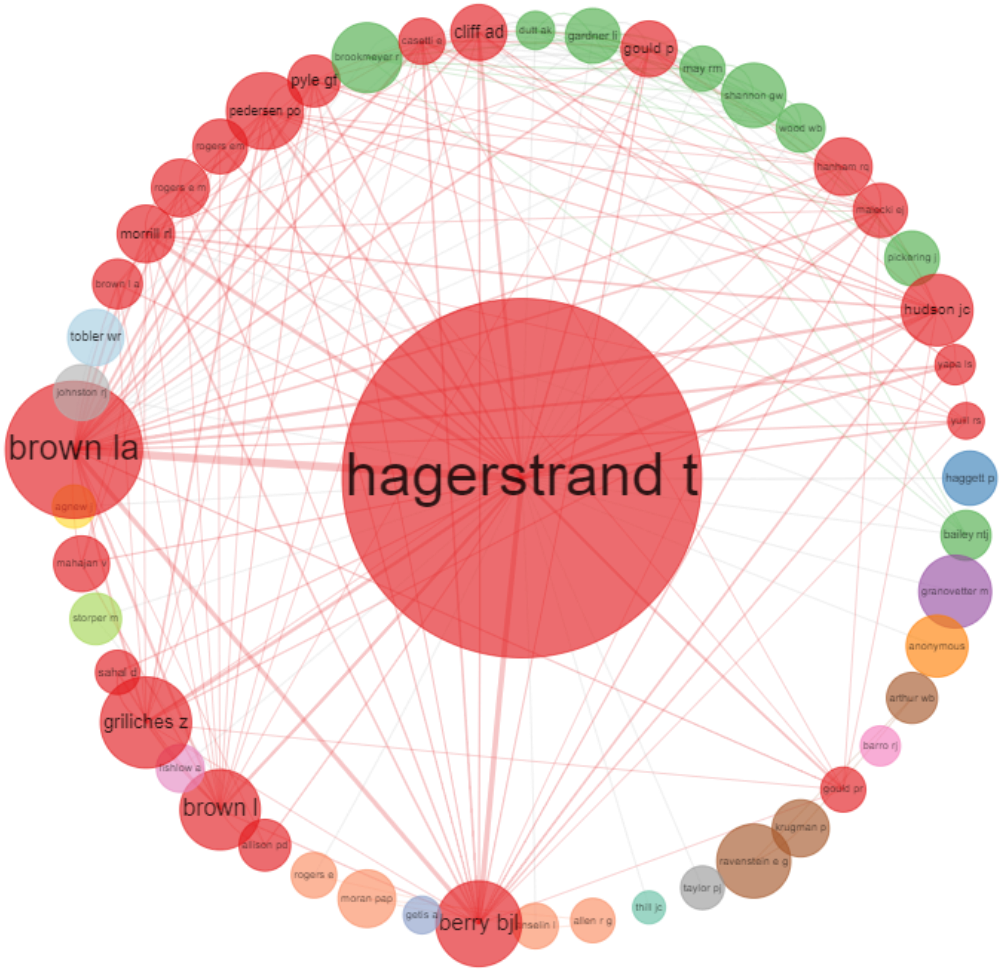


Fuente: elaborado con base en Web Of Science, 2020.

Para hacer un análisis de los autores, se realizó un análisis de redes como puede observarse en la Figura 1.18, a partir del que se obtuvieron las siguientes métricas. Dentro de los autores que más citaciones tienen se encuentran T. Hägerstrand con 45 citas, cuya explicación radica en sus aportes en el desarrollo de la teoría con sus trabajos clásicos en Suecia; Lawrence Brown, con 42 citaciones; y E. Rogers con 16 referencias citadas a su nombre, especialmente destacándose la presencia de este último por su labor en el desarrollo de la teoría de la Difusión de las Innovaciones. Asimismo, se destaca la presencia de otros autores que han trabajado directamente con la Teoría de la Difusión Espacial como P. Hagget y A. Cliff.

En las métricas se hizo un cálculo de centralidad por intermediación[6] para saber cuál había sido el autor que ha fungido de puente entre más autores o trabajos alusivos a la difusión espacial. Como se había visto anteriormente, nuevamente el autor más significativo fue T. Hägerstrand, quien fungió como puente en una gran parte de los trabajos; seguido, aunque de lejos, de otros autores como Brown, Rogers y Cliff.

Figura 1.18. Red de citaciones de la teoría de la difusión espacial.



Fuente: elaborado con base en Web Of Science, 2020; Scoupus, 2020.

[6] Medida de centralidad en una red que cuantifica la frecuencia o el número de veces en la que un nodo funge como un puente entre otros dos nodos (Freeman, 2004).

Dentro de esta visualización pudo constatarse que existe una marcada relación de citaciones entre los autores con mayor grado de centralidad, aunque estos no pertenezcan a áreas del conocimiento del todo afines como es el caso de E. Rogers. Esto puede interpretarse como que los autores tienden, por una parte, a buscar las fuentes más antiguas para el desarrollo de sus proyectos; mientras que, por otro lado, se destaca que las ideas sobre difusión tienden a estar conectadas, aunque el desarrollo de las teorías o interpretaciones que cada uno expresa difieran en su nombre y formas de explicación.

Llama la atención que, en este rubro, autores como Ravenstein tengan pocas citaciones o que factor de intermediación sea bajo. Sin embargo, como puede verse en la red su trabajo si ha tenido relación con los trabajos más significativos. Tanto Hägerstrand como Gould citan en sus trabajos a E. Ravenstein y, por lo menos, otros cincos autores más entre los que destacan Tobler y Granovetter.

II. Espacialidad de la Religión.

Tal como se señaló en el apartado anterior, en el *data mining* se realizó una búsqueda en inglés y en español con las palabras referentes a la espacialidad de la religión exploradas en el apartado 1.2, para ello se usaron como palabras clave “religión”, “religiosidad”, “espiritualidad”, “espacio sagrado”, y “lugar sagrado”. Posteriormente se refinó la búsqueda usando como criterios áreas de conocimiento como Geografía, Antropología, Historia, Sociología y otras ciencias sociales.

De igual manera, se hizo una depuración de fuentes, excluyendo aquellas procedentes de las áreas físico-matemáticas, médico-biológicas, Ciencias de la Tierra como Geofísica y Geología, entre otras. Por último, se pusieron algunos candados más para asegurar que algunos autores como Mircea Eliade, Lilly Kong y Zeny Rosendahl estuvieran presentes y así asegurar un mínimo de relaciones entre autores.

Una vez hecha esta limpieza de datos se obtuvo una muestra de 589 trabajos, de los cuales un 53.1% correspondía a estudios teológicos o sobre religión expresamente, seguidos de 28.5% de proyectos procedentes de la Historia, Estudios Multidisciplinarios en Humanidades

con 11.5% y solo un 9.1% del campo de la Geografía (54 trabajos); siendo la mayor parte artículos con 66.5% de los trabajos.

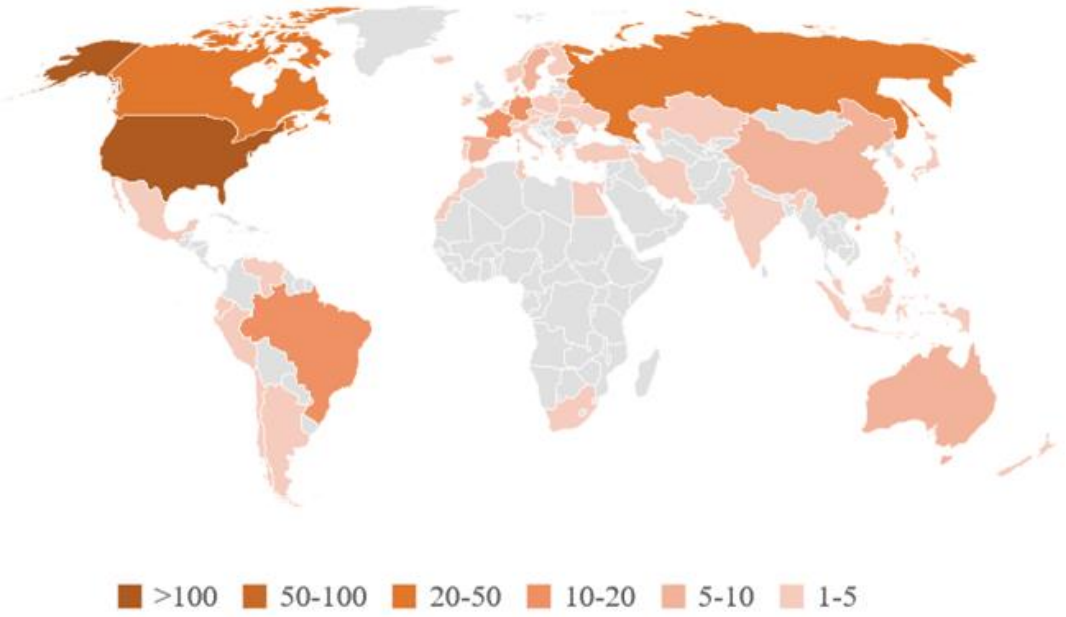
En cuanto a la procedencia de los trabajos, hay un notable predominio de universidades anglosajonas con las Universidades de Oxford, Londres y la Universidad de California como las que más trabajos han arrojado con 14, 11 y 10 respectivamente, aunque no muy de lejos están la Russian Academy o Sciences y la National University of Singapore con 9 y 7 trabajos cada una.

El predominio las investigaciones procedentes de países anglosajones se evidencia en el número de trabajos localizados por país, siendo Estados Unidos e Inglaterra quienes en conjunto representan el 43% de todas las producciones en la materia de la muestra obtenida (Figura 1.19). De igual manera, los trabajos escritos en inglés representan un 82.5% del total de producciones localizadas, seguidas muy por debajo por el ruso (4.2), el francés y el alemán con 3.2% cada uno.

Las producciones escritas en español representaron el 2.7% del total (16 trabajos), de los cuales 2 trabajos fueron escritos en México, 7 en España, 4 en Chile, y con 1 se encuentran Argentina, Venezuela, Perú, Ecuador. En el caso del portugués, las publicaciones escritas en ese idioma representaron el 1.8% (11 trabajos), de las cuales 10 fueron escritas en Brasil, lo que muestra la importancia que ha tenido este país en la producción de material referente a la espacialidad de la religión como se verá más adelante.

Por otra parte, las revistas o fuentes desde donde se han generado los trabajos varían considerablemente, siendo un total de 378 publicaciones las que han contribuido en la temática de la espacialidad de la religión. De ellas, 358 tienen entre 1 y 5 textos referentes a esta temática y quince publicaciones tienen entre 5 y 10. De las cinco primeras, la que más artículos tuvo fue Material Religion con 18 textos, seguido por otras revistas como Studies In Religion And The Arts y Journal Of The American Academy Of Religion.

Figura 1.19. Cantidad de trabajos escritos sobre espacialidad de la religión por país.



Fuente: elaborado con base en Web Of Science, 2020.

Las 16 revistas especializadas en Geografía existentes en la base de datos aportaron 32 trabajos del total, representando el 8.9% del total de las fuentes consultadas. De ellas, la mayor parte tienen como idioma principal el inglés, destacándose publicaciones como Social & Cultural Geography, Political Geography, Geoforum y Progress In Human Geography (Cuadro 1.1).

Cuatro son las revistas cuyo idioma principal es una lengua romance las que aparecen en la lista, dos brasileñas (Atelie Geografico y Geograficidade) y una española (Cuadernos de Geografía) y una venezolana (Revista Geográfica Venezolana), representando el 1.1% de las publicaciones hechas en la materia.

Cuadro 1.1. Aportes de revistas especializadas en Geografía sobre la espacialidad de la religión.

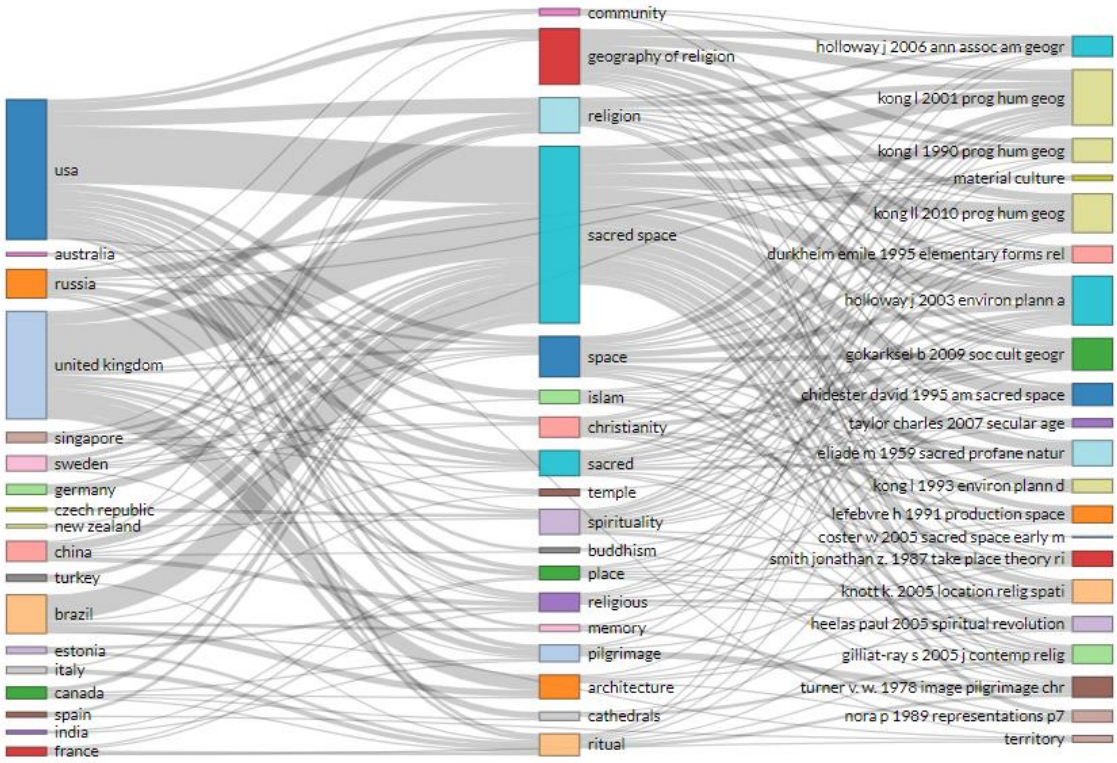
Fuente	Número de trabajos	Idioma
Social & Cultural Geography	7	Inglés
Political Geography	4	Inglés
Geoforum	3	Inglés
Progress In Human Geography	3	Inglés
Geographical Review	2	Inglés
Journal Of Cultural Geography	2	Inglés
Professional Geographer	2	Inglés
Annals Of The American Association Of Geographers	1	Inglés
Atelie Geografico	1	Portugués
Cadernos De Geografia	1	Español
Cultural Geographies	1	Inglés
Eurasian Geography And Economics	1	Inglés
Geograficidade	1	Portugués
Revista Geográfica Venezolana	1	Español
Southeastern Geographer	1	Inglés
Transactions Of The Institute Of British Geographers	1	Inglés

Fuente: elaborado con base en Web Of Science, 2020.

En cuanto las líneas temáticas de investigación, tal como puede observarse en la Figura 1.20, existen distintas líneas de investigación que ahondan en algún tema en concreto, principalmente el espacio sagrado y su concepción. Otras líneas abordadas estaban asociadas a características o atributos del espacio como la Geografía de la Religión y el lugar sagrado. También hacen énfasis en algunas de las religiones con mayor número de fieles como el Cristianismo, el Islam o el Budismo.

Existe de igual manera interés en reconocer la constitución misma de los espacios en sus atributos tangibles e intangibles como puede apreciarse en la arquitectura, los templos y catedrales erigidos por los habitantes; o las prácticas sociales colectivas manifestadas en las formas de organización de la o las comunidades, los rituales y el peregrinaje; entre otros elementos.

Figura 1.20. Líneas temáticas de interés de los estudios sobre espacialidad de la



Fuente: elaborado con base en Web Of Science, 2020; Scopus, 2020.

Lo anterior también se corrobora al hacer un recuento de las palabras que más se repiten en los títulos y abstract de las obras consultadas, donde se destacan palabras que corresponden con el campo semántico dela religión tales como lugares (espacio, medio, sitio, nombres de ciudades, entre otros), arquitectura (templos, ciudades, iglesias, casa), prácticas sociales individuales o colectivas (ritual, culto, peregrinaje, identidad), entre otros que emanan de las creencias y estructura propia de la fe (religión, ateísmo, espiritualidad…) (Figura 1.21)

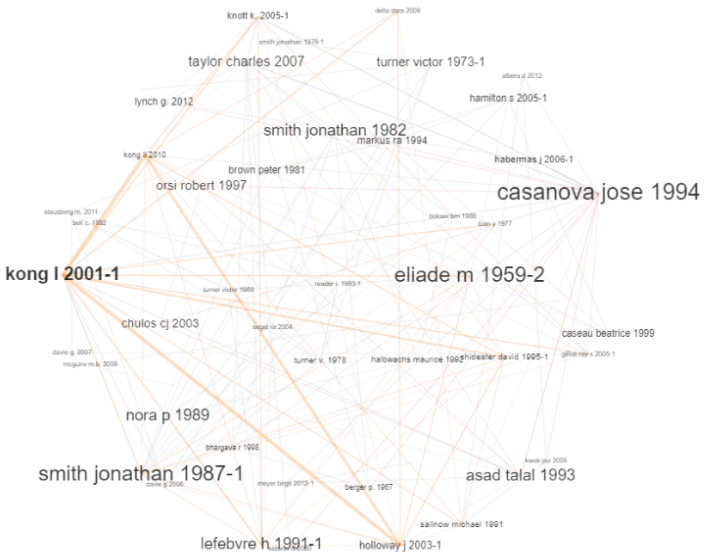
Figura 1.21. Nube de palabras sobre espacialidad de la religión.



Fuente: elaborado con base en Web of Science, 2020.

Como se pudo observar en la Figura 1.22, la mayoría de los trabajos provienen del continente americano y están unidos a algunas palabras clave como son “espacio sagrado”, “religión” y “Geografía de la Religión”. Estas son el puente que conecta a los autores de la Figura 1.22, donde se muestra que la mayoría de los autores citados en esta obra están de alguna u otra manera relacionados siendo Lily Kong la representante más importante en el ámbito.

Figura 1.22. Espacialidad de la religión. Red de autores.



Fuente: elaborado con base en Web of Science, 2020.

El análisis de redes que se realizó permitió reconocer que en el rubro la autora más influyente fue Lily Kong con 91 citaciones, lo cual también evidencia su importancia para entender los procesos en los que se desarrolla la espacialización de la religión. Posterior a ella se halla Mircea Eliade, autor trascendente en la comprensión de lo sagrado y, por consiguiente, de las distintas maneras en que esto se puede manifestar e interpretar (Cuadro 1.2).

Otro autor importante en este rubro fue Julian Holloway, especialmente por su obra Make-Believe: Spiritual Practice, Embodiment, and Sacred Space (*Op. Cit.*, 2003). Este autor ha cobrado notoriedad por explorar el papel de las nuevas espiritualidades en la vida cotidiana de las personas y como ello se manifiesta en el espacio de múltiples maneras, fuera de la clásica dualidad sagrado-profano promulgado institucionalmente por la sociedad como puede manifestarse en actos como la meditación.

Cuadro 1.2. Espacialidad de la religión: número de citas por autor.

N°	Autor	Número de citas
1	Kong, L.	91
2	Eliade, M.	88
3	Holloway, J.	40
4	Foucault, M.	31
5	Smith, J.	27
6	Dumezil, G.	26
7	Knott, K.	24
8	Lefebvre, H.	24
9	Chidester, D.	23
10	Gilliat, R.	23
11	Rosendahl, Z.	23
12	Papantoniou, G.	22
13	Pew Research Center	20
14	Biblia	19
15	Coster, W.	19
16	Davie, G.	19
17	Durkheim, E.	17
18	Binladen, O.	16
19	Coleman, S.	16
20	Bourdieu, P.	15

Fuente: elaborado con base en Web Of Sciences, 2020.

El cuarto autor por número de citaciones fue Michael Foucault (2013), especialmente por su obra "Religión and Culture", un puente importante dentro de la cultura contemporánea respecto al papel que juega la religión en ámbitos como la sexualidad y la política. Al igual que con Foucault, otros autores que han contribuido fuera de la esfera geográfica son Pierre Bourdeau y Emile Durkheim (1912), importantes en los estudios sobre religión en las ciencias sociales.

Otro autor importante en la era contemporánea de la Geografía ha sido H. Lefebvre, dado que su obra ha impactado al entendimiento del espacio y el papel que tiene el ser humano en su apropiación y construcción. Como se señaló en el apartado 1.2 de este capítulo, H. Lefebvre también ha sido un autor trascendente en las formas en que se entiende la religiosidad en el espacio. En el caso particular de esta búsqueda, sus obras han sido citadas un total de 24 veces, especialmente por "La Producción del Espacio" (*Op. Cit*, 1974).

Zeny Rosendahl es la única autora latinoamericana en este rubro, con 23 citaciones. Esto responde principalmente a su labor investigativa en la materia como ya se ha evidenciado en párrafos anteriores. Además de autores individuales, también hay algunos trabajos que se han hecho por instituciones, como es el caso del Pew Research Center de Estados Unidos; o referencias a libros sagrados como la Biblia.

III. Trasnacionalismo en Estados Unidos y el Señor de Esquipulas.

Para el caso de este apartado se buscaron solamente aquellos trabajos que trataran sobre prácticas trasnacionales en Estados Unidos, específicamente en el Estado de California, aunque se incluyeron otros territorios estadounidenses, ello con la finalidad de hallar una relación con este proyecto de investigación.

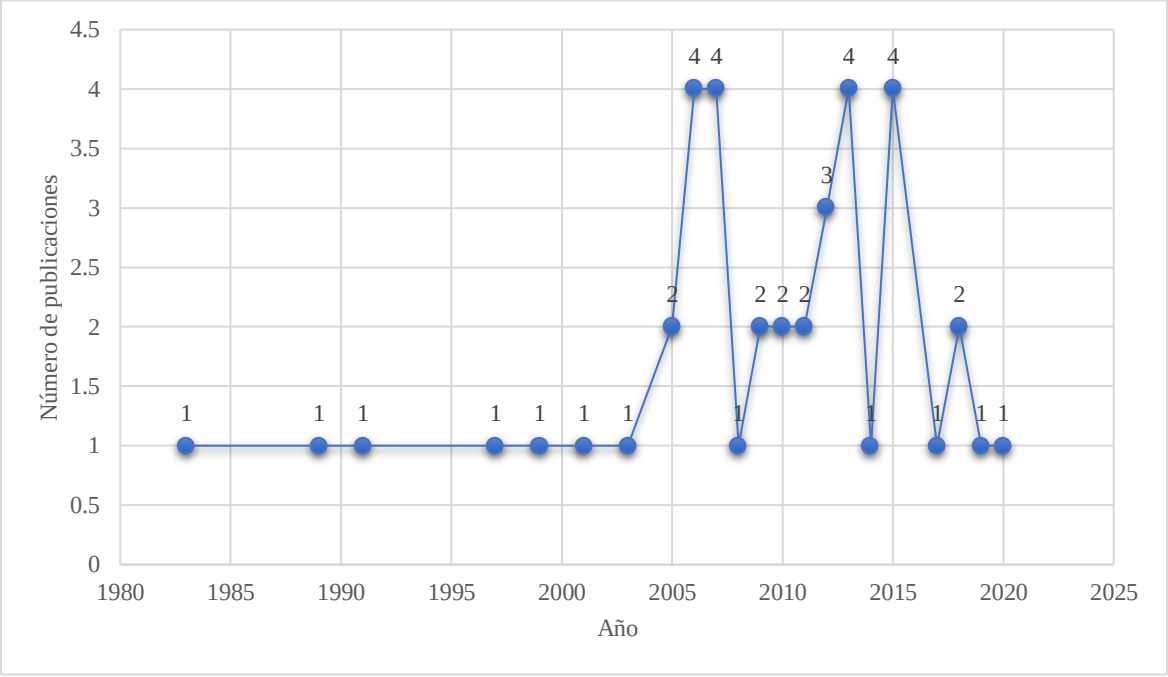
En dicha búsqueda se usaron palabras clave como "trasnacional", "trasnacionalismo", "migración" y "diáspora" para tener una mayor aproximación al fenómeno de estudio. También se usaron como candados palabras asociadas al espacio delimitado "California", "Estados Unidos", "México", "Centroamérica", "Guatemala" y "Latinoamérica"; así como otras relativas a las prácticas de la sociedad como "movilidad", "costumbres", "identidad";

y algunas más para hacer una conexión con la religión y los santos patronos como “santo patrono”, “catolicismo”, “santos”, entre otras.

Los resultados arrojaron un numero considerablemente menor a los otros dos apartados, puesto que se seleccionaron 41 textos de fuentes como sciELO, Redalyc, Scopus y Web Of Science. A diferencia de las búsquedas anteriores, la mayoría de los textos se encontraba fuera de la base de datos de esta última fuente.

De esta búsqueda, un 29.2% de los textos provenía de la Demografía (12 trabajos), un 22% de la Sociología (9 trabajos) y un 19.5% de la Antropología (8 trabajos). De los 41 textos, ninguno provenía de la Geografía o de alguna revista especializada en esta disciplina, por lo que ello representa un área de oportunidad para los especialistas en esta materia. Por otra parte, la mayoría de los artículos aparecen entre el 2005 y el 2015, aunque el registro más antiguo en este rubro data de 1983 (Figura 1.23).

Figura 1.23. Número de publicaciones por año.

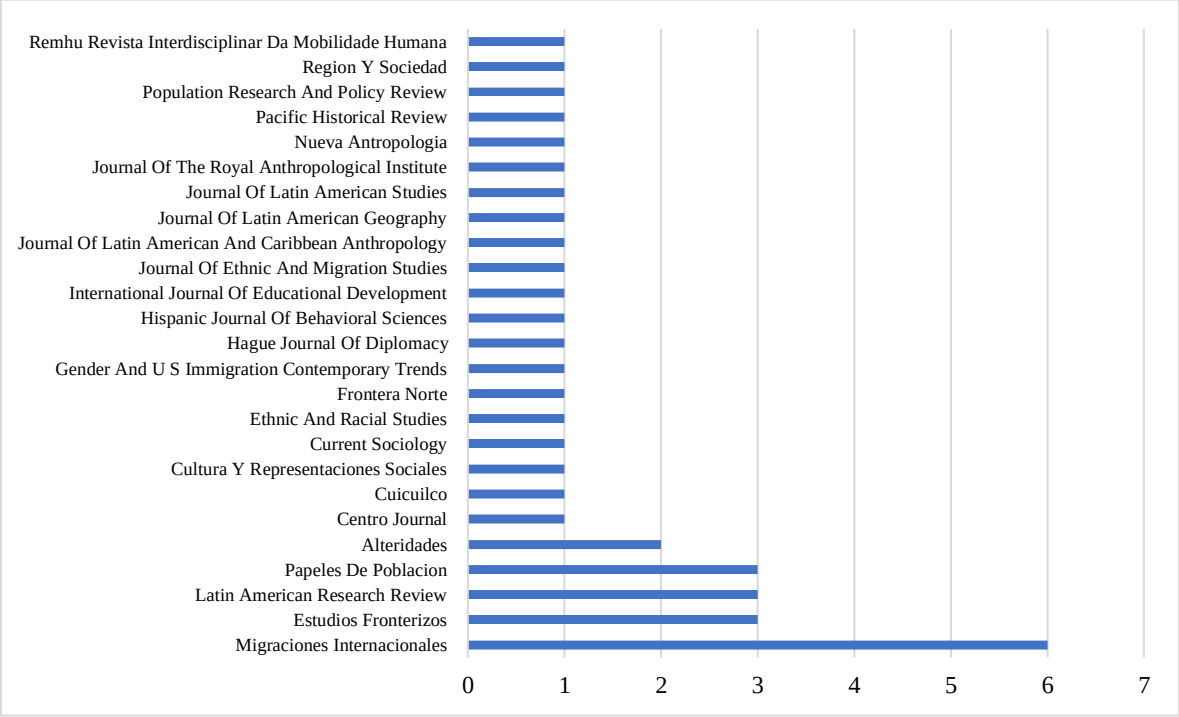


Fuente: elaborado con base en sciELO, Redalyc, Scopus y Web Of Science, 2020.

De estos trabajos, un 85% resulto estar publicado en forma de artículo. En cuanto a la autoría, esta estuvo repartida en 25 autores, siendo Olga Odgers con 3 artículos la autora con mayor número de trabajos. Con dos trabajos están Reneé De La Torre, Shinji Hirai y P. Levitt. En cuanto a la procedencia de los trabajos, 20 provenían de Estados Unidos, 18 de México y uno de Dinamarca.

Con respecto a las fuentes de procedencia de los textos consultados, la fuente con mayor número de publicaciones fue Migraciones internacionales con 6 (15%), seguida por la Latin American Research Review, Papeles de Población y Estudios Fronterizos con 3 cada una. La revista Alteridades contó con 2 artículos mientras que 20 revistas solo tuvieron 1 (Figura 1.24).

Figura 1.24. Fuentes de procedencia sobre trasnacionalismo.



Fuente: elaborado con base en sciELO, Redalyc, Scopus y Web Of Science, 2020.

Como se pudo ver en la figura anterior, existen fuentes tanto en inglés como en español, repartidas en un 56% y 44% respectivamente, siendo el Colegio de la Frontera Norte y la universidad de California la que más artículos aportan con 5 cada una. Con tres publicaciones aparecen el Centro De Investigaciones Y Estudios Superiores En Antropología Social, la Universidad Autónoma Metropolitana, la University Of California Los Angeles y el University Of Southern California. Todas ellas representan el 53.4% de las instituciones participantes, siendo la Copenhagen Business School la única que no pertenece a Estados Unidos o México.

En cuanto a las palabras en las que se hace mayor énfasis, destacan aquellas que tienen que ver con la migración y sus distintas acepciones, así como aquellas que tienen que ver como movimiento e interrelación como “redes” o “globalización”, así como distintos elementos relacionados a la cultura y las prácticas que desarrollan las personas (Figura 1.25).

Figura 1.25. Nube de palabras en los trabajos sobre trasnacionalismo.



Fuente: elaborado con base en sciELO, Redalyc, Scopus y Web Of Science, 2020.

Por último, se destacan los trabajos relacionados al Señor de Esquipulas realizados en el contexto de la migración hacia Estados Unidos. En este rubro se destaca la labor realizada por Rosas para identificar los trabajos que han abordado el culto a esta imagen en sus trabajos de 2016 y 2018.

En los trabajos se destaca la recopilación de la historia a esta imagen hecha por autores como García (1954) y López (2010) y Horst (2010) donde se explica el origen del culto y su desarrollo en distintas etapas históricas, haciendo énfasis en el desarrollo propio de la Ciudad de Esquipulas y el papel que ha jugado la imagen en la vida social del pueblo guatemalteco.

De igual manera, se destacan los trabajos realizados por Carlos Navarrete Cáceres (1999, 2007, 2010, 2013), investigador emérito del Instituto de Antropología de la UNAM cuyos esfuerzos han girado en torno al impacto que ha tenido el culto en la sociedad y su expansión por el continente americano. Él es el investigador más importante en torno a la figura del Señor de Esquipulas dado el número de publicaciones y el impacto que estas han tenido siendo sus publicaciones consultadas continuamente en los análisis académicos y periodísticos de esta imagen.

Otros trabajos que se han encargado de hacer un análisis espacial de esta imagen son los impulsados desde el Colegio de Geografía por Rosas bajo la tutela de Propin con las tesis de investigación hechas en 2016 y 2018; y dos artículos en 2017 y 2022. En ellos se destaca la importancia que ha tenido el Cristo de Esquipulas para el desarrollo económico de la ciudad homónima debido al turismo religioso; la distribución espacial del culto a su imagen y las interrelaciones que tiene con otros Cristos Negros; las prácticas sociales colectivas que se realizan en torno a su imagen; y el impacto que ha tenido para las comunidades migrantes localizadas en Estados Unidos.

En cuanto a su impacto en territorio estadounidense, son pocos los trabajos que se han realizado para explicar algún proceso relativo al culto al Señor de Esquipulas en Estados Unidos. En este rubro destacan los trabajos de Carillo (1999), Hagan (2008), Segura (2010), Erquicia, Herrera y Effenberger (2013) y Castillo (2013), en su mayor parte dando una breve explicación del impacto de esta imagen a la vida de los migrantes y los habitantes residentes en distintas ciudades californianas.

Más recientemente, autores de universidad estadounidense se han interesado en el tema, como puede apreciarse en el libro de Sullivan (2016), donde existe un esfuerzo por hacer un análisis de la historia de esta imagen y su vínculo con Guatemala.

Capítulo 2. Contexto espacio-temporal de la difusión del culto al Cristo Negro de Esquipulas en California.

El capítulo que se presenta a continuación profundiza en los orígenes del culto al Señor de Esquipulas en el Estado de California examinando una serie de acontecimientos históricos y fuentes estadísticas. El capítulo está estructurado en tres secciones temáticas. En la primera sección, se exploran los procesos que han dado forma al desarrollo del culto al Cristo Negro en el Estado de California a lo largo de diferentes períodos de tiempo y contextos espaciales. Esto incluye el origen de la devoción en Guatemala, el crecimiento gradual del catolicismo en Estados Unidos, la configuración territorial del "Golden State" y el papel desempeñado por los migrantes latinos que han contribuido a la diversidad cultural en California y a la proliferación de diversas creencias, incluyendo la devoción al Señor de Esquipulas.

La segunda sección realiza una revisión del estado actual del catolicismo a nivel mundial y su relevancia en el contexto estadounidense. Se presentan datos que ilustran la distribución geográfica de los católicos y las diferencias sociodemográficas entre ellos. Esta sección contextualiza la importancia y la posición del catolicismo dentro del paisaje religioso estadounidense. La tercera y última sección de este bloque ofrece un análisis detallado de los católicos en California, centrándose especialmente en aquellos de origen hispanoamericano y su dinámica sociocultural vinculada a su religiosidad popular.

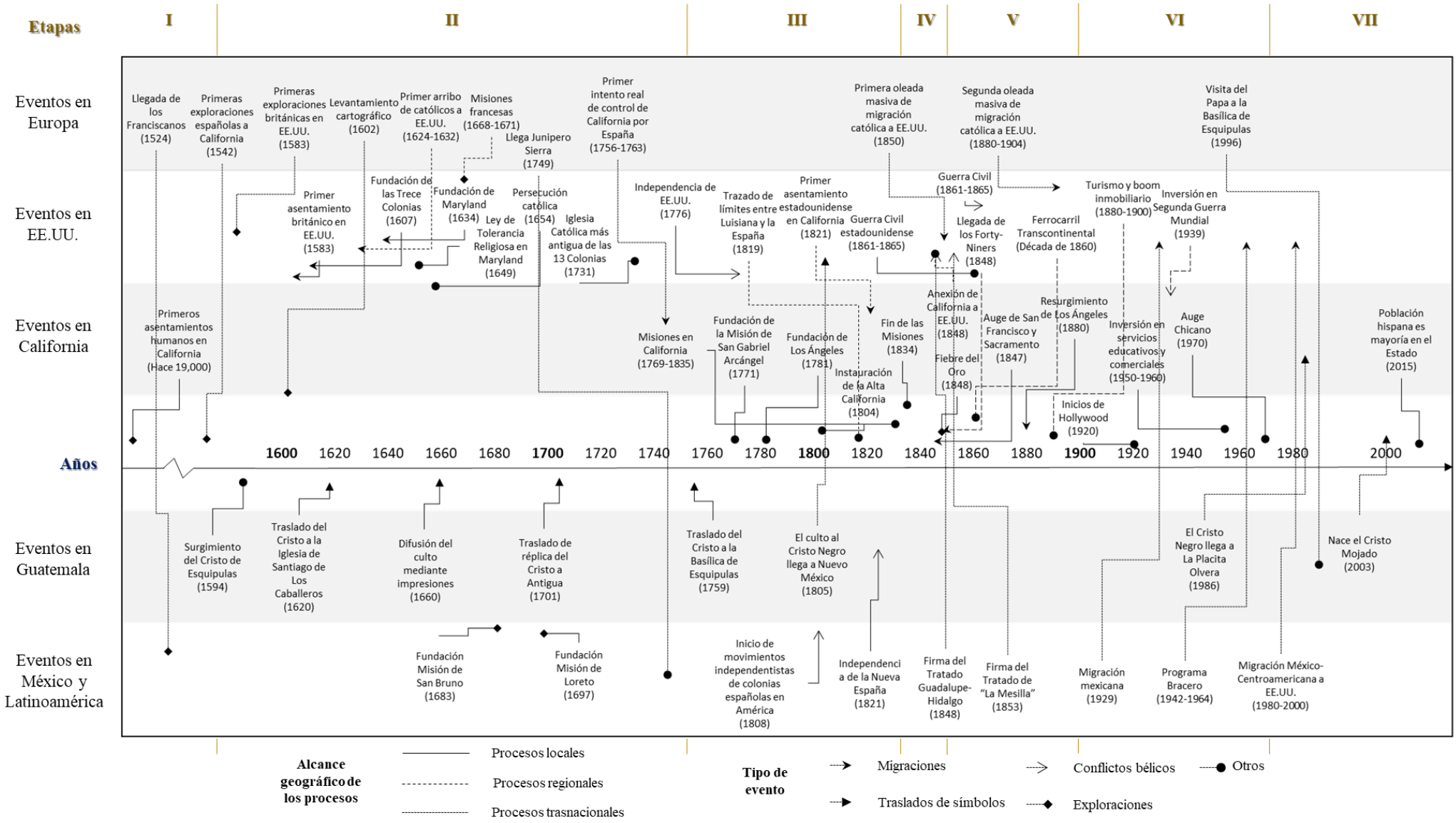
2.1. Contexto histórico-geográfico del culto al Señor de Esquipulas en California.

La devoción actual al Cristo Negro de Esquipulas en el Estado de California es resultado de interacciones entre actores en distintos lugares a lo largo del tiempo. Estas interacciones han sido dinámicas y, en retrospectiva, van desde los primeros habitantes en territorio californiano y los procesos de exploración y conquista por parte de las coronas española y británica que dieron origen a los asentamientos humanos que más tarde se convertirían en ciudades cosmopolitas, hasta las oleadas de migración de personas de origen mexicano y centroamericano que moldearon la vida reciente en California y llevaron la devoción a su territorio.

Para reconocer estos eventos que promovieron el culto al Cristo Negro en California se recurrió a la técnica denominada "Matriz Geohistórica", que consiste en la elaboración de un tabulado donde se incorporan los hechos más significativos en la reconstrucción histórica de un fenómeno por año, así como las fuentes desde donde se extrajo la información. La finalidad de esta técnica más allá de hacer un condensado de eventos por año es hacer una reconstrucción precisa de los actores, hechos, lugares y otros elementos que incidieron en desarrollo de un evento en particular, así como identificar relaciones y patrones que permitan la identificación de etapas y la redacción de un texto explicativo a partir de estas. Como resultado, se identificaron una serie de hechos originados en distintos lugares que fueron categorizados en siete etapas geohistórica.

En complemento a lo anterior y para evidenciar de manera visual los componentes temporales y espaciales del desarrollo geohistórico del culto, se sintetizaron en una línea espacio-temporal los hechos más significativos en el desarrollo geohistórico de la devoción, tanto materiales como simbólicos, tal como puede observarse en la Figura 2.1. Para su elaboración se realizó una recta donde se representaron de manera proporcional las décadas contenidas entre los años 1524 a 2020. Dado que los hechos se llevaron a cabo en territorios diferentes antes de converger en California, para destacar la procedencia geográfica de los mismos se realizó una división paralela a la línea temporal central donde se plasmaron los territorios de procedencia de cada hecho. De arriba hacia la línea se temporal se plasmaron los territorios de Europa (España y Reino Unido), Estados Unidos, California. Debajo de la línea temporal se plasmó a los territorios de Esquipulas y Guatemala; y México y el resto de Latinoamérica.

Figura 2.1. Desarrollo geohistórico de la devoción al Cristo Negro de Esquipulas.



Fuente: elaborado con base en Library of Congress, s/f; Horst Et. Al, 2010; León, 2013; López, 2010; Navarrete, 2009; Pani, 2016; Rosas, 2016 y 2018;

En la representación espacial se usó como criterio para su denominación la configuración territorial actual, salvaguardando la transformación que experimento cada uno de los territorios a lo largo de los años. En su defecto, en la mayoría de los casos la abstracción corresponde con la extensión territorial que tenían las naciones en ese momento. Para el caso de Estados Unidos se considera su existencia desde el arribo de colonos británicos a la costa Este durante el siglo XVI, así como su progresiva expansión. En el caso de California, se consideran todas aquellas configuraciones hasta su anexión a Estados Unidos y su desarrollo posterior.

Una vez representadas las abstracciones de la dimensión temporal y la espacial, con apoyo de la matriz geohistórica se procedió a asentar cada uno de los hechos significativos en el desarrollo del culto por fecha y lugar donde se llevó a cabo, a modo de plano cartesiano. Dado que estos eventos no fueron estáticos, se representaron de manera visual dos variables más en cada uno de los mismos: el alcance geográfico de los procesos y el tipo de evento que representaron.

En la primera categoría mediante líneas que unen zonas geográficas se destacó el origen y el lugar de impacto de cada uno de los hechos, dado que, si bien algunos se planearon y ejecutaron de manera local, otros se realizaron en un nivel más amplio, séase regional, nacional o internacional como lo fueron las exploraciones europeas a las costas californianas que fueron planeadas desde el viejo continente y se ejecutaron en la época colonial.

En la segunda, mediante símbolos colocados al final de cada una de las líneas se hace una diferenciación del tipo de evento llevado a cabo en relación con el momento histórico en que se desarrollaron los hechos. Así se tiene un símbolo para expresar migraciones como las oleadas europeas a Estados Unidos o la llegada de mineros a California; traslados de símbolos como la imagen del Cristo a California; conflictos bélicos como los que derivaron en la anexión de territorios a Estados Unidos procedentes de México; exploraciones como las realizadas por los exploradores a la península de Baja California; y otros, donde se agrupan hechos de diversa índole.

Por último, se agregaron las líneas divisorias de cada una de las siete etapas identificadas en la matriz geohistórica en los extremos superior e inferior de la línea de tiempo, que se explican a continuación y que destacan entrelineas el despojo que sufrieron los grupos

indígenas, las complicaciones en el proceso de evangelización, el auge californiano y la lucha de la lucha de los migrantes de origen centroamericano por adaptarse a un país culturalmente distinto y construir comunidades y espacios afines que les permitan crear un puente que los conecte con sus raíces.

I. Poblamiento precolonial y el inicio de las exploraciones en California (antes de 1543).

Antes de la llegada de los conquistadores de origen europeo, el territorio que abarca el actual Estado de California en Estados Unidos ya había sido habitado por distintos pueblos indígenas en un proceso de ocupación del territorio que se había iniciado hace alrededor de 19,000 años, primeramente por migrantes procedentes de Asia quienes cruzaron a América por el Estrecho de Bering y posteriormente por grupos procedentes de la Península de Baja California así como del Sur y Este de lo que hoy es México (Library of Congress, s/a; Golla, 2011).

De acuerdo con Gregory (1991) y Star (2007), con alrededor de 300,000 habitantes California era la zona más densamente poblada de lo que hoy en día es el territorio de los Estados Unidos de Norteamérica hasta antes del contacto con los europeos. Los indígenas representaban cerca de un tercio de los habitantes nativos existentes hasta ese momento en suelo estadounidense, el 13% del total de pueblos indígenas existentes en América del Norte y eran en conjunto eran una de las mayores concentraciones de culturas discretas alrededor del mundo. Las tribus incluían a los Karok, Maidu, Cahuilleno, Mojave, Yokuts, Pomo, Paiute, Modoc, entre otros.

Tal como puede verse en la Figura 2.2, y a diferencia de lo que ocurría en la región de Mesoamérica y los Andes, los habitantes originarios de California al igual que los que habitaban el actual territorio estadounidense se organizaban en sociedades más pequeñas, móviles, dispersas e igualitarias (Pani, 2016). Había poco más de cien tribus quienes hablaban cerca de 135 dialectos de 6 grupos lingüísticos organizados en su mayoría en pequeños grupos de aproximadamente 100 habitantes quienes se adaptaron a la amplia diversidad de ecosistemas que existía en esa región.

Figura 2.2. Territorios indígenas en California durante el primer contacto europeo.



Fuente: elaborado con base en Bean y Smith, 1978; y Golla, 2011.

Cada grupo originario supo adaptarse a los distintos contrastes geográficos del territorio californiano, el cual presenta relieves diferenciados con cordilleras y valles producto de la activa tectónica de placas de la zona; climas de templados a muy cálidos; un extenso litoral de 2,000 de longitud y un complejo sistema de ríos y lagos. En su conjunto, los habitantes se establecieron en las ecorregiones resultantes de la interacción entre los elementos anteriores:

las zonas desérticas (como el desierto de Mojave y el de Colorado), las mediterráneas (como el Valle Central y el Chaparral del Sur), las montañas boscosas (como Sierra Nevada) y los bosques costeros que albergan a los bosques de secuoyas (Griffith, *Et. Al.*, 2016).

Al adaptarse, los nativos californianos hicieron uso de los recursos naturales existentes en las ecorregiones que ocuparon, siendo un común en casi todas ellas la ausencia de un sistema agrícola como lo reconocían los europeos (salvo los Mohave y los Yuma, quienes se asentaron en la cuenca del Río Colorado) y el uso de herramientas construidas a partir de roca y otros materiales fácilmente conseguibles en la naturaleza sin ningún proceso de transformación preindustrial. Los alimentos o bien se conseguían a través de la caza y la pesca o a través de la recolección, especialmente de bellotas, base alimenticia de los nativos californianos (Gregory, 1991).

La ausencia de precipitaciones adecuadas en la mayor parte del territorio impidió en una primera instancia el desarrollo de la agricultura, compensándose con el desarrollo de un sistema de gestión de los recursos y del paisaje. Lo anterior también explica la diversidad de pueblos y la cantidad de personas con las que contaba cada grupo, puesto que las cadenas montañosas y demás accidentes del territorio ocasionaron que las personas no pudieran desplazarse en grandes distancias y hubiera un aislamiento relativo entre grupos.

Todo ello comienza a cambiar paulatinamente con la llegada de los europeos y el comienzo de la conquista española. Después de la caída de Tenochtitlán en 1521 ocurren algunos hechos que más tarde serían cruciales en la conquista de California, el primero de ellos fue la llegada de los misioneros franciscanos a la Nueva España en 1524 (Domínguez, 1992), la primera orden mendicante en el continente y quienes años más tarde serían responsables de la fundación de las Misiones que más tarde darían lugar a algunas de las ciudades más importantes en Estados Unidos.

El primer contacto de los europeos con California vendría algunos años más tarde. Impulsados por los hallazgos de Vasco Núñez de Balboa en 1513, la Corona Española que ya había explorado la Península de Florida en 1513 de la mano del explorador Ponce de León (Neff, 2009 y Natera, 2012), se dio a la tarea de explorar el litoral pacífico noroccidental del continente americano mediante una serie de expediciones encabezadas por Hernán Cortés entre 1533 y 1535 en donde creyó llegar a una Isla a la que nombró “Isla de Santa Cruz” que

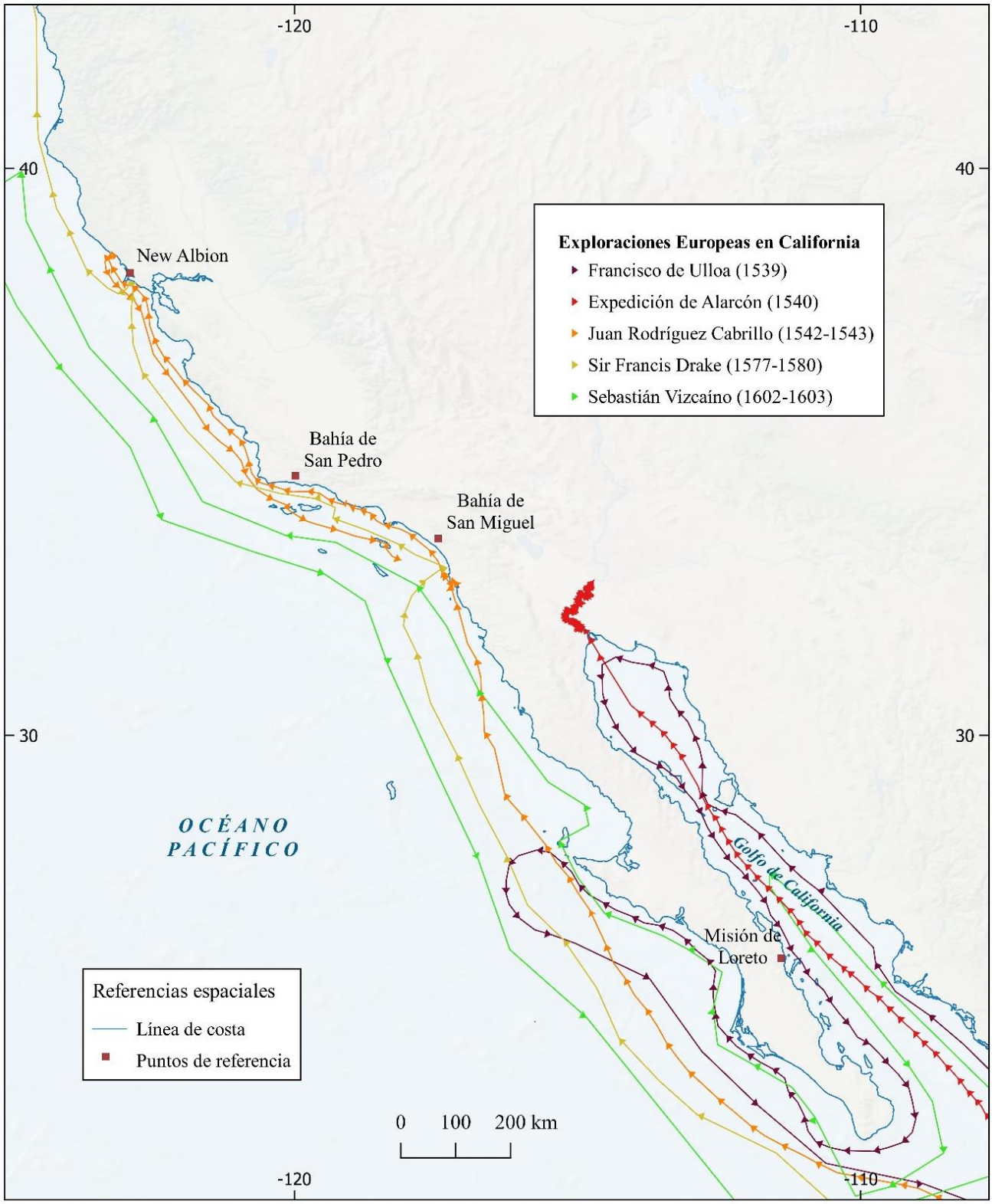
más tarde sería reconocida como la Península de Baja California[7], corroborado en 1539 por Francisco de Ulloa quien se encontró con el delta el Río Colorado. Tiempo después, en 1540 el explorador Hernando de Alarcón se aventuró hacia la Península de Baja California recorriendo el Río Colorado en su confluencia con el Río Gila, a quien se considera como el primer europeo en llegar hasta la Alta California (León, 2001 y León, 2013) (Figura 2.3).

Años más tarde se daría la primera exploración formal del actual territorio de California. Entre 1542 y 1543, el capitán portugués Juan Rodríguez Cabrillo, bajo las órdenes de Hernán Cortés y con la intención de encontrar una ciudad donde abundaba la riqueza (Cíbola), exploró la costa noroccidental del continente americano hasta el paralelo 44°.2 (Lancaster-Jones, 1992; y Ortega, 1999). Partiendo del Puerto de San Mateo (hoy Puerto de Ensenada, Baja California), en su viaje también demostró que la Península de Baja California no era una isla y se convirtió en la primera expedición europea en llegar a territorio californiano por la costa del Océano Pacífico, arribando a la Bahía de San Diego a la que nombra San Miguel; San Pedro, a que después sería el puerto de Los Ángeles; y la Bahía de Los Pinos, que hoy en día es la Bahía de Monterey.

Durante el viaje, Rodríguez Cabrillo falleció a causa de una afrenta con nativos californianos en uno de los primeros encuentros entre europeos y nativos en ese territorio, tomando el mando de la comitiva Bartolomé Ferrelo, quien llega hasta Cabo Mendocino en lo que actualmente es el Estado de Oregón (León, 2013). Tal como menciona Rodríguez-Sala y Muro (2020), si bien no se logró comprobar la existencia de Cíbola, la expedición iniciada por Rodríguez Cabrillo fue un éxito dado que desde un punto de vista geográfico amplió el conocimiento sobre lo que había al norte de la Península de Baja California y se cartografió lo que en años posteriores se reconocería como la Alta California, además de que con la información obtenida de su viaje se sentaron las bases para una futura colonización.

[7] Se reconoció a este territorio con el nombre de California debido a una novela de caballerías llamada Las Sergas de Espladián publicada en 1510 donde se habla sobre una Isla habitada por amazonas vestidas de oro.

Figura 2.3. Exploraciones europeas en California.



Fuente: elaborado con base en León, 2001; León, 2013 y Rodríguez-Sala, 2020.

II. El origen del culto al Cristo Negro y el desarrollo de las Trece Colonias (1543 - 1756).

La exploración de California se detuvo al momento de iniciarse el comercio entre Filipinas y el Virreinato de la Nueva España en 1565. No obstante, el Galeón de Manila o la Nao de China, nombre con el que se le conocía a la flota española que navegaba entre los dos territorios, recorría las costas de la Alta California en una parte de su trayecto, aunque no se llegó a construir algún puerto que sirviera como puesto de abastecimiento y de descanso (Ortega, 1999).

Las noticias de los descubrimientos de la Corona Española no pasaron inadvertidas por el Imperio Británico y en 1579 Francis Drake, quien anteriormente había saqueado distintos asentamientos construidos por los españoles en el Nuevo Mundo, tomó posesión de una porción de la Alta California, al norte de lo que más tarde sería San Francisco, establecimiento al que nombró New Albion en favor de la Corona Británica. Para llegar hasta ese punto, Drake siguió una ruta en la que bordeó la costa atlántica del continente americano, para posteriormente cruzar el Estrecho de Magallanes y bordear la costa del Océano Pacífico hasta California. Años más tarde, en 1587 Thomas Cavendish también se incursionó a los mares californianos impulsado por los logros de Drake, saqueando el Galeón de Manila en el proceso (León, 2013).

Aunque las incursiones británicas a América se limitaron principalmente a hostigar a la Corona Española a través de la piratería como puede verse con las expediciones de Francis Drake (Pani, 2016), la Corona Británica funda en 1585 el primer establecimiento bajo su jurisdicción por Walter Raleigh, en una isla frente a lo que actualmente es Carolina del Norte a la que llamaron Roanoke. Sin embargo, debido a los conflictos con la armada española este termina por colapsar (Remini, 2009).

Al notar la presencia de los británicos en las proximidades de lo que consideraban como su territorio y ante el temor que descubrieran un paso que uniera los océanos Pacífico y Atlántico en el norte, los españoles enviaron expediciones hacia la costa de California comandadas por Francisco de Gali (1584), Pedro de Unamano (1587) y Sebastián Rodríguez de Cermeño (1595) aunque estas tuvieron poco éxito dado que no se realizaron en embarcaciones construida expresamente para ese propósito, en cambio se realizaron en el Galeón de Manila.

Hacia el sur, unos cuantos años más tarde y en pleno proceso de evangelización de lo que actualmente es Centroamérica es cuando se da el surgimiento del culto al Señor de Esquipulas. En fuentes como García (1954), López (2010) y Navarrete (2013a) se sitúa el origen del Cristo Negro hacía el año de 1594, cuando la comunidad indígena de la localidad de Esquipulas, que recién había adoptado la religión católica, solicitó una imagen de Cristo en cual depositar su fe. La población residía en una zona de confluencia de caminos, en lo que posteriormente sería el trifinio guatemalteco con Honduras y El salvador. Por las complicaciones de accesibilidad los autores señalan que las únicas personas que atravesaban esa zona eran militares y evangelizadores que iban en misión hacia las provincias del sur de la Nueva España.

Los pobladores costearon por sus propios medios la talla en madera de un Cristo que, por solicitud del religioso Fray Cristoval de Morales, fue mandada a hacer hasta la capital Antigua, encargada al escultor de origen portugués Quirio Cataño por la suma de 100 tostones a cuarto de real el 29 de agosto de 1594.

La escultura del Cristo de vara y media de tamaño tallada en madera de cedro se entregó el 4 de octubre de 1994 ante los habitantes de Esquipulas y el Obispo Fray Gómez Fernández de Córdova. Las crónicas señalan que, conmovido por la belleza de la imagen, este último decidió que la devoción a la imagen se iniciara el 9 de marzo del año siguiente, aniversario de su nombramiento como obispo del Reino de Guatemala. De igual manera, se acordó que la fiesta patronal de la imagen se llevaría a cabo el 15 de enero de cada año, que se ha replicado desde entonces ininterrumpidamente.

La imagen fue llevada en una peregrinación hasta la localidad de Esquipulas y fue depositada en una pequeña ermita construida con paja. Desde que llegó, el reconocimiento y admiración a la imagen creció y atrajo visitantes desde lugares cada vez más lejanos, por lo que su culto se expandió progresivamente. Primeramente, hacia las zonas adyacentes y, posteriormente, a lo que actualmente es el centro y sur de México; así como localidades de lo que fuera la "Ruta Real de Tierra Adentro" o "Camino de Santa Fe", que conectaba a las provincias del norte y sur de la Nueva España, especialmente la región Minera de Querétaro, Guanajuato y Zacatecas con las colonias establecidas en Texas y Nuevo México.

La creciente devoción a la imagen motivó a que se tomara la decisión en distintas ocasiones de mover a la imagen de recinto. Después de aquella primera ermita, la imagen del Cristo de Esquipulas fue trasladada a la Iglesia de Santiago de Los Caballeros, cuya construcción se llevó a cabo entre los años 1600 y 1620 y en la que permaneció hasta mediados de 1700. Entre los hechos significativos en esta etapa se da la promoción del culto a través de impresiones durante 1660 y el traslado de una réplica de la imagen a la ciudad de Santiago de los Caballeros, actualmente Antigua, en 1701 para evitar que los sismos afectaran la ciudad.

En cuanto al origen del color obscuro de la imagen no existe un consenso general. La versión que es aceptada por los historiadores e investigadores explican que la imagen tenía un color más claro en sus inicios pero que las condiciones a las que estuvo expuesta producto de la quema de veladoras e incienso al interior del templo obscurecieron paulatinamente la imagen. No obstante, la tonalidad obscura del Cristo también tiene una explicación relacionada con la cultura popular. Algunas de las historias que se cuentan poseen cierto misticismo e indican que fue el propio Cristo quien se tiñó de color negro para manifestar su inconformidad con el comportamiento de los fieles, otras por su parte refieren más a la propia intencionalidad de Quirio Cataño, en este caso señalando que él lo hizo para mostrar su empatía por los indígenas en detrimento del color blanco de los conquistadores europeos.

En este punto es necesario hacer énfasis en que, sea cual sea el motivo por el que la imagen adquirió la tonalidad obscura, su color va más allá de las explicaciones y fue arraigándose a la cultura popular de los centroamericanos en años posteriores.

De regreso en la porción norte del Virreinato de la Nueva España, el interés por explorar California vuelve a ser una prioridad. En el año 1599 se ordena desde la Península Ibérica la exploración de la Alta California (Ortega, 1999), por lo que se organiza una expedición comandada por Sebastián Vizcaíno entre los años 1602 y 1603. En ella, Vizcaíno exploró la costa californiana en la cual visitó y renombró varios de los lugares que Rodríguez Cabrillo había descubierto 60 años antes, desde San Diego hasta el norte de Cabo Mendocino, este último un territorio reconocido anteriormente por Bartolomé Ferrelo una vez que sustituyó a Rodríguez Cabrillo tras su deceso.

La exploración de Sebastián Vizcaíno fue un éxito dados los informes que generó. En ellos, Vizcaíno expresó el potencial de la Bahía de Monterey (nombrada así en honor al virrey) como fondeadero para las embarcaciones y generó cartografía náutica sobre las aguas de la costa. A partir de su exploración se crearía una colección de 36 mapas dibujados por Enrico Martínez donde se expresarían fielmente las características de la costa californiana y donde se establecía su nomenclatura geográfica, mismos que dieron pauta a los planes de una posible colonización por parte de la Corona Española, aunque no se llegó a materializar porque se priorizo la relación comercial con el Archipiélago Filipino y Japón, quedando el proyecto dormido por casi 200 años (Ortega, 1999; León, 2013).

Hacia la costa Este, los británicos aún buscaban la oportunidad de generar un asentamiento humano permanente, lo que lograrían cuando un grupo de comerciantes ingleses formaron la London Company con la expresa misión de fundar un establecimiento permanente en el área que denominaría como "Virginia", en honor a la Reina Isabel I, la primera de las Trece Colonias americanas. Así, tres barcos zarparon de Inglaterra en diciembre de 1606 desembarcando en la costa este en 1607, donde fundarían Jamestown, cuyo sustento económico se debía a la plantación de tabaco. El éxito de la plantación de tabaco y posterior enriquecimiento de los colonos atrajo a personas desde las islas británicas tanto con ideales de inversión y búsqueda de riqueza como con sueños de construir las utopías que no se les permitía desde Europa. Por ello, llegan los cuáqueros a Pensilvania con la idea de materializar el Santo Sueño de William Penn, se consolida Georgia como tierra de redención para pobres y viciosos establecidos por un grupo de clérigos y comerciantes apoyados por el parlamento inglés; y arriban los primeros católicos británicos al nuevo mundo en la búsqueda de un refugio (Codignola, 1999; Pani, 2016).

Paralelamente llega el Imperio Francés al continente americano, asentándose en lo que sería más tarde territorio canadiense: llegan a Quebec en 1608, fundan lo que sería la ciudad de Montreal en 1642 y avanzan hasta Luisiana en 1682. Los dos imperios, el inglés y el francés, sostenían una fuerte rivalidad que se veía reflejada en distintos ámbitos, en los cuales estaba incluida la religión. Mientras que los franceses al igual que los españoles traían consigo ideales católicos y eran apoyados por el Papa en sus procesos de conquista, los británicos mantenían un sesgo anticatólico importante. De hecho, los primeros colonos fueron personas

que veían en el continente americano una oportunidad de huir de las Islas Británicas, quienes a su parecer comenzaban a adoptar principios de la Iglesia Católica (Codignola, 1999).

Pese a ello, un grupo de católicos llega a Virginia entre 1624 y 1632. Primeramente, se asentaron en Avalon, Terranova y, posteriormente, en Ferryland, una colonia establecida en 1621 por George Calvert, un miembro del Consejo Privado Inglés abiertamente católico desde 1624. Años más tarde, en 1634, su hijo Cecil Calvert fundaría Maryland, donde encontrarían refugio los católicos de las Trece Colonias y a donde llegarían ese mismo año 300 colonos católicos procedentes de Inglaterra (Codignola, 1999).

A pesar de todo, la persecución hacia los católicos continuo por parte de los grupos protestantes, amainándose un poco las diferencias con la firma del Acta de Tolerancia religiosa en 1649 en Maryland, que fue disuelta en 1654. Los católicos fueron perseguidos durante años y su población crecía lentamente, aunque todo ello cambiaría años después con la firma de la independencia y la migración de católicos procedentes de Europa, estableciendo hitos importantes en el proceso como la construcción de la Iglesia de Francis Xavier en 1661.

De regreso en las Californias, después de Sebastián Vizcaíno las exploraciones a ese territorio continuaron ampliando paulatinamente el conocimiento geográfico de la zona, sin embargo, la colonización de estas empezaría hasta la llegada de las Misiones a la zona. De acuerdo con Del río (1974), la historia de las misiones mendicantes enviadas por la Corona Española a fin de colonizar estos territorios puede dividirse en tres etapas. Los primeros en llegar fueron los jesuitas entre 1697 y 1768, seguidos por los franciscanos del Colegio de San Fernando de México entre 1768 y 1772 y por último los misioneros dominicos entre 1772 y 1883.

El primer intento de establecimiento se da en 1683 cuando Isidro de Atondo y Antillón en compañía del presbítero Eusebio Francisco Kino fundan la Misión de San Bruno, aunque esta no prosperó debido al inhóspito territorio en que se desarrolló (Sorroche, 2011). Años más tarde es fundada la Misión de Nuestra Señora de Loreto el 25 de octubre 1697 por el presbítero Salvatierra perteneciente a la orden de los jesuitas, reconocida como la primera de las Misiones en las Californias y desde donde empezaría el proceso de difusión de estas, primeramente, por la Península y posteriormente por la Alta California (Figura 2.4).

Figura 2.4. Misiones en la California.



Fuente: elaborado con base en Del Río, 1974; y Harvard Dataverse Support, 2019.

En un proceso de difusión jerárquica, desde la Misión de Nuestra Señora de Loreto, la Compañía de Jesús se extiende por toda la Península de Baja California siguiendo las tutas y caminos establecidos por los indígenas en la época prehispánica, ocupando la zona central para 1700, continuando hacia el sur y al norte entre las décadas de 1720 y 1730, estableciendo en el proceso 17 Misiones durante su estadía en Baja california con una distancia media entre estas de un día de viaje, las cuales tenían su propio párroco, quien administraba las visitas y rancherías aledañas (Del Río, 1974).

En 1749 es cuando ocurre la llegada de Junípero Sierra a la Nueva España, quién más tarde llegaría a la Península de Baja California después de trabajar en la evangelización de la Sierra Gorda de Querétaro y Texas. A Junípero Serra se le reconocería como el "padre fundador de California" dado que sería el principal responsable de la fundación de Misiones en ese territorio. Unos años después, en 1856 se da el apogeo de la Guerra de los Siete Años, periodo en el que se reconfigura el panorama geopolítico mundial dando paso a un recambio entre las potencias europeas, que asociaría entre otras cosas en expulsión de los Jesuitas de la Nueva España y el primer intento real de colonización de la Alta California, casi doscientos años después de la expedición de Rodríguez Cabrillo.

III. Las misiones franciscanas (1756 - 1834).

Como se mencionó anteriormente, la Guerra de los Siete años iniciada en 1756 tuvo repercusiones perceptibles a nivel mundial dado que, aunque el principal objetivo de esta fue la obtención de la supremacía colonial en los territorios explorados de Asia, África y América, tuvo consecuencias financieras y administrativas para las potencias participantes (Rodríguez, 2010; Pani, 2016).

Mientras se desarrollaba la guerra, en la Capitanía General de Guatemala se construyó el recinto que alberga al Cristo Negro hasta la actualidad: la Basílica de Esquipulas. Al recibir su encargo como obispo de Guatemala y al atribuirle al Señor de Esquipulas la curación de una enfermedad que padecía, Fray Pedro Pardo de Figueroa ordenó entre 1740 y 1741 la edificación de una Basílica, que fue inaugurada el 6 de enero de 1759 y que detonó paulatinamente el crecimiento económico y poblacional de Esquipulas (Navarrete, 1999, López, 2010).

Unos años más tarde, cuando se firmó el Tratado de Paris en 1763, mismo que daría fin a la Guerra de los Siete Años, hubo cambios significativos sobre el control del continente americano. De ellos, el más notable fue el hecho de que Francia se retirará (temporalmente) de América del Norte, cediendo sus territorios en favor de Reino Unido y España, incluido con ello la población católica residente en Quebec y en Luisiana. De igual manera, la Corona Española comenzó a perder terreno frente a Reino Unido, otorgándole la Península de Florida y algunos territorios en el Golfo de México a cambio de que los ingleses no tomaran La Habana ni Manila a los que consideraba territorios estratégicos (Rodríguez, 2010). Además de ello, dado el estado en que se encontraron después de la guerra, tanto España como Reino Unido impusieron regulaciones para mantener el control, lo cual generó un descontento por parte de las colonias que dominaban y que a la postre derivaría en la independencia, primeramente, de Estados Unidos y, posteriormente, de distintos territorios coloniales pertenecientes España.

De igual manera, la Corona Española sintió la necesidad de comenzar con la colonización de la Alta California dada la amenaza que representaban Rusia y el Imperio Británico en esa zona. Ello coincidió con el designio por parte del Rey Carlos III de José Gálvez y Gallardo en 1765 como visitador general y Representante del Consejo de Indias Gálvez, quien fuera enviado a la Nueva España con dos encomiendas principales, la primera fue la de preparar a la Nueva España para que pudiera defenderse de las intervenciones extranjeras en esa porción del territorio, mientras que la segunda consistió en aumentar la recaudación de la Corona Española a través de la explotación de las riquezas que vislumbraba en la Alta California (Ortega, 1999).

La llegada de Gálvez coincidió también con la expulsión de los jesuitas de la Nueva España a raíz de una serie de acusaciones respecto a algunas intervenciones en contra de la Corona Española. La Compañía de Jesús fue expulsada de los territorios españoles el 2 de abril de 1767 por órdenes del gobierno encabezado por Carlos III, ello significaba que los trabajos de siete décadas en la Península de Baja California también serían afectados. Conscientes de esa situación, España delegó la administración de las misiones mendicantes y la labor de evangelización en manos de los frailes franciscanos y, posteriormente, a la orden de los dominicos (Pernía, 2012).

Para relevar a los jesuitas en la administración de las Misiones, los franciscanos partieron hacia Baja California desde la Ciudad de México el 14 de julio de 1767. Después de una serie de confusiones, los franciscanos encabezados por Fray Junípero Serra (a quien ya conocía José Gálvez) llegaron por tierra hasta el Puerto de San Blas el 12 de marzo de 1768 y se embarcaron a la Península hasta llegar a la Misión de Nuestra Señora de Loreto el 1° de abril de ese mismo año. En Loreto los esperaban el gobernador Gaspar de Portolá y el padre Manuel Zuzaregui (León, 2001), quienes los apoyarían en el proceso de adaptación.

En ese año, el Marqués de Grimaldi envió al Rey Carlos III una misiva donde señalaba que los rusos estaban avanzando por la costa noreste de América y amenazaban las fronteras de la Nueva España, por lo que el 21 de enero de ese mismo año ordena la ocupación inmediata de la Alta California. Apoyado por el virrey Francisco de Croix, José Gálvez inició con la encomienda de la corona española para colonizar California, por lo que se aventura hacia el norte hacia la Península de Baja California (Ortega, 1999). Al llegar, José Gálvez visita las Misiones que habían establecido los jesuitas y se entrevista con Junípero Serra el 6 de mayo de 1768 (Lancaster-Jones, 1992).

Después de esa reunión, Gálvez y Junípero Serra planearon una estrategia para iniciar con la evangelización de la Alta california, donde tenían como prioridad llegar hasta los ya conocidos puertos de San Diego y Monterey, explorados hacía casi doscientos años por Sebastián Vizcaíno y Rodríguez Cabrillo. En su plan, tenían pensado realizar cuatro expediciones, dos de ellas vía marítima y dos por tierra [8](Lancaster-Jones, 1992; León, 2001). Tal como plasmó el Padre Francisco Palou, tanto José Gálvez como Junípero Serra:

> Quedaron convenidos en que, por mar, con los dos paquebotes [embarcación pequeña], irían tres misioneros, y uno con el paquebote que saldría después y que, por tierra; fueran dos, uno con el primer trozo y el venerable padre presidente [Fray Junípero] con el segundo y el señor comandante de la expedición [que iba a ser Gaspar de Portolá]. Resolvieron se fundasen tres misiones, una en el puerto de San Diego, otra en el de Monterrey, con el título de San Carlos, y la restante con el de San Buenaventura en la medianía de ambos puertos[9]. (León, 2001: 156).

Una vez que afinaron algunos detalles, la primera de las expediciones fue enviada en enero de 1769 desde el puerto de La Paz, en una embarcación denominada San Carlos que contaba

[8] Aunque otros textos refieren a que fueron dos expediciones por mar y dos por tierra (Lancaster-Jones, 1992).
[9] Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del padre fray Junípero Serra, Prefacio e introducción por Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1970, p. 49.

entre sus tripulantes con dos frailes franciscanos a bordo; Juan Vizcaíno y Francisco Gómez. Un mes después, un segundo navío denominado San Antonio zarpo apoyado por José Gálvez. Los dos barcos tuvieron algunas dificultadas por el mal tiempo con que se encontraron, por lo que ello retrasó su llegada a San Diego. Esto generó consecuencias físicas y emocionales para los tripulantes que viajaban en ellos, lo que posteriormente complicaría la labor de colonización de la Alta California.

Por otra parte, la primera de las expediciones realizadas por tierra fue comandada por Fray Juan Crespí, quién partió desde Rosario en febrero de 1769 con una comitiva que contaba entre sus miembros a algunos indígenas y que llegó al puerto de San Diego el 14 de mayo de ese mismo año. La última expedición y segunda por tierra fue comandada por Fray Junípero Serra y el Capitán Gaspar de Portolá, quienes siguieron una ruta que sería reconocida como el Camino Real de California, que conectaba a las misiones existentes entre las Californias. En su conjunto, esta serie de exploraciones sería reconocida como Expedición de Portolá.

En su transitar hacia el norte y afectado por una picadura de insecto, Junípero Serra lidió con un problema en la pierna que no le impidió visitar algunas Misiones dejadas por los jesuitas, así como fundar la única Misión de la orden de los franciscanos en la Península de Baja California: San Fernando, en el paraje de Velicatá. En el viaje, varios de los acompañantes indígenas desertaron de la comitiva adentrándose en el desierto, dejando tras de sí para la expedición de Junípero Serra un dejo de desesperanza que creció al momento de llegar a San Diego el 1° de julio de 1769 y ver el estado en que se encontraban las embarcaciones y construcciones que habían llegado en las tres expediciones previas hacía algunos meses.

Pese a la desolación, Serra no cedió ante las circunstancias. Señaló que "…mientras haya salud, una tortilla y hierbas del campo, ¿qué más queremos? (Pernía, 2012: 216) y junto con sus compañeros fundó la primera de las misiones de la Alta California, San Diego de Alcalá el 16 de julio de ese mismo año. Este logro fue acompañado por media docena de frailes franciscanos, un centenar de soldados de la armada española y otro tanto similar de indígenas traídos desde la Nueva España, hito que daría inicio al proceso de conquista de la Alta California tal como lo había planificado José Gálvez y como se había vislumbrado hacia poco más de doscientos años.

Con ello también se iniciaba el contacto entre los europeos y los indígenas de esa parte del continente; de sus animales, lenguajes, creencias, alimentos, herramientas, estructuras familiares, modos de producción e intercambio, formas de relacionarse y otros elementos de orden simbólico y material que darían como resultado un nuevo mundo basado en el sincretismo de culturas (Pani, 2016).

El proceso para establecer las misiones consistió en combinar fuertes militares o presidios con Iglesias misioneras que estarían a cargo de la orden franciscana. Como se verá más adelante, al final del periodo de las Misiones Californianas, el resultado del trabajo evangelizador de los franciscanos (no sin problemas de por medio y algunos claroscuros) fueron tres presidios (Monterey, San Francisco y Santa Bárbara) y 21 Misiones (Cuadro 2.1), además de algunas localidades pequeñas (Library of Congress, S/F).

Casi un año después de fundar la Misión de San Diego de Alcalá, germen de la actual ciudad de San Diego, donde hasta ese momento no habían podido evangelizar a ninguna persona; y después de una obtener retroalimentación generada a partir de una expedición realizada por Gaspar de Portolá, Junípero Serra inició una travesía hacia la Bahía de Monterey donde fundó en compañía de Juan Crespí la segunda de las Misiones: San Carlos Borromeó de Carmelo, conocida también como San Carlos de Monterey (Pernía, 2012), que sería el centro operativo y administrativo en el proceso de difusión de las Misiones por California.

Durante los primeros años, Junípero Serra y su comitiva encontraron una población originaria de cerca de 100,000 habitantes quienes, haciendo uso de artefactos rudimentarios, tenían como sustento la caza y la recolección de distintas especies vegetales y animales en la zona. Los grupos con los que se encontraron eran tan diversos como los escenarios geográficos donde se asentaron, destacándose especialmente la diversidad de dialectos que hablaban, que complicaría la labor de evangelización por parte de los misioneros (Lancaster-Jones, 1992).

Cuadro 2.1. Características de las Misiones en California.

Número	Nombre	Fundación	Características	Origen del nombre	Fundador	Localización actual
1	San Diego de Alcalá	16 de julio de 1769	Punto de partida de las misiones en la Alta California	Santo franciscano canonizado en 1588	Junípero Serra	San Diego
2	San Carlos Borromeo de Carmelo	3 de junio de 1770	Centro de operaciones para fundación de nuevas Misiones	Cardenal de Milán que luchó por la contrarreforma católica canonizado en 1584	Junípero Serra	Carmel-by-the-Sea, condado de Monterrey
3	San Antonio de Padua	14 de julio de 1771	Misión exitosa por su organización y productividad	Santo franciscano canonizado en 1232	Fray Buenaventura	Condado de Monterrey
4	San Gabriel Arcángel	8 de septiembre de 1771	Emporio agrícola y ganadero cercano a la actual Ciudad de Los Ángeles	Arcángel mensajero de Dios nombrado en el antiguo y nuevo testamento	Fray Pedro Cambón y Fray Ángel Somera	San Miguel, San Luís Obispo
5	San Luis Obispo de Tolosa	1 de septiembre de 1772	Inició la fabricación de tejas de barro cocido	Santo católico de origen italiano, Obispo de Toulouse, Francia en 1296	Fray José Cavaller	San Luís Obispo
6	San Juan Capistrano	30 de octubre de 1775	Una de las Misiones más grandes Llegó a tener 8 ranchos y cerca de 10,000 cabezas de ganado	Fraile franciscano reconocido como el "Santo de Europa"	Junípero Serra/Fermín Lassuén	San Juan Capistrano
7	San Francisco de Asís	29 de junio de 1776	Reconocida también como Misión de Dolores por la proximidad al Arrollo de los Dolores Actualmente la Iglesia construida es la edificación más antigua de la Ciudad de San Francisco	Fundador de la orden franciscana	Fray Palau	San Francisco
8	Santa Clara de Asís	12 de enero de 1777	Misión próxima a San Francisco que fuera afectada por distintos fenómenos naturales como inundaciones, sismos e incendios	Fundadora de la Orden de Clarisas	Junípero Serra	Santa Clara

9	San Buenaventura	31 de marzo de 1782	Ultima Misión en vida de Junípero Serra, dedicada a la agricultura que estuvo relacionada a las Misiones de Santa Barbara y La Purísima	Teólogo, Filósofo y líder de los franciscanos entre 1257 y 1274	Junípero Serra	Ventura
10	Santa Bárbara	4 de diciembre de 1786	Primera Misión después de Junípero Serra Contó con un presidio	Mártir cristiana patrona de los mineros y los artilleros	Fermín Lassuén	Santa Bárbara
11	La Purísima Concepción	8 de diciembre de 1787	Misión prospera en lo espiritual y lo material Tuvo que ser reconstruida varias veces	Nombre dado por erigirse el día de la Inmaculada Concepción de María la más pura	Fermín Lassuén	Lompoc
12	Santa Cruz	28 de agosto de 1791	Afectada por la fundación de Branciforte, una localidad habitada por forajidos y ladrones	Su nombre se debe al símbolo de la Santa Cruz	Fermín Lassuén	Santa Cruz
13	Nuestra Señora de la Soledad	9 de octubre de 1791	Construida en un valle árido al norte de California para asistir a otras misiones localizadas en las proximidades	Nombrado por la Virgen de la Soledad, uno de los sagrados nombres con los que se conoce a la Virgen María	Fermín Lassuén	Soledad
14	San José	11 de junio de 1797	Localizada al sureste de la Bahía de San Francisco Destruida por un temblor	Esposo de María, Padre adoptivo de Jesús de Nazaret	Fermín Lassuén	Freemont
15	San Juan Bautista	24 de junio de 1797	Construida en seis meses con apoyo de los indígenas sobre la Falla de San Andrés	Santo contemporáneo a Jesús, considerado su precursor	Fermín Laussuén	San Juan Bautista
16	San Miguel Arcángel	25 julio de 1797	Conjunto de cuatro misiones que concedió el virrey de Branciforte localizado entre las Misiones de San Luis Obispo y San Antonio de Padua	Considerado jefe de los ejércitos de Dios y patrono y protector de la Iglesia Católica	Fermín Laussuén	San Miguel
17	San Fernando Rey de España	8 de septiembre de 1797	Localizada entre las Misiones de San Buenaventura y San Gabriel, fue la primera Misión sin nombre del santoral	Santo español nacido a finales del siglo XII	Fray Crespi	Mission Hills

18	San Luis Rey de Francia	13 de junio de 1789	Reconocida como el Rey de las Misiones debido a que fue de las más grandes de California y tenía forma de cruz	Santo franciscano nacido en Túnez, gobernante de Francia entre 1226 y 1270	Fermín Laussuén	San Luis Rey
19	Santa Inés	7 de septiembre de 1804	Primera Misión fundada por Esteban Tapia Localizada entre las Misiones de La Purísima Concepción y Santa Barbara	Virgen romana nacida en 291 Reconocida como patrona de las prometidas en matrimonio	Esteban Tapia	Solvang
20	San Rafael Arcángel	13 de diciembre de 1817	Se funda por cuestiones médicas, primero como asistencia y después como Misión en 1828	Arcángel responsable de la sanación corporal	José Vicente de Sarria	San Rafael
21	San Francisco de Solano	4 de julio de 1823	La última de las misiones Fue abandonada prontamente por el temperamento de Fray Allimíra	Santo de origen andaluz canonizado en 1726	Fray Allimira	Somona

Fuente: elaborado con base en California Missions Foundation, s/f; Lancaster-Jones, 1992; Ortega, 1999; y León, 2000.

El adoctrinamiento de estos grupos consistía básicamente en el ofrecimiento de regalos a los nativos quienes, atraídos por los mismos, generaron confianza y paulatinamente aceptaron vivir en las Misiones. Sin embargo, era común que después de un tiempo, los indígenas o neófitos como también se les conocía las abandonaran, ya que no estaban acostumbrados a la disciplina que les era impuesto por parte de los evangelizadores y las condiciones de hacinamiento en que vivían. Aunque a pocas personas, durante los primeros años los franciscanos lograron bautizar a 490 niños, 462 adultos y efectuaron 62 matrimonios, muchas veces a través de tácticas donde se condicionaba a las familias (McWilliams, 1973).

Como es de esperarse, este proceso lejos de ser voluntario fue impositivo. Tal como ocurrió en el centro de la Nueva España, a los conversos se les impedía volver a sus viejas costumbres además que ellos eran afectados por el despojo de sus tierras (donde más tarde serían fundados algunos poblados), conflictos armados y enfermedades que diezmaron el número original de habitantes de California. Los franciscanos alentaban a los neófitos a quedarse dentro de las murallas de las Misiones o en rancherías muy próximas a estas donde se les enseñaba español, los principios fundamentales de la religión católica y se les capacitaba en habilidades que les servirían en su vida dentro de estos espacios: fabricación de ladrillos, construcción, ganadería, herrería, tejido, orfebrería, entre otras. Pese a que la intención era que una vez que adquirieran las habilidades pudieran establecerse en las cercanías del emplazamiento misional, los franciscanos juzgaron que los conversos aún no estaban preparados para una posible secularización, por lo que ellos y sus descendientes permanecieron prácticamente dentro de las Misiones hasta la abolición de estas hacia mediados de 1830 (Library of Congress, s/a) en un sistemas por demás similar a una plantación esclavista puesto que no se les consideraba trabajadores libres.

Una vez que iniciaba el proceso de evangelización en las misiones y este tenía cierto grado de consolidación, los franciscanos continuaban con su avance por el territorio californiano para fundar más Misiones en el proceso. Así, el 14 de julio 1771 crean la Misión de San Antonio Padua, una de las más prósperas dadas las condiciones físico-geográficas donde se asentó; y ese mismo año crean la Misión de San Gabriel Arcángel. En esos años, dado el evidente deterioro de las relaciones entre Junípero Serra y Gaspar de Portolá, Serra

emprendió un viaje a México para solicitar apoyo al nuevo Virrey, Antonio María Bucarelí y Urzúa, quien lo respaldo en su labor en California y le mandó apoyo.

Por esos años, aunque anteriormente existía un acuerdo de límites territoriales entre la Baja California atendida por los frailes Dominicos y la Alta California en manos de los frailes franciscanos cuyo punto de partida iniciaba en las Playas de Rosarito, es hasta el 7 de abril de 1772 cuando se firma un acuerdo a partir del cual se establecen oficialmente las fronteras entre las dos órdenes mendicantes.

Una vez que el virrey Antonio María de Bucareli solicitó que los frailes franciscanos y dominicos establecieran un límite territorial entre las misiones, Fray Francisco de Palou, franciscano que se había quedado encargado de las Misiones dejadas por los jesuitas en Baja California, recibe la orden de dejar los establecimientos en la península a los dominicos y unirse a los demás franciscanos en la Alta California. En su trayecto hasta la Alta California, en agosto de 1773 marca con una cruz la división entre las dos californias, que hoy en día se conoce como la "Mojonera de Palou" (Bojórquez, 2017).

Además de ello, dado que el aprovisionamiento de las Misiones dependía en gran medida de lo que pudiera enviarse desde la Nueva España (una tarea titánica dado que tanto por mar como por tierra a través la Ruta Real de California había complicaciones por las distancias y la inaccesibilidad), se buscó una ruta alterna que fuera más accesible y que permitiera llevar suministros. Ello se logró con las expediciones de Juan Bautista de Anza entre 1775 y 1776, donde encontró una ruta segura desde Arizona hasta San Francisco.

Además de Misiones señaladas con anterioridad y algunos presidios con la finalidad de apoyar las labores de defensa en California y promover el establecimiento de otros asentamientos humanos, Junípero Serra fundó cinco misiones más: San Luis Obispo de Tolosa el 1 de septiembre de 1772 apoyado por Fray José Cavaller; San Juan Capistrano el 30 de octubre de 1775; San Francisco de Asís el 29 de junio de 1776 con apoyo de Fray Francisco de Palou; Santa Clara de Asís el 12 de enero de 1777; y San Buenaventura el 31 de marzo de 1782, algunas de ellas grandes ciudades actualmente: San Diego de Alcalá dio paso a la ciudad homónima en las cercanías de la frontera con México, San Gabriel Arcángel fue el antecedente de la Ciudad de Los Ángeles y San Francisco de Asís dio pauta a la creación de San Francisco (Lancaster-Jones, 1992; Pernía, 2012).

De manera simultánea, estalla la independencia estadounidense después de una serie de inconformidades por parte de los colonos americanos respecto de los impuestos y opresiones por parte de la Corona Inglesa dirigida por Jorge III, que culminaría con el Tratado de Paris en 1783 (Pani, 2016).

Durante esos años, además de la labor de los frailes franciscanos, hubo intentos por parte de José Gálvez y Juan Bautista de Anza por dotar de tierra a algunas personas, entre soldados retirados y civiles, para cumplir con el objetivo de poblar la Alta California. Aunque esto no se había logrado del todo el objetivo de poblar California, ello sentó un presente puesto que sería el inicio de la etapa de construcción de ranchos californianos. Ello permitió entre otras cosas la "libertad de cultos" en Estados Unidos establecida en Primera Enmienda de la Constitución estadounidense. Con ello, se liberan algunas restricciones y se fomenta la inmigración de irlandeses y centroeuropeos con lo que aumentaría la población y se fortalecería la presencia de católicos (Codignola, 1999).

A ello se sumaban los conflictos entre las autoridades de las misiones, encabezadas por Junípero Serra, y los distintos gobernadores de California. Después que Gaspar de Portolá dejara el cargo, fue sustituido por el coronel Pedro Fages y este a su vez por Fernando Rivera y Moncada, ambos tuvieron problemas con Fray Junípero Serra tanto por la forma de conducirse como por la estrategia de construcción de Misiones. Ello cambia paulatinamente con la llegada de Felipe de Neve como gobernador de California el 4 de marzo de 1775. Al tomar posesión, inicia sus trabajos primeramente desde la Península y, posteriormente, desde el Presidio de Monterey donde se estableció la primera capital de la Alta California. Al analizar la topografía de California durante su viaje hasta Monterey, Felipe de Neve impulso la fundación de dos poblados: San José del Río de Guadalupe en 1777 y Nuestra Señora De Los Ángeles en el Río de la Porciúncula en 1781 (Mathes, 1981).

El proyecto misional tuvo un punto de quiebre en 1784, al morir Junípero Serra en la Misión de Monterey. Pese a ello, la fundación de misiones continuó y dos años más tarde, el 4 de diciembre de 1786, se inició la Misión de Santa Bárbara Consagrada, esta vez impulsada por Fray Fermín Lassuen, quien sería nombrado sucesor de Junípero Serra.

De la mano de Lassuen serían fundadas 8 misiones más: La Purísima Concepción el 8 de diciembre de 1787; Santa Cruz y Nuestra Señora de la Soledad en 1791; San José el 11 de

junio de 1797; San Juan Bautista el 24 de junio de 1797; San Miguel Arcángel en julio de 1797; acompañado de Fray Crespí fundó San Fernando el 8 de septiembre de 1797; y San Luis Rey de Francia el 13 de junio de 1789 (Lancaster-Jones, 1992).

Al fallecer Fermín Lassuén en 1803, Fray Esteban Tapia continua con la labor de evangelización de la Alta California, que fue separada administrativamente de Baja California por decreto de la Corona Española en el año de 1804, quedándose como cabeceras Monterey en el norte y Loreto en el sur (González, 2003). Ese mismo año, Esteban Tapia funda la Misión de Santa Inés el día 7 de septiembre y la naciente nación de Estados Unidos adquiere parte de la Luisiana francesa.

Para el año de 1808, el ímpetu independentista de varias de las colonias españolas en el continente americano empezó a florecer, lo que a la postre llegaría hasta México y propiciaría la Independencia en 1810. Ello afecto también a California, ya que las embarcaciones que suministraban recursos periódicamente a las misiones, presidios y pueblos estaban ahora en servicio de la armada española, por lo que se relajaron algunas restricciones que impulsaron el comercio entre los californianos con marineros, comerciantes y cazadores provenientes de Inglaterra, Francia, Rusia y los recién fundados Estados Unidos de América, algunos de los cuales incluso habían establecido asentamientos en la costa norte de California como Fort Ross por parte de los rusos (Library of Congress, s/f).

En 1813 el culto al Cristo Negro de Esquipulas llega a su punto más septentrional al extenderse a través del Camino Real de Tierra Adentro hasta Nuevo México, antes de que la devoción se expandiera producto de la migración de centroamericanos a Estados unidos en el siglo XX (López, 2010; Pacheco, 2005). Sin embargo, existen indicios de la llegada del culto en el año de 1805 (Navarrete, 2007).

Después de casi quince años sin fundar misiones, el 13 de diciembre de 1817 se crea la Misión de San Rafael Arcángel, impulsada por la necesidad de tener lugar apropiado para desarrollar actividades médicas, dirigida por Fray Ramón Arbella (Lancaster-Jones, 1992). Durante esos años los cambios territoriales en el continente americano eran constantes y convulsos. Mientras Estados Unidos comenzaba con su proceso expansionista, en 1819 se definían nuevamente (y de manera temporal) los límites entre España y Francia, que otorgaban gran

parte de Luisiana a la primera mediante el tratado de Adams-Onís (Laorden, 2016), aunque ello no duraría mucho tiempo dados los tiempos convulsos que se vivían en la Nueva España.

El año de 1821 marca un antes y un después en California dada la materialización de la independencia de la Nueva España. Al firmarse la independencia, los territorios del norte se incorporan a al Imperio Mexicano mediante el Tratado de Córdova y se fusionan nuevamente para crear la Provincia de las Californias. Al firmarse posteriormente la disolución del Imperio y establecerse en México una República, las Californias pasaron a ser Territorios Federales dada su escasa población (Granados y Fuentes, 2012).

Con la independencia también hubo un cambio significativo en las políticas administrativas de California ya que, a diferencia de las restricciones impuestas bajo dominio español, el Imperio Mexicano permitiría que los californianos comerciaran libremente con las naciones extranjeras a la vez que permitiría que los ciudadanos de otros países adquirieran tierras en suelo mexicano una vez que se hubieran naturalizado y adoptado la religión católica. Del mismo modo, la nueva administración tenía como uno de los objetivos principales iniciar con la secularización de las misiones y dar permisos para la creación de ranchos individuales (Library of Congress, s/f).

Ello no impidió que se fundara una última Misión: San Francisco de Solano, establecida el 4 de julio de 1823, más septentrional del sistema, localizada a sesenta y cuatro kilómetros al norte de San Francisco (California State Archivo, s/f) aunque esta no tuvo éxito dado el carácter de Fray José Altamira, el responsable de esta y quien se encargara de maltratar a los indígenas de la zona, lo que provocó una revuelta que terminaría con su expulsión y posterior decaimiento del establecimiento (Lancaster-Jones, 1992).

Casi desde el principio de su vida independiente, México tuvo problemas para administrar California y los demás territorios del norte, por lo que progresivamente comenzaron a llegar algunos ciudadanos de origen estadounidense. Su llegada a California inicia en 1824 aunque sería hasta 1826 cuando ello cobraría auge de la mano de un personaje llamado Jedediah Strong Smith (Library of Congress, s/f).

A pesar de los problemas administrativos que se tenían producto de la inestabilidad política, el gobierno mexicano se dio a la tarea de secularizar las misiones y con ello despojar a la

Iglesia Católica y a la orden de los franciscanos de las tierras y bienes que habían acumulado a lo largo de la etapa de las Misiones (Figura 2.5). Con ello, las tierras que anteriormente fueron administradas por la orden mendicante fueron repartidas entre personas quienes aprovecharon las condiciones físico-geográficas aptas para el desarrollo de la ganadería, quienes que se encargaron de dar forma a los denominados ranchos. Los ranchos cambiarían drásticamente el ecosistema californiano a partir de la ganadería extensiva, puesto que ello fomentó el deterioro ambiental de la región y alterarían con ello el modo de subsistencia de los indígenas que aún vivían en libertad.

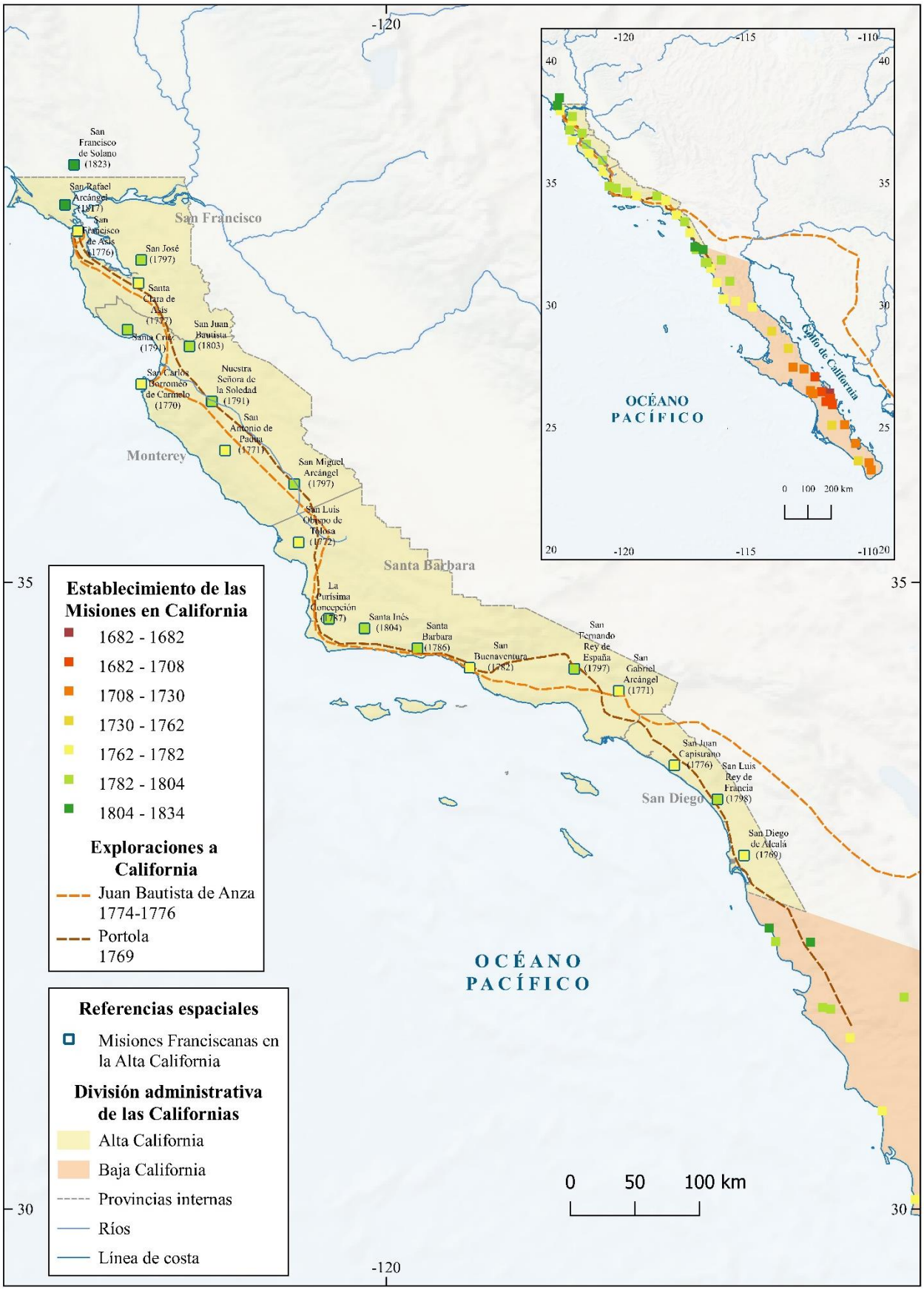
A la par del crecimiento de los ranchos se da el abandono y decadencia de las Misiones. En 1833 el Congreso Mexicano vota a favor de la secularización de las Misiones y estas terminan oficialmente en 1835 y solo volverían a ser reconsideradas hasta fines del siglo XIX y principios del siglo XX cuando son rescatadas por su valor arquitectónico (California State Archive, s/f).

De los casi 300,000 habitantes indígenas existentes a inicios de la conquista de California, al final del periodo misional solo quedaban alrededor de 100,000 quienes en su mayor parte se habían refugiado en las montañas, lejos del sistema misional y el adoctrinamiento por parte de los franciscanos. Los indígenas residentes de las Misiones quienes deberían recibir parte de las tierras de estas casi no recibieron una dotación de estas y a los que si se les otorgó terminaron claudicando en detrimento de los inmigrantes caucásicos y los hacendados enviados desde México.

IV. Los ranchos californianos y la perdida de California (1835 - 1848)

Al terminar la era de las Misiones, los ranchos y el establecimiento de pequeñas poblaciones en los territorios aledaños a las construcciones franciscanas comenzó a cobrar auge. Los ranchos fueron extensiones de tierras dadas a exmilitares y civiles por parte del Virreinato de la Nueva España y, posteriormente, por el gobierno del México independiente. Hasta poco antes de la oficialización de la salida de los franciscanos solo se habían otorgado 50 permisos para la construcción de ranchos, ello cambiaría a poco después de consumada la desaparición del sistema misional puesto que en los doce años posteriores a su secularización se otorgaron cerca de 600 permisos (Library of Congress, s/f).

Figura 2.5. Misiones en la Península de Baja California.



Fuente: elaborado con base en Lancaster-Jones, 1992; Ortega, 1999; León, 2000; y Harvard Dataverse Support, 2019.

Con los ranchos el paisaje y la cultura de la Alta California experimento algunas transformaciones significativas, ya que se adaptó a la cría y comercialización de ganado y los productos derivados de ello. Ello se volvió el factor central de la vida económica de los habitantes de California, quienes al no tener un vínculo directo para obtener otro tipo de suministros con el gobierno del México independiente y al haber desaparecido el sistema misional que les garantizaba el intercambio de algunos insumos, comenzaron a comerciar con embarcaciones de otras naciones y con colonos de origen británico, canadiense y estadounidense que se habían mudado en las proximidades como el Estado de Oregón.

En 1835, con la instauración de una República Centralista en México, la Alta y la Baja California fueron unidas nuevamente para crear el Departamento de las Californias (Granados y Fuentes, 2012). Casi desde el principio México tuvo problemas administrativos que permitió que los colonos extranjeros comenzaran a asentarse en su territorio tal como se expuso líneas atrás con el caso del asentamiento promovido por Jedediah Strong Smith. Poco a poco los colonos comenzaron a ganar espacios buscando tierras para el desarrollo agrícola, pieles y recursos minerales.

Sin embargo, la llegada de colonos organizados se dio en el año 1841 en una comitiva encabezada por John Bidwel y Jhon Bartleson, quienes apoyaron a otro inmigrante extranjero que había acumulado riqueza a partir de la construcción de un fuerte cuyo sustento económico era la producción agrícola en una zona cercana a la actual ciudad de San Francisco con 48,000 acres de superficie y en las proximidades de los Ríos Sacramento y American: Johann August Sutter.

El gobierno mexicano poco pudo hacer para frenar este asentamiento y otros dado que siempre hubo problemas por gobernar una provincia lejana. El ultimo gobernador enviado desde la Ciudad de México, Manuel Micheltorena, en 1842, quien provocó descontentos que detonaron en su salida en 1845. Su lugar fue tomado por un ranchero local llamado Pio Pico, quien marcaría la pauta para que, extraoficialmente, California lograra cierta autonomía.

La poca presencia del gobierno mexicano se evidencia en el número de habitantes contabilizados para esos años. Además de los cerca de 100,000 habitantes indígenas en el territorio, el Estado contaba con cerca de 14,000 residentes permanentes, casi todos viviendo en las proximidades de Los Ángeles y Monterey. De ellos, cerca de 2,500 eran extranjeros

blancos de ascendencia no hispana, 2,000 de los cuales eran inmigrantes provenientes de Estados Unidos (Library of Congress, s/f).

Sin profundizar demás en el tema, Estados Unidos se constituyó territorialmente a partir del despojo y la anexión de territorios tomando como sustento la idea del "destino manifiesto", tanto de origen indígena como de otras naciones (Codignola, 1999). En la mayoría de los casos, aprovechó el escaso sentido de pertenencia y de articulación entre los territorios para hacerlo y el caso de California y México no fue la excepción.

Tal como lo hizo con la compra de los territorios de Luisiana en 1803 y Florida en 1819, y como lo hizo con Texas en 1823 (SEDENA, s/f), la migración desempeñó un papel importante en su estrategia expansionista, ya que las autoridades estadounidenses aprovecharon la falta de control de parte del gobierno de la Nueva España y el México independiente para mandar colonos a vivir a los territorios. En el caso de Texas y California, al percatarse tardíamente el gobierno mexicano de la creciente ocupación en su territorio se tomaron ciertas medidas para mitigar los efectos, que no tuvieron éxito puesto que iban en contra de la ideología que ya sostenía la población que había migrado hacia esos espacios, detonando primeramente que para 1836 se reconociera la independencia de Texas después de un conflicto bélico que a la postre derivaría en la anexión texana a Estados Unidos.

El deseo de expandirse hacia el Océano Pacífico fue uno de los motores que impulsó el deseo por obtener California y la llegada de colonos a su territorio facilitó las cosas. El gobierno de México y el de California comenzaron a sospechar de estas intenciones, especialmente cuando John Charles Frémont y un grupo de topógrafos del gobierno estadounidense cruzaron hacia California en 1844 y cuando un navío de la marina de aquel país declaro la victoria de una guerra que no se había llevado a cabo un año más tarde.

Para el año de 1846, alentado por Frémont y su sequito de exploradores y soldados impulsaron un rumor sobre una guerra venidera entre México y Estados Unidos. El 10 de junio de ese mismo año, en las proximidades de Sonoma se levantaron en armas y declararon la independencia de la República de California agitando una bandera donde podía observarse una sola estrella y un oso pardo, levantamiento que sería conocido como Bear Flag Revolt (Library of Congress, s/f).

La República de California dejó de existir el 9 de julio al enterarse Estados Unidos de esta situación, cuando iniciaron realmente las hostilidades entre México y aquel país. Todo ello termina en 1847 cuando un grupo de mormones y ciudadanos neoyorquinos llegan para apoyar al ejército estadounidense quienes al ver la situación decidieron trabajar en el fuerte de Johann Sutter. Al llegar, los estadounidenses obtienen un panorama alentador para su propio proceso de colonización, ya que los habitantes originarios estaban dispersos en las montañas lejos de la civilización europeizada, mientras que la mayor parte de los californianos y extranjeros se concentraba en los poblados próximos como Monterey, Los Ángeles y San Francisco (otrora Yerba Buena) quienes no representaban un número considerable y quienes no opusieron resistencia a los cambios que traería el gobierno estadounidense.

A la par de la guerra, el proyecto de Sutter en proceso de expansión impulsó a que un socio suyo, James Marshall, buscará un sitio para la creación de un aserradero. Este lugar fue hallado a 45 millas del establecimiento de Sutter, en las cercanas del Río American donde con apoyo de un grupo de mormones que le acompañó comenzó a construir un molino. Un año más tarde, el 24 de enero de 1848, Marshall encontró en el río una serie de pepitas de oro cerca del río:

> Tomé una o dos piezas y las examiné con atención; y teniendo algún conocimiento general de los minerales, no pude recordar más de dos que de alguna manera se parecían a éste, el hierro, muy brillante y quebradizo; y oro, brillante, pero maleable. Luego lo probé entre dos rocas y descubrí que se podía batir en una forma diferente, pero no romper. Luego recogí cuatro o cinco piezas y me acerqué al Sr. Scott (que estaba trabajando en el banco del carpintero haciendo la rueda del molino) con las piezas en la mano y le dije: "Lo he encontrado"[10]. (Brands, 2010: 16).

A la par del descubrimiento y la difusión del rumor, ese mismo año se consuma el sueño estadounidense de adquirir los territorios del noroeste de México para su proyecto de creación

[10] En el original “I picked up one or two pieces and examined them attentively; and having some general knowledge of minerals, I could not call to mind more than two which in any way resembled this, iron, very bright and brittle; and gold, bright, yet malleable. I then tried it between two rocks, and found that it could be beaten into a different shape, but not broken. I then collected four or five pieces and went up to Mr. Scott (who was working at the carpenter's bench making the mill wheel) with the pieces in my hand and said, "I have found it."

de una red de ferrocarril que uniera al océano Pacífico con el Atlántico con la anexión de los territorios de Arizona, California, Nuevo México, partes de Colorado y Nevada mediante la firma del tratado Guadalupe-Hidalgo en 1848, lo que significó para México la pérdida de 2,263,866 km^2 y, con ello, la pérdida de un conglomerado de ecosistemas que incluían bosques, montañas, desiertos y una riqueza cultural inconmensurable existente en los grupos indígenas existentes en esa zona aunque, debido a las negociaciones de Manuel de la Peña y Peña, pudo conservar la Baja California (Granados y Fuentes, 2012).

V. La fiebre del oro y el redescubrimiento de California (1848 - 1900).

Dado que el rumor sobre el encuentro de oro por parte de Marshall se había extendido considerablemente, pronto las personas que trabajaban para Sutter abandonaron el asentamiento para ir en busca de oro en las zonas aledañas al Río American. A la par, los habitantes de las localidades próximas a las costas también migraron tierra adentro en búsqueda de riqueza, lo que hizo que muchas fueran quedando abandonadas en el proceso. El proceso de alcance o atracción de buscadores de oro inició en las proximidades del Fuerte Sutter, para extenderse progresivamente hacia las costas y todo el Estado de California y los Estados vecinos; y atrajo a mexicanos, estadounidenses, nativos y otras personas en el proceso.

Sin embargo, la masificación de buscadores de oro llegó un año más tarde cuando el presidente James K. Polk anunció ante el Congreso una huelga de oro el 5 de diciembre de 1848, lo que impulso para 1849 la llegada de los "*forty-niners*" o "cuarenta y nueve" y inició la "Gold Rush" o "Fiebre del Oro". Este fue uno de los acontecimientos históricos más importantes para Estados Unidos y el continente americano. A partir de ello se generó la migración en masa más grande en la historia de Estados Unidos y una de las más grandes en el mundo durante el siglo XIX, que inicio con poco más de 80,000 migrantes en 1849 hasta alrededor de 300,000 personas en su momento de mayor apogeo en 1853, todos ellos provenientes de distintas regiones del mundo (Taylor, 2010).

En este proceso, hubo asentamientos que se beneficiaron y experimentaron los mayores cambios con la llegada de los *forty-niners* y los demás buscadores de oro. En la costa fueron tres: Yerba Buena (ahora San Francisco desde 1847) que para 1860 paso de 400 habitantes a

56,000, se había convertido en el principal puerto marítimo en el Estado dado que ahí llegaban las embarcaciones con buscadores de oro provenientes de distintas regiones del planeta; San Pedro y Monterey. Tierra adentro dos fueron las ciudades que también vieron crecimiento: Sutterville impulsada por Johann Sutter; y Sacramento, actual capital de California fundada por un grupo de ocupantes ilegales que invadieron una propiedad a orillas del río con el mismo nombre y que sería la terminal del proyecto de ferrocarril impulsado por los Estados Unidos (Library of Congress, s/f).

Con la anexión de California a Estados Unidos y la llegada masiva de migrantes a su territorio fue necesario promulgar algunas leyes para garantizar el orden. Al no recibir respuesta oportuna de las autoridades estadounidenses, los locales constituidos por el ejército local, los rancheros hispanos y los primeros migrantes se reunieron en 1849 para promulgar una constitución estatal donde se manifestaba que California era un Estado libre donde no existiría esclavitud. Si bien, los habitantes californianos ya habían decidido el rumbo que seguiría su Estado y siguieron buscando formas de obtener riqueza, el congreso estadounidense y los Estados del Este aún discutían si debían o no de admitir a California como parte de la nación, mismo hecho que sería ratificado hasta 9 de septiembre de 1850 (Magaña, 2009).

Si bien, en un principio la población californiana se destacó por ser multicultural, pronto las diferencias por la llegada de colonos anglosajones volcaron la balanza hacia un lado. La población estadounidense creció de sobremanera sobrepasando a la población de origen hispano, quienes ante la presión perdieron sus tierras, fueron excluidos de la política y toma de decisiones, se vieron reprimidos para manifestar sus costumbres, por lo que muchos de ellos migraron hacia México (Library of Congress, s/f).

Aunque durante esos años el oro fue el principal motor económico de California, hubo otras actividades y lugares que se vieron beneficiados por ello. México y Panamá tuvieron cambios significativos dado que eran lugares de paso obligado para miles de migrantes que se dirigían al “Golden State”, mientras que hombres y mujeres se beneficiaron con actividades complementarias a la actividad minera, ofreciéndole a los buscadores de oro alternativas para gastar su dinero. Así, desde ese momento se descubrió el potencial agrícola y de negocio para hacer fortuna que ofrece aún hoy en día California (*Ibíd.*).

Para 1850 también se realizó un censo donde se contabilizaron 92,597 habitantes cuya procedencia geográfica se podía rastrear en distintos lugares del planeta, aunque no se contabilizó la población indígena existente en el Estado. En 1860 la población era de cerca de 308,000 habitantes y para 1870 la población había crecido aún más, contabilizándose cerca de 560,000 habitantes. Si para el primer censo, el origen de los migrantes podía rastrearse en lugares como Nueva York y México, en el segundo la mayoría provenía de Irlanda, China, Nueva York, Alemania e Inglaterra. Esto último acrecentó algunas diferencias culturales entre los estadounidenses caucásicos y los migrantes, especialmente con los inmigrantes chinos, muchos de ellos llegados en 1852 (cerca de 20,000), a quienes se les impuso un impuesto para poder trabajar en California y quienes se establecieron preferentemente en la Ciudad de San Francisco, pero quienes serían también muy importantes en el proceso de construcción de la línea de ferrocarril.

Aunque California había multiplicado su población y se había vuelto autosuficiente principalmente en la producción de carne y productos agrícolas, aún era complicado conseguir otro tipo de suministros y mercantilizar sus productos más allá de sus límites territoriales. Es por ello que se retomó la idea de generar una conexión ferroviaria que conectara con el Este del país que se había impulsado años antes y para el cual se adquirió el territorio de La Mesilla en 1853 después de un proceso intervencionista en México (García, 2009).

El proceso de construcción del ferrocarril interoceánico se inició en 1863, en plena Guerra Civil estadounidense entre los Estados que quería conservar o abolir la esclavitud (Hijano, 1997). Pese a todo, el proyecto del ferrocarril se llevó a cabo sin mayores afectaciones en California y uniría a Sacramento con el Este de Estados unidos, lo que impulsaría aún más la importancia de esta ciudad y la de San Francisco. Poco a poco el ferrocarril se extendió por el Estado y hubo con ello un recambio en la actividad económica y social de California. Algunas actividades que requerían un transporte rápido y eficaz por las características de su traslado cobraron auge, como el comercio de cítricos y de otros productos agrícolas los cuales, apoyados también por la construcción de canales y sistemas de riego, se convirtieron en elementos importantes de la economía estatal (Library of Congress, s/f).

Aunado a ello, el desarrollo del ferrocarril también promovió el desarrollo del sur de California, especialmente de la Ciudad de Los Ángeles, primera ciudad creada durante el periodo hispano en California. Así, los empresarios impulsaron una línea de ferrocarril que atravesó la ciudad y provocó que el sur californiano comenzará a crecer en población y actividades económicas, mismo que se incrementó luego de que en 1885 se decidirá crear una línea directa con el Este en una competencia con la línea que partía de Sacramento. Por lo anterior, la población de la ciudad creció considerablemente, llegando a tener para 1900 cerca de 100,000 habitantes.

Hacia finales de 1800, era evidente la diversificación de actividades económicas y las oportunidades que estas generaban para California. El ferrocarril, por ejemplo, fomentó otro tipo de prácticas sociales como la migración y el turismo, especialmente dado que con el ferrocarril los turistas podían acceder fácilmente a restaurantes y hoteles en distintas partes del Estado a la vez que el viaje les ofrecía distintos paisajes producto de la diversa Geografía californiana y elementos culturales que se vinculaban todavía a la fiebre del oro. La posibilidad de que los turistas contemplaran tanto los elementos naturales tales como la vida silvestre, el relieve y los distintos tipos de clima y experimentaran de una manera más ligera la vida de los buscadores de oro ayudo al desarrollo del turismo en el Estado a la vez que generó un sentimiento de protección de los ecosistemas, que dio paso a uno de los primeros movimientos conservacionistas.

Asimismo, los empresarios ferroviarios aprovecharon las concesiones dadas por parte del gobierno para atraer compradores a destinos específicos con la finalidad de generar asentamientos humanos permanentes y espacios recreativos, mismo que fue perdiendo auge con el transcurrir de los años y que demostró que la economía californiana lejos de reducirse a la búsqueda de metales preciosos era rica y variada.

Por otra parte, es de destacarse que no todo fue luminoso en el desarrollo de California. El desarrollo del ferrocarril si bien permitió el fácil traslado de personas y mercancías por el territorio californiano y promovió la creación de poblaciones en distintas zonas del Estado, también trajo consecuencias negativas, especialmente por la transformación del paisaje y por la presión ejercida sobre los habitantes originarios, quienes anteriormente mermados en el pasado colonial español, en esos años también se vieron afectados por las enfermedades

llevadas por los inmigrantes y el despojo de sus tierras en la búsqueda de oro y otros recursos naturales alentados por la construcción de nuevas vías.

Del mismo modo, aunque paulatinamente la fiebre del oro fue amainando, el éxito fue desigual para los aventureros que se animaron a explorar California, siendo especialmente duro para aquellos de origen hispanoamericano como los mexicanos y chilenos, quienes al igual que los inmigrantes chinos sufrirían discriminación. El decremento de la población mexicana y la pérdida de influencia de su parte fue notable, ya que de representar el 82% del total de población en 1846 (11,500 habitantes), para 1850, cuatro años más tarde representaban el 15% de la población total (15,000 habitantes) y para 1870 solo el 4% (22,400 habitantes). Fue solo hasta llegado el siglo XX y la llegada masiva de inmigrantes de origen mexicano y centroamericano cuando los hispanos volverían a cobrar notoriedad y volverían a representar una fuerza económica, política y cultural importante para California (Library of Congress, s/f).

VI. El ascenso de California y el crecimiento del catolicismo estadounidense (1900 - 1970).

Hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la población tanto de California como de Estados Unidos comenzó a crecer considerablemente, impulsada principalmente por la inmigración proveniente de Europa. Ello también beneficio a la Iglesia Católica, la cual se volvió autosuficiente y redituable económicamente como lo prueban las veintiséis diócesis y las dos arquidiócesis creadas entre 1880 y 1904 y que comprendían una extensa red que incluía iglesias, escuelas y otras instituciones a lo largo de todo el territorio estadounidense, especialmente en el noreste y medio oeste, razón por la que el Papa Pío X declaró en 1908 que el país ya no era territorio de misión (Codignola, 1999).

Por su parte, California, siguió con un proceso de transformación acelerado apoyado por la ampliación de la red de ferrocarril y la diversificación de actividades. Aunque el norte había sido el territorio privilegiado en años anteriores, el sur progresivamente comenzó a crecer y desarrollarse. Durante esos años la población en el sur paso de 50,000 residentes en 1880 a cerca de 2.8 millones para 1930 (Gregory, 1993).

En gran medida ese aumento de población en el sur se debió a la apertura económica en el sector agrícola (especialmente por la producción de cítricos), la industria del petróleo, el turismo, los desarrollos inmobiliarios y la llegada en 1920 de la industria cinematográfica y el surgimiento de Hollywood, mismo hecho que revolucionó la vida en California y que le colocó como el centro del entretenimiento popular estadounidense y del mundo.

La población latinoamericana, más específicamente la población mexicana, se benefició también de lo anterior, aunque su crecimiento siguió una trayectoria diferente al resto. A partir del cambio de siglo y ayudada por la agitación revolucionaria al sur de la frontera, la inmigración mexicana se centró inicialmente en trabajos agrícolas y de construcción en el sur y centro de California ya que los mexicanos disfrutaban de varias lagunas y derechos bajo los estatutos de restricción de inmigración aprobados en la década de 1920. Entre 1900 y 1930 más de un millón de trabajadores mexicanos fueron contratados; esta emigración llegó a representar el 10% de la población de México, cuyo trabajo se desarrollaba en condiciones infrahumanas lo cual creó la base para las protestas y las huelgas (Busso y Rodríguez, 2009).

Como se puede vislumbrar, estas aparentes libertades migratorias permitieron la inmigración de católicos provenientes de Europa y también de católicos de origen hispanoamericano quienes se asentaron preferentemente en los Estados del sur estadounidense. Ante este panorama, las comunidades católicas encontraron una liberación y un apoyo para brindar sus servicios a los migrantes pero también se enfrentaron a distintos retos, tanto por las propias necesidades sectoriales de los grupos de católicos que llegaban como la de los hijos y nietos de estos, quienes comenzaron a abrirse camino hacia su propio tipo de catolicismo y para quienes habría de apoyar para demostrar que los católicos podían ser tan "estadounidenses" como cualquier otra persona nacida en el país (Byrne, s/f).

Los católicos que llegaron a Estados Unidos provenían de distintos lugares del planeta y aunque en algunos Estados o Ciudades conformaban grupos relativamente grandes, había otros donde terminaban coexistiendo. Para algunos, especialmente los que tenían una presencia histórica en el territorio estadounidense y hablaban inglés como los irlandeses la adaptación era en apariencia más fácil que aquellos que llegaron después y no hablaban el idioma como los italianos o los hispanos. En su conjunto, ello acrecentó también el anticatolicismo existente en el país; los grupos más extremistas veían que el catolicismo

vulneraba los principios de la sociedad estadounidense lo que propició entre otras cosas segregación y el resurgimiento de sociedades como el Ku Klux Klan en 1915. Pese a ello, hubo algunas acciones que motivaron a que el catolicismo fuera asimilado gradualmente en Estados Unidos, tanto por la participación de católicos en los conflictos bélicos estadounidenses como por las acciones que demostraba la propia Iglesia que a vista de los estadounidenses era progresista y liberal, llegando a apoyar las luchas por los derechos sociales.

Por otra parte, el turismo también se vio nuevamente beneficiado por este hecho puesto que, con el surgimiento del cine y el posicionamiento de California como centro del entretenimiento, surgieron otras alternativas a la clase media de la época. Apoyados por el ferrocarril, la población podría disfrutar tanto de los diversos escenarios naturales existentes en California como de los lugares creados que vendían algún tipo de fantasía.

Esa fantasía generada por el imaginario hollywoodense atrajo también una cantidad considerable de celebridades, artistas y escritores a Los Ángeles, provenientes no solo de otros lugares de Estados Unidos, sino de distintos rincones del mundo, mismos que buscaban el sueño americano de una manera un tanto diferente a los buscadores de oro. En lugar de ello, perseguían fama y fortuna en un espacio que resultaría vanguardista y continuamente reinventado por los soñadores y emprendedores que se aventuraban en su interior.

Al igual que como habría ocurrido en su momento con Paris o Nueva York, Los Ángeles se había convertido en un centro cultural, político y económico de grandes magnitudes. Su importancia comenzaba a ser tal que ya se vislumbraba como el centro del globalismo estadounidense.

A diferencia de otros Estados del sur que estaban subordinados para beneficio de los Estados del nordeste, California se posicionó como una Economía sólida y autosuficiente impulsada por la generación de productos y servicios especializados que eran bien cotizados al exterior de sus fronteras, con lo que paulatinamente obtuvo uno de los estándares de vida más altos de Estados Unidos y una de las economías suficientemente diversas que podrían hacer frente a algunas de las recesiones que golpearon al país como la de 1930 aunque ello terminó por afectar a algunos sectores más que a otros, especialmente a los mexicanos cuya migración se detuvo durante esa década. Entre 1929 y 1935, más de 415 mil mexicanos fueron deportados

de Estados Unidos, incluyendo a muchos ciudadanos estadounidenses de ascendencia mexicana (Alarcón *Et Al*, 2009).

Durante esos años, a pesar de las deportaciones que se realizaron en contra de los mexicanos, California fue centro de una de las migraciones más grandes del siglo XX, cerca de 300,000 habitantes provenientes de las llanuras se movilizaron hacia su territorio producto del "Dust Bowl", un evento meteorológico que ocasiono sequías importantes en los campos agrícolas de los Estados del centro (Gregory, 1991; McLeman *et al*, 2014).

La migración de mexicanos y centroamericanos se reiniciaría hacia 1940 cuando acontecen los hechos de la Segunda Guerra Mundial y Estados Unidos demandó el apoyo de trabajadores que apoyaran en el sector agrícola, con lo que se impulsó el Programa Bracero, un acuerdo bilateral sostenido desde el año 1942 al año 1964 entre los gobiernos de México y Estados unidos, para establecer la contratación legal de trabajadores mexicanos principalmente hacia el empleo agrícola de este último país. Este programa debido a su dimensión y duración ha sido considerado un paradigma de los programas del empleo temporal (Albertí, 2012).

La economía californiana tuvo otro impulso importante durante la Segunda Guerra Mundial, ya que a partir de ese evento comenzaría un periodo de inversión militar y de desarrollo tecnológico que le caracterizaría aún hoy en día. En California se aprovechó la posición geográfica hacia el Océano Pacífico y en dirección al Oeste, hecho que había pasado desapercibido durante mucho tiempo dada la tendencia de los Estados Unidos a mirar hacia el Océano Atlántico y hacia el Este por la localización de las ciudades heredadas desde las Trece Colonias. Al aprovechar su posición, California se beneficiaría de proporcionar servicios y productos de ocio a los mercados orientales a la vez que se volvería un centro de innovación importante.

La inversión militar en California, cuyos cimientos se pueden rastrear desde la anexión a Estados Unidos, fue impulsada por el gobierno federal hacia finales de 1800 y principios de 1900 con la construcción de astilleros, bases navales y militares a lo largo de la costa teniendo un pico en la Segunda Guerra Mundial cuando se invirtió el 10% del presupuesto militar en el Estado, especialmente en la Bahía de San Francisco. La Segunda Guerra Mundial marco un parteaguas en la vida de California tan importante como lo fue en su momento el Gold

Rush o Fiebre del Oro, ya que al finalizar esta, el Estado se fortaleció y emergió con una economía muy diversificada. California contaba ya con un complejo militar-industrial ostentoso, cargado hacia el sector aeroespacial y electrónico que complementaba al sector agrícola y a los servicios de entretenimiento.

De igual manera, California se benefició de la inversión en servicios educativos y comerciales que rápidamente se desarrollarían entre 1950 y 1960. Ello se debió a la visión a largo plazo que tuvieron los funcionarios públicos de ese entonces, quienes apostaron por el mejoramiento del sistema educativo de las escuelas y universidades. Todo esto convirtió a California en una máquina generadora de empleo y de atracción de población como ninguna otra a finales del siglo XX. Los números cuentan la historia. La población de 1940 de 6,9 millones saltó a 15,7 millones en 1960, llegó a 23,7 millones en 1980.

El catolicismo por su parte siguió cobrando importancia en el territorio estadounidense. La discriminación por parte de los protestantes a los católicos había amainado paulatinamente, aunque fueron dos hechos trascendentes los que fortalecieron su imagen durante la década de 1960. El primero de ellos fue la elección de John F. Kennedy como presidente de los Estados Unidos, nieto de un inmigrante católico irlandés quien se volviera un ícono de liderazgo y esperanza tanto para protestantes como católicos. El segundo hecho fue el Concilio Vaticano II realizado en 1962 que tuvo como propósito la actualización de la Iglesia y que entre otras cosas logró que las misas semanales se llevaran a cabo en la lengua vernácula local y que la Iglesia fuera más flexible y permitiera el hermanamiento de los devotos para con sus semejantes de otras religiones, lo cual fue bien aceptado por algunos católicos pero por otros generó algún rechazo dado que la Iglesia se había distinta o demasiado liberal lo que derivo posteriormente en una ruptura entre católicos liberales y conservadores que persiste hoy en día y que de cierta manera define el catolicismo católico hispanoamericano (Byrne, s/f).

En Guatemala, por esos años también había tiempos de cambio, aunque uno de los más significativos en el catolicismo a nivel regional fue la elevación del Santuario de Esquipulas. La Iglesia se convirtió en el primer Santuario de Centroamérica elevado a la dignidad de Basílica Menor, hecho realizado por el Papa Juan XXIII el 27 de enero de 1961, razón por la

que hoy en día "…se conoce en todo el mundo el Santuario de Esquipulas como la Basílica del Santo Cristo de Esquipulas" (López, 2010: 112).

De regreso en Estados Unidos, a pesar del crecimiento y desarrollo económico, California también presentaba ciertos claroscuros dado que los beneficios no se repartían de manera equitativa entre los distintos estratos de la sociedad. Como se vislumbra, hubo algunos sectores para los cuales hubo represión y rechazo, especialmente las minorías inmigrantes y los hijos de estos como los de origen latino, quienes crecieron en número considerablemente y ya eran desde entonces un sector importante en el Estado. Después de la Segunda Guerra Mundial en California existía ya un importante sector de mexicanos quienes adquirieron consciencia de su ciudadanía y de su condición étnica quienes fueron los protagonistas de grandes movimientos durante la década de los 60 y principios de los 70 (Rodríguez, 2001; Salas y Valle, 2001).

Por esta razón, durante estos años surgieron movimientos reivindicatorios como el chicano, el cual incluía elementos de resistencia cultural que se cimentaba en símbolos tan diferentes como la Virgen de Guadalupe, Emiliano Zapata y Pancho Villa; y simbología de la herencia indígena, mismos que fueron tomados como representativos de los diversos aspectos de la vida política, económica y social la identidad étnica vinculada al pasado mexicano que fueron reafirmados mediante otros símbolos de resistencia como el Che Guevara.

El movimiento se fortaleció por el trabajo realizado por organizaciones políticas como la Asociación Nacional de Campesinos (National Farm Workers Association) fundada por Dolores Huerta y César Chávez o el Mexican American Political Association (MAPA) quienes encausaron la lucha por los derechos civiles de estas personas tanto en las grandes ciudades como los espacios rurales.

VII. La hispanización californiana y la llegada del Cristo de Esquipulas (1970 a la fecha).

El auge de la lucha por el reconocimiento de la minoría hispana continuo durante la década de 1970 y logro entre otras cosas el primer gran intento de la administración federal estadounidense, dirigida en ese entonces por Richard Nixon, por contabilizar a la población con estas raíces. El conteo de hispanos fue la respuesta del gobierno a los movimientos

sociales desarrollados durante los 60' y a las demandas de reconocimiento histórico, social, político y cultural que migrantes y descendientes de hispanos habían tenido por la represión a la que habían estado expuestos (Criado, 2007).

Más allá del crecimiento natural de estos grupos hallado en el censo, su número se incrementó por otra gran oleada de inmigración proveniente de Hispanoamérica. En esta ocasión ya no solamente provenían de México como había sido el común hasta la fecha debido a distintos procesos incluida la crisis petrolera de la década de 1980, sino desde otros países pertenecientes al bloque centroamericano. Una gran parte de la migración centroamericana se debió principalmente a dos motivos: la pobreza y marginación existente en países como Guatemala y Honduras; y sumado a lo anterior los conflictos bélicos que se suscitaron en El Salvador y Nicaragua (Tirado, 2012),

Sin embargo, la llegada de migrantes lejos de ser sencilla estuvo condicionada a las restricciones que estableció Estados Unidos. Como ya se ha mencionado existían desde tiempo atrás algunas leyes y represiones hacia los grupos de origen hispano, que se agudizaron entre 1970 y 1980 con la creación de la Drug Enforcement Administration (DEA) y la posterior lucha unilateral contra las drogas que realizó y que provocó una persecución en contra de los migrantes de México y Centroamérica (CFR, s/f).

Aunque hostilidades y restricciones contra los migrantes continuaron en la vida política y social de los Estados Unidos con acciones tales como sanciones a los empleadores y el fortalecimiento de las patrullas fronterizas, también hubo algunos intentos de regular la situación de los migrantes ilegales como el otorgamiento de amnistía a 2.7 millones de indocumentados que llevaban ya algún tiempo trabajando en el país.

A ello se suman los esfuerzos regionales en Centroamérica por mitigar los conflictos bélicos que les azotaban, como lo fueron la firma de los tratados de Esquipulas I y Esquipulas II el 25 de mayo de 1986 y el 7 de agosto de 1987 respectivamente (Fundación Esquipulas para la Integración Centroamericana, 2012). Con ello, se frena un poco la inmigración durante la década de los ochenta, aunque se recupera a principios de los noventa dado que Estados Unidos se había vuelto un destino aspiracional para la población centroamericana, dado que seguía expuesta a las hostilidades bélicas que aún azotaban a la región, a la falta de oportunidades laborales y una baja calidad de vida. Muchos de los migrantes de origen

México-centroamericano se asentaron en las grandes ciudades que a la postre se convertirían en ciudades santuario para los inmigrantes, aunque espacialmente hubo una preferencia por los Estados del sur como Texas y California.

Esta migración benefició de gran manera el crecimiento del catolicismo, más específicamente el catolicismo hispano y el lado más liberal de esta religión ya que los migrantes llevaban consigo su propia cosmovisión de la religión, que muchas veces iba en contra de los ideales conservadores que se vinculaban al catolicismo anglosajón. Durante la segunda década del siglo XX hubo un reposicionamiento del catolicismo, que se movió del Este y Medio-Oeste hacia el Sur y Oeste del territorio estadounidense (Ospino, 2017).

Los católicos de origen centroamericanos aprovecharon los vínculos que se estaban tejiendo con algunos lugares para asentarse, como lo fue con California. Al llegar, fortalecieron a la comunidad latina que ya existía. En el proceso, empezaron a generar o adoptar espacios para poder manifestar su identidad y sus costumbres, siendo las Iglesias algunos de los centros de anclaje para estas comunidades. Los inmigrantes, especialmente los guatemaltecos, arriban primeramente a las ciudades más grandes como Los Ángeles, que ya era el centro latino del Suroeste de Estados Unidos.

Ellos son quienes llevan la devoción al Señor de Esquipulas a California y trasladan una réplica por primera vez: el Cristo Negro localizado en la Iglesia de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles en la Placita Olvera, el centro histórico de Los Ángeles. La imagen llegó el 24 de octubre de 1986 a Los Ángeles y se volvió en un estandarte de la devoción a esta imagen en California (Puerta, 2011) que progresivamente se fue extendiendo por toda la ciudad y el resto de California a través de distintos medios, incluso resignificándose a partir de la experiencia migrante que han tenido sus devotos como puede verse con el surgimiento de la imagen del Cristo Mojado en la Iglesia de Santa Cecilia en la Ciudad de Los Ángeles, que es una réplica del Cristo Negro llevada por la Fraternidad de Esquipulas, una agrupación de devotos de origen centroamericano, quienes tienen que cruzarlo de manera ilegal por la frontera con México en la Ciudad de Tijuana, Baja California (Fraternidad de Esquipulas, s/f).

Hoy en día la devoción está extendida en todo el Estado siguiendo un patrón similar a la distribución de la población hispana o latina. En los últimos años del siglo XX la población

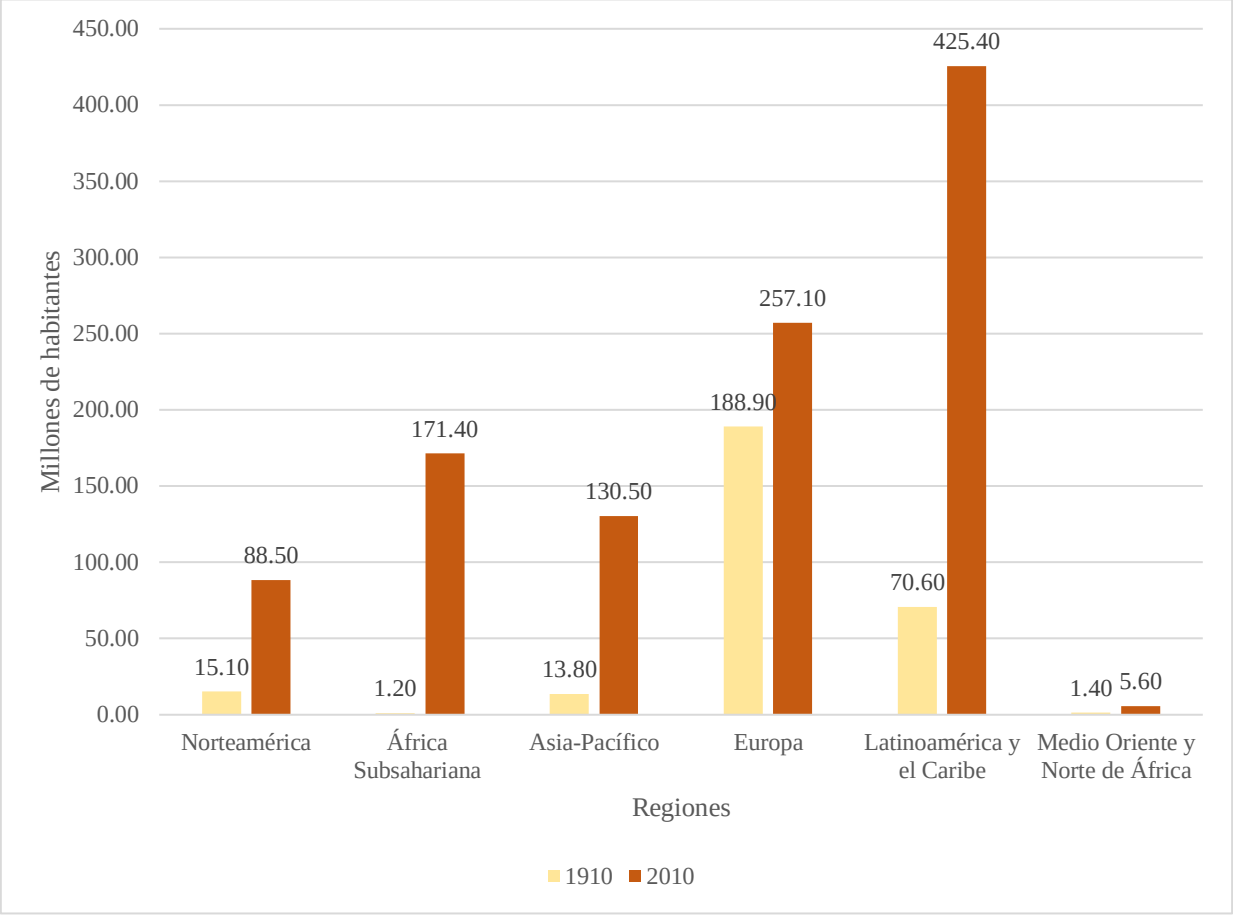
paso de 22.4 millones en el censo de 1990 a 33.5 en el 2000 (un aumento del 60%), acrecentando con ello las reacciones xenofóbicas por parte de los grupos conservadores (Salas y Valle, 2001) y también la multiculturalidad del Estado. Para el 2015, de acuerdo con la oficina del Censo de Estados Unidos, la población de origen hispano es la mayoría en el Estado de California con cerca de 14.99 millones de habitantes, superando a los blancos no hispanos quienes son cerca de 14.92 millones de habitantes (BBC, 2015a; BBC, 2015b y BBC, 2015c).

2.2. Catolicismo en Estados Unidos.

El catolicismo, como el resto de las religiones y otras manifestaciones de la espiritualidad humana, ha experimentado cambios significativos respecto a su número de adeptos y distribución a nivel global a través de los años producto de distintos hechos que incluyen procesos de reivindicación y conflicto.

Entre 1910 y 2010 esto se vio reflejado en variaciones a nivel regional, tanto por el aumento y disminución natural de la población como por los cambios experimentados debido a fenómenos sociales como las guerras, migraciones y periodos políticos (Pew Research Center, 2013) (Figura 2.6). A inicios del Siglo XX, la mayor cantidad de católicos se concentraban en Europa con un estimado de 188,960,000 millones de fieles (65%); seguido de Latinoamérica con 70,650,000 (24%), quienes representaban en conjunto cerca del 89% del total de católicos a nivel mundial, calculado para ese año en 291 millones.

Figura 2.6. Cambios en el catolicismo mundial. 1910-2010.



Fuente: elaborado con base en Pew Research Center, 2013.

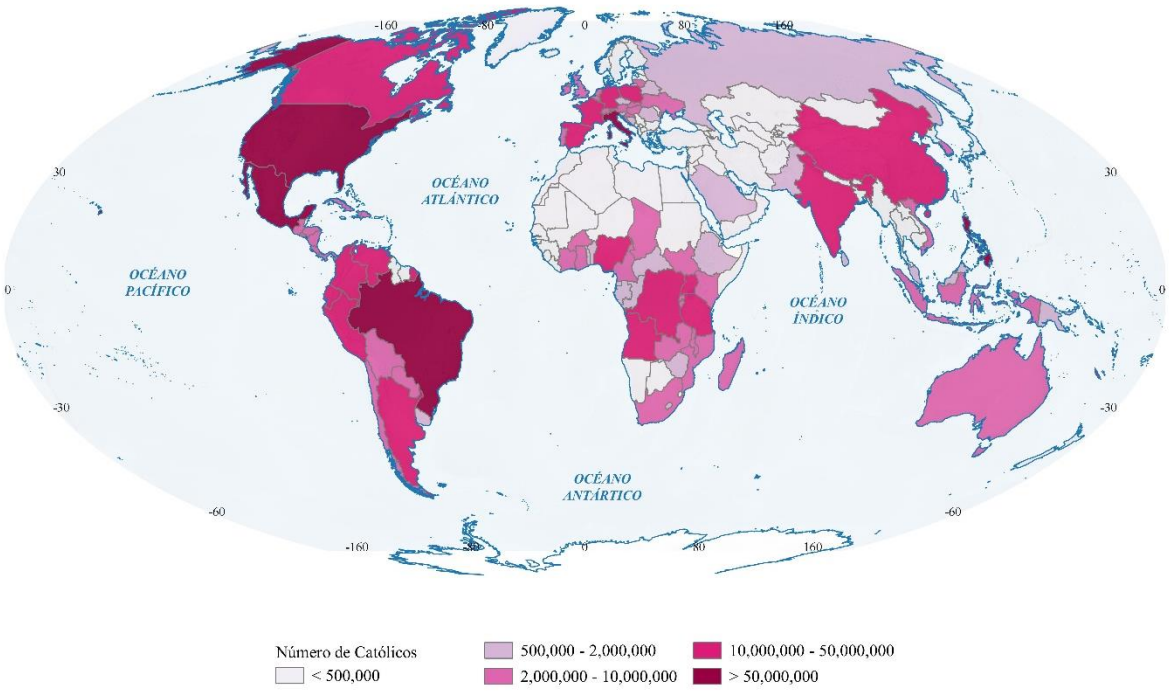
Para 2010, la situación cambio considerablemente ya que América Latina desplazó a Europa en la primera posición por número de adeptos con 425,490,000 millones de devotos (39%), dejando en la segunda posición a Europa con 257,160,000 millones (24%). Ambas regiones representaron para ese periodo cerca del 53% del total de católicos estimados en poco más de 1,100 millones, cifras que muestran un cambio notable en los patrones de distribución mundial del catolicismo, mostrando la disminución relativa en las dos regiones y un aumento considerable en la proporción de católicos en regiones como África Subsahariana que pasó de 1,220,000 a 171,480,000 (del 1% al 16%), Asia-Pacífico de 13,880,000 a 130,520,000 (5% al 12%) y Norteamérica de 15,150,000 a 88,550,000 (5% al 8%). En conjunto, el resto del mundo paso de representar el 11 por ciento al 47 en cien años.

Aunque los datos anteriores muestran un incremento aparente, el catolicismo también ha perdido adeptos debido al aumento en las tazas de secularización y la adopción de otros cultos. Sin embargo, las cifras más recientes indican que aún se posiciona como una religión importante con un alcance global, teniendo presencia en todos los continentes de manera un cuanto significativa (Figura 2.6). De acuerdo con la Agenzia Fides[11] (2020), para 2018 había aproximadamente 1,328,993,000 católicos alrededor del mundo, cerca del 17.3% de la población mundial calculada para ese entonces en 7,496,394,000 habitantes. Un aumento de cerca de 228 millones entre 2010 y 2020.

En cuanto a la distribución territorial, como puede observarse en la Figura 2.7 existe un predominio del catolicismo hacia el occidente, principalmente en América y Europa, aunque existe una cantidad considerable de devotos distribuidos en otras partes del mundo, especialmente en algunas partes del África Subsahariana, el sureste asiático y en Oceanía. Sin embargo, aunque es usual emplear las divisiones político-administrativas de los países, al interior de estos suele haber zonas donde existe una mayor o una menos concentración de devotos derivado de distintas razones. Ello se evidencia de mejor manera al consultar los datos por provincias o jurisdicciones eclesiásticas[12] generados por El Vaticano, que son delimitaciones territoriales a partir de las cuales la Iglesia dirige y coordina mundialmente la labor de evangelización de los pueblos y a partir de las cuales se aseguran de la adecuada distribución de misiones en los espacios donde se lleva a cabo la labor mendicante (Figura 2.7).

[11] Informe generado con motivo de la 94° Jornada Mundial de las Misiones con base en cifras del Anuario Estadístico de la Iglesia actualizado al 31 de diciembre de 2018.
[12] Provincias eclesiásticas: las diócesis se agrupan por razón de su vecindad geográfica y para promover una acción pastoral común en las llamadas Provincias Eclesiásticas.

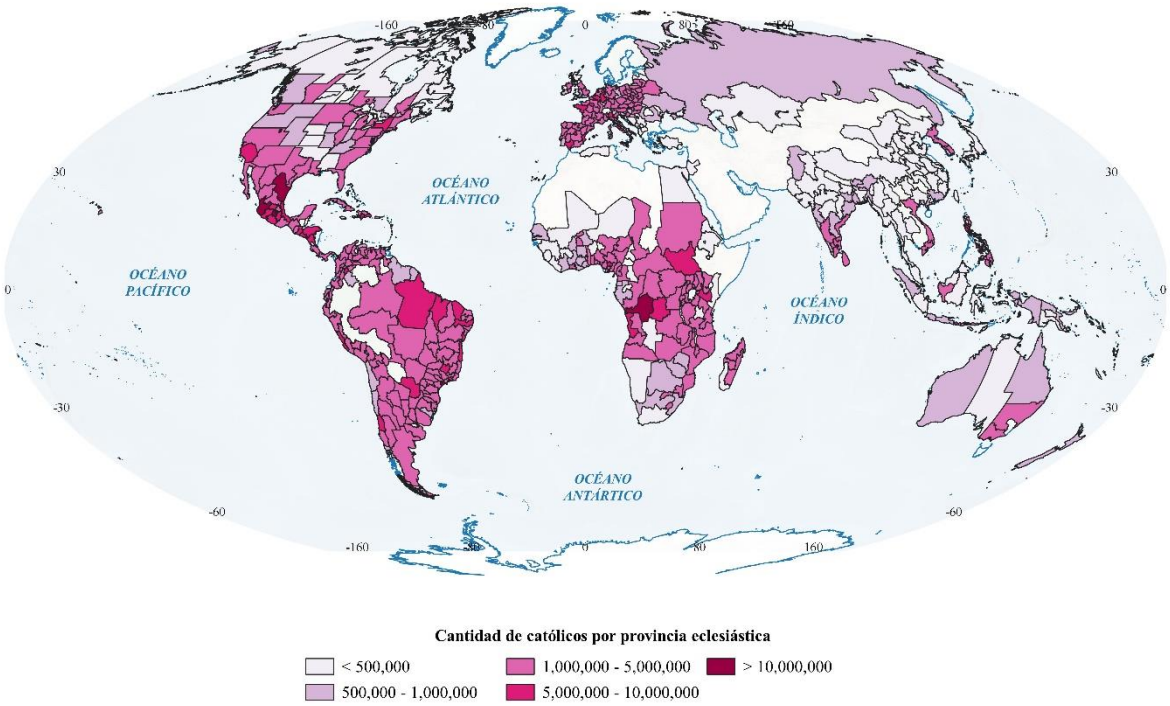
Figura 2.7. Distribución global del catolicismo por país, 2021.



Fuente: elaborado con base en Pew Research Center, 2013; y World Population Review, 2021.

De esta manera, en la Figura 2.8 es posible observar que el continente americano presenta una distribución de católicos casi continua a lo largo de su territorio, salvo en regiones como la Cordillera de los Andes, partes de la selva del Amazonas y el norte del continente, todas ellas atribuidas a las condiciones físico-geográficas adversas para el establecimiento de grupos humanos. En total, el número de católicos calculados para el continente es de 641,832,000, 63.71% de los 1,007,434,000 millones de habitantes residentes en América (Agenzia Fides, 2020).

Figura 2.8. Distribución global del catolicismo por provincias eclesiásticas.



Fuente: elaborado con base en Burhans Et Al, 2019.

En Europa hay una cantidad considerable de católicos cuya presencia disminuye gradualmente hacia la zona oriental. En total, los católicos europeos representan 285,865,000 millones de fieles equivalentes al 39.69% de los 730,242,000 millones de habitantes que posee el continente. Por su parte, en África es notoria la presencia de católicos en la parte central, cercana a la zona ecuatorial, cuya presencia puede vincularse al pasado colonial de los países en este sector, destacándose especialmente la provincia de Kinshasa en la República Democrática del Congo con 14 millones de devotos. Por otra parte, la ausencia de católicos hacia el norte y hacia el sur del continente puede deberse tanto al predominio del Islam en el primer caso (zona en la que no hay siquiera división eclesiástica), como a la existencia del Desierto de Namibia en la porción sur (Burhans Et Al, 2019). En total, se calcula que hay 243,248,000 millones de católicos en África, 19.35% de los 1,257,219,000 habitantes de la región.

En el caso de Asia, la distribución cambia substancialmente entre lo visto en las figuras 2.6 y 2.7 ya que, si bien para el caso de China e India los católicos representan cerca de 10 millones de fieles, el nivel de resolución permite dimensionar la distribución y la proporción real de estas cifras respecto a su población total estimada en más de 1, 000 millones. En el caso de India, los católicos se concentran en la parte sureste y en la parte noreste, cercana a la zona de Calcuta en la Cordillera del Himalaya mientras que en el caso de China los católicos se concentran casi exclusivamente en la provincia de Guangzhou (Canton). Dentro del continente, otras zonas con un número considerable de católicos se localizan en Corea del Sur, Vietnam, la provincia de Pontianak en Indonesia; y Filipinas, uno de los países con mayor número de católicos a nivel mundial debido, en gran parte, a su herencia colonial española. En total, se calcula una población de 147,227,000 católicos en Asia, 3.29% de los 4,470,423,000 millones de habitantes con los que cuenta el continente.

Para el caso de Oceanía, es posible visualizar una distribución del catolicismo en casi todo el continente, salvo la región central australiana próxima al Gran Desierto y especialmente destacable en las provincias eclesiásticas de Sídney y Melbourne. De acuerdo con las estimaciones, se calcula una población de 10,821,000 millones de católicos, quienes representan el 26.34% de los 41,076,000 habitantes totales del continente (Agenzia Fides, 2020).

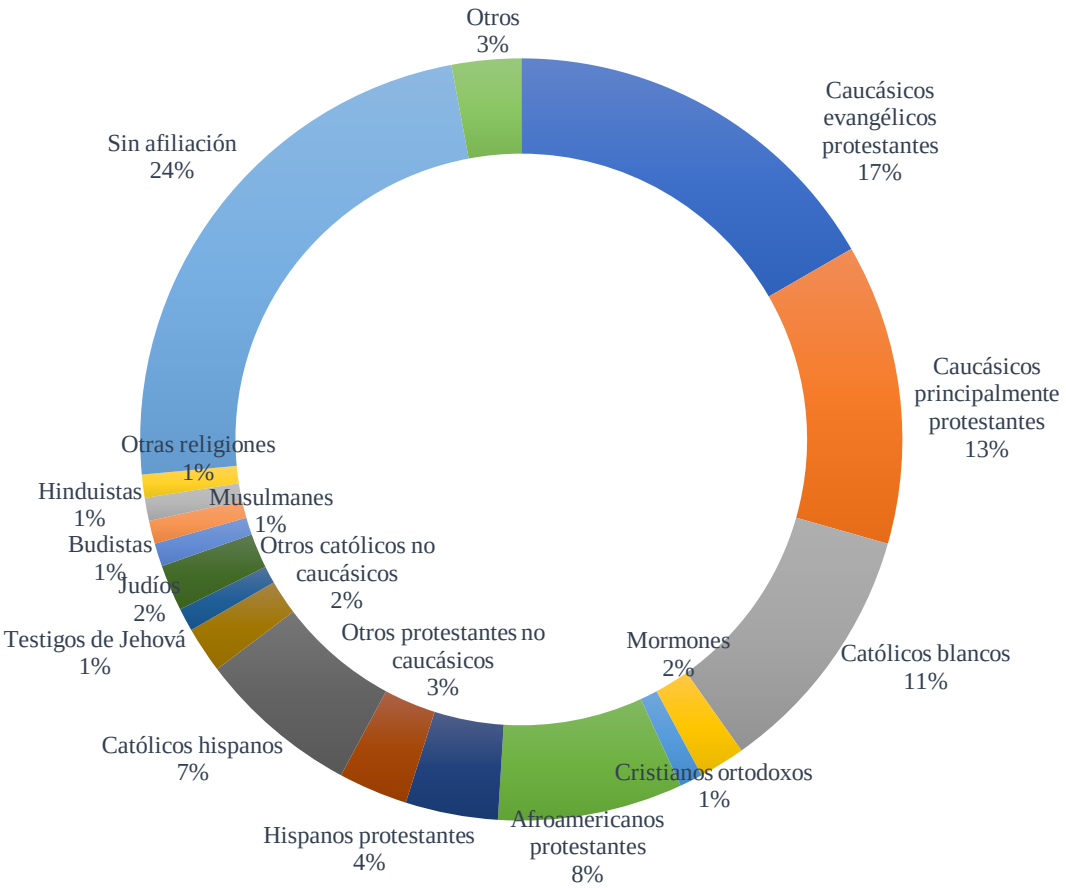
En cuanto a número absoluto de devotos, Brasil es el país que tiene la mayor cantidad de católicos con 123,360,000 fieles, quienes representan el 57.5% de los habitantes totales de su población, seguido de México con 97, 864, 218 de devotos (77.7%), Filipinas con 85,470,000 (81.4%), Estados Unidos con 69,300,000 (21%) e Italia con 50,477,000 (83%) (World Population Review, 2021). Pese a que en en todos ellos la cantidad de fieles es considerable, en términos de proporción dentro del total de población las cosas cambian considerablemente, como en el caso de Brasil, donde el catolicismo representa poco más del 50% de la población debido a que el protestantismo ha ganado adeptos con el transcurrir de los años; y Estados Unidos, que pese a ser el cuarto país por número de fieles, estos representan solo el 21% del total de su población.

En este rubro, los países que ocupan los primeros lugares por porcentaje de población católica son El Vaticano (100%), Timor Leste (96.9%), San Marino (90.5%), Paraguay (89%) y Malta

(88.2%) aunque en estos casos la población absoluta no es tan grande como en los países señalados con anterioridad. Por otra parte, en algunos países donde existe una menor proporción de adeptos en comparación con el total de población el catolicismo suele ocupar un papel relevante ya que, como agrupación individual, son un grupo numeroso dado su tamaño en comparación con los adeptos a otros cultos, especialmente lugares como Estados Unidos donde existen numerosas derivaciones de una afiliación como los protestantes.

En Estados Unidos el catolicismo presenta algunas condiciones particulares que lo diferencian de otros países, principalmente porque en el imaginario colectivo no ha figurado como otras religiones, debido en gran parte a los conflictos y opresión que ha tenido a lo largo de la historia y a la libertad religiosa que se ha promovido desde la redacción de la primera enmienda en la Constitución y que hoy permite la existencia de numerosas practicas espirituales tal como se evidenció en el apartado 2.1 (Figura 2.9).

Figura 2.9. Afiliación religiosa en EE. UU., 2020.



Fuente: elaborado con base en PRRI, 2020.

La primera enmienda protege la libertad de cualquier organización o denominación religiosa de la intervención del Gobierno Estadounidense, lo que se refleja en el gran número de grupos religiosos y practicas espirituales existentes en el país hoy en día. Si bien, en un principio los grupos religiosos eran contados, de acuerdo con el Public Religion Research Institute (PRRI, 2020) Estados Unidos ha experimentado cambios significativos en su panorama religioso[13], especialmente en la última década.

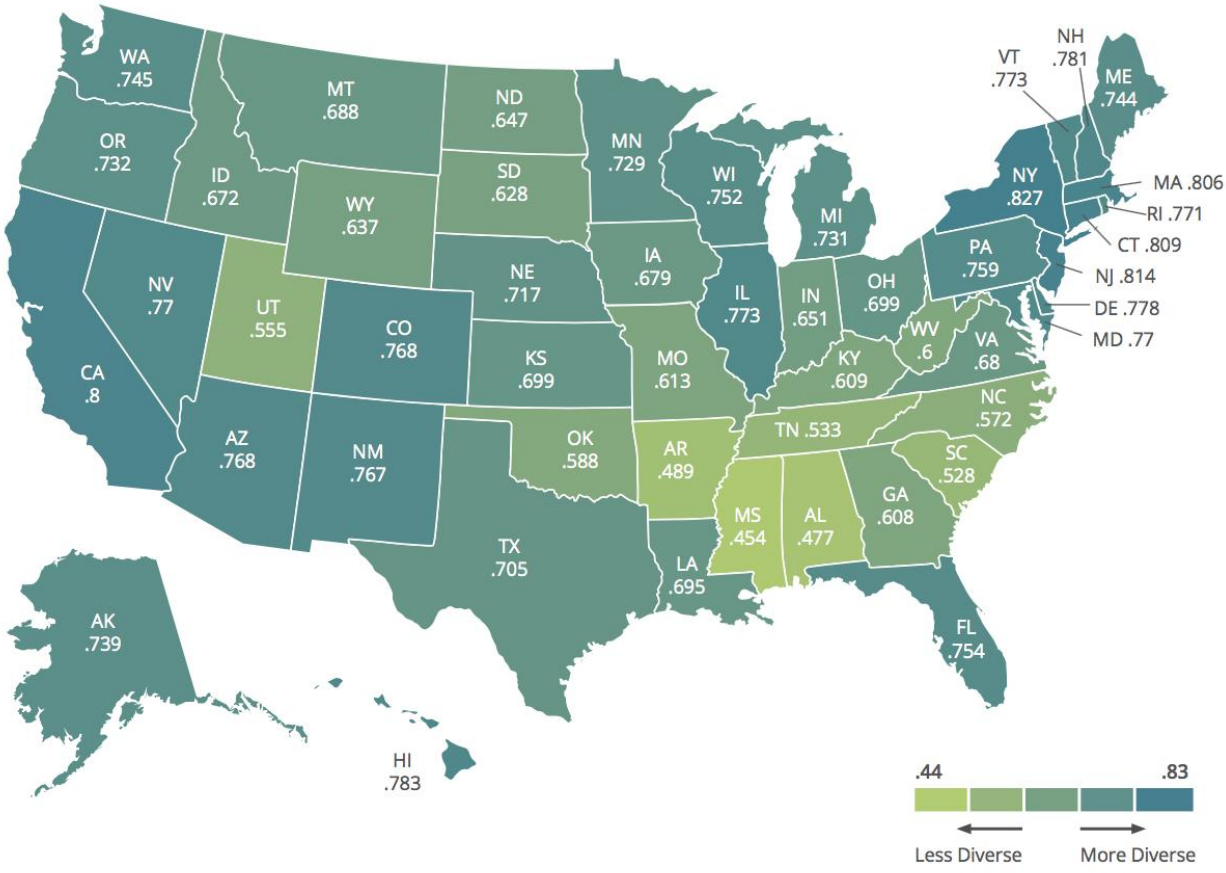
Entre estos cambios, se nota una disminución en el número de adultos estadounidenses que se asume como cristiana en cualquiera de sus vertientes, así como un aumento modesto en el número de devotos en religiones no cristianas (judaísmo, el Islam, budismo, entre otros); y especialmente significativo en personas que afirman no tener afiliación religiosa (ateos, agnósticos, entre otros) quienes representan el 26% del total de la población estadounidense, casi uno de cada cuatro habitantes (Pew Research Center, 2019).

En cuanto a su distribución, la mayoría de las personas que dicen no estar afiliados a alguna religión o que no siente identificación religiosa se concentra hacia la parte occidental mientras que, por el contrario, el grueso de personas que siente mayor apego religioso y que señala creer en "Dios" se concentra en la porción sur y sureste en lo que se reconoce como el "Bible Belt" o "Cinturón Bíblico", término atribuido al geógrafo Wilbur Zelinsky que señala una porción del territorio estadounidense donde existe un predominio de bautistas, metodistas y cristianos evangélicos y que territorialmente se extiende desde las Virginias siguiendo el cauce del río Missouri hasta el norte de Texas y Florida, zona que concentra actualmente a quienes se definen como estadounidenses "muy religiosos" (Brunn Et Al, 2011; y Rosenberg, 2020).

Esto mismo puede confirmarse al analizar el mapa de diversidad religiosa elaborado por el PRRI (2020), donde puede apreciarse claramente que los Estados que tienen una mayor pluralidad religiosa se localizan hacia el suroeste y el noreste, mientras que los menos diversos o más religiosos se localizan el "Bible Belt"; y en el Estado de Utah, donde se localiza la zona reconocida como "Corredor Mormón" (Figura 2.10).

[13] Las cifras suelen variar debido a que desde 1976 la Oficina del Censo de Estados Unidos no analiza la afiliación religiosa por lo que los datos son obtenidos por distintas fuentes a partir de muestreos dirigidos (Gray, 2014).

Figura 2.10. Diversidad religiosa por Estado, 2016.



Fuente: PRRI, 2020.

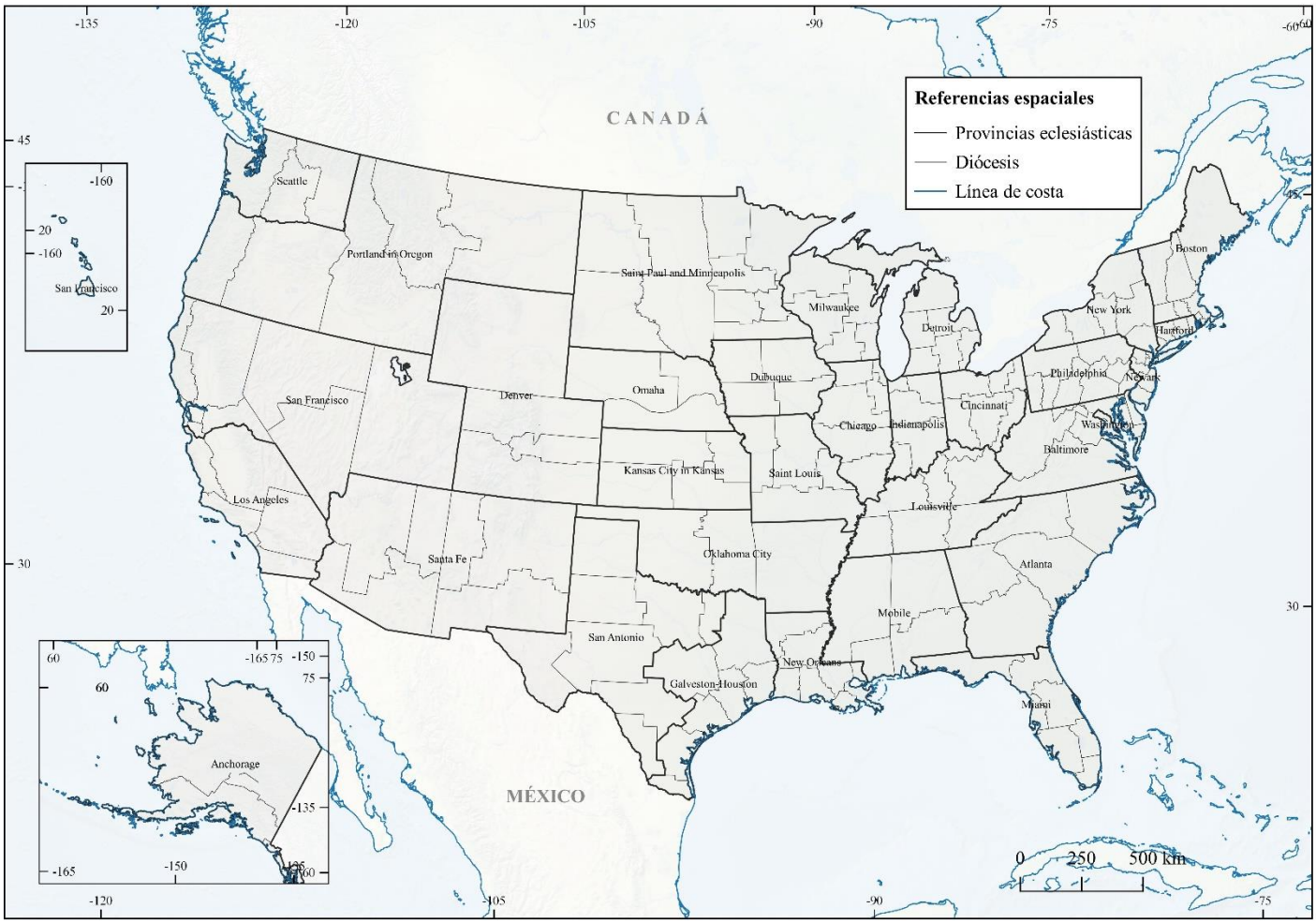
De manera conjunta, en Estados Unidos los cristianos representan cerca del 71% del total de la población, de los cuales el grupo más grande corresponde a la población protestante, quienes suman el 41% considerando a cada grupo étnico[14] (PRRI, 2020). Por su parte, y de acuerdo con la fuente que se consulte, los católicos representan entre el 20 y el 24% del total de la población estadounidense (poco más de 70 millones de devotos). No obstante, el catolicismo se posiciona como la agrupación individual más grande e influyente del país,

[14] El censo estadounidense categoriza a los grupos de población de acuerdo a su origen étnico como blancos, hispanos, negros, entre otros.

prueba de ello es que tan solo Estados Unidos es hogar del 7% de todos los católicos del mundo (Pew Research Center, 2013).

Tal como se observó en la Figura 2.8, la Iglesia Católica estadounidense también se organiza administrativamente en unidades territoriales, que brindan servicio a los devotos distribuidos a lo largo del país. De este modo, se reconocen 176 diócesis latinas que se agrupan en 32 provincias eclesiásticas, aunque algunas fuentes extienden el número a 144 diócesis católicas latinas, 32 arquidiócesis católicas latinas, 16 diócesis católicas orientales, 2 arquidiócesis católicas orientales, 1 arquidiócesis de Servicios Militares de Estados Unidos y 1 ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro (USCCB, 2021) (Figura 2.11).

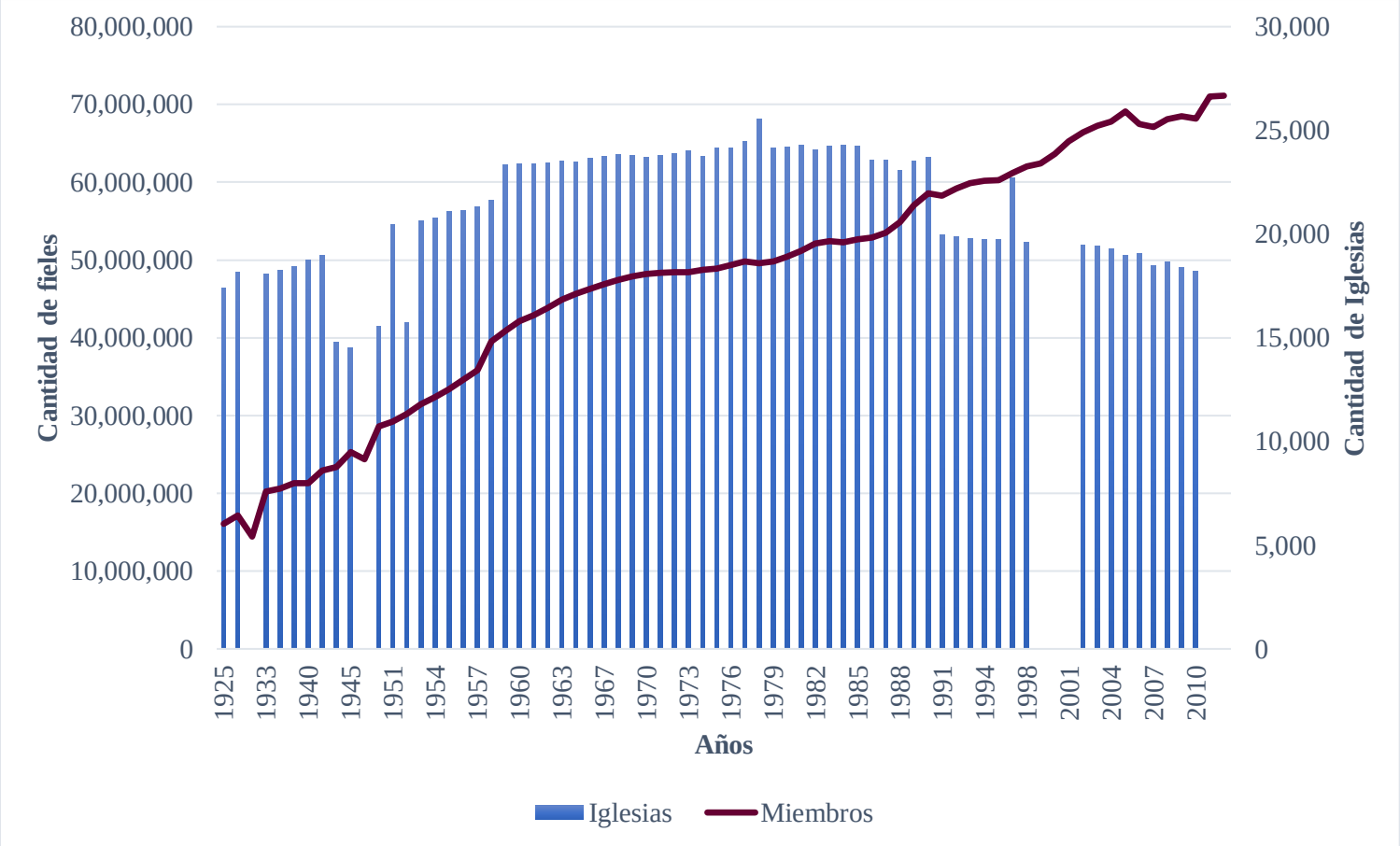
Figura 2.11. Estados Unidos: división por provincias eclesiásticas.



Fuente: elaborado con base en Burhans Et Al, 2019.

Retomando lo mencionado en el apartado 2.1 de la investigación, el catolicismo ha experimentado cambios paulatinos en su composición, el número de adeptos y el número de parroquias existentes, especialmente a partir del Siglo XX. Prueba de lo anterior resulta en que desde 1925 la población católica se ha cuadriplicado; ha aumentado en poco más del 400%, pasando de poco más de 16 millones a más de 71 millones en dicho periodo mientras que el número de templos ha llegado a ser cerca de 18,000 (Figura 2.12). El crecimiento más notable se da a partir de la década de 1960, momento en el cual existe una diversificación de la economía estadounidense, donde tiene sus inicios el arribo masivo de migrantes católicos de origen latinoamericano y momento en el cual acontece el Concilio Vaticano II. De igual manera, es posible notar un pico máximo a partir de mediados de la década de los años 2000, punto a partir del cual existe un relativo periodo de estancamiento.

Figura 2.12. Católicos en Estados Unidos: 1925-2020.



Fuente: elaborado con base en ARDA, 2010 y USCCB, 2021.

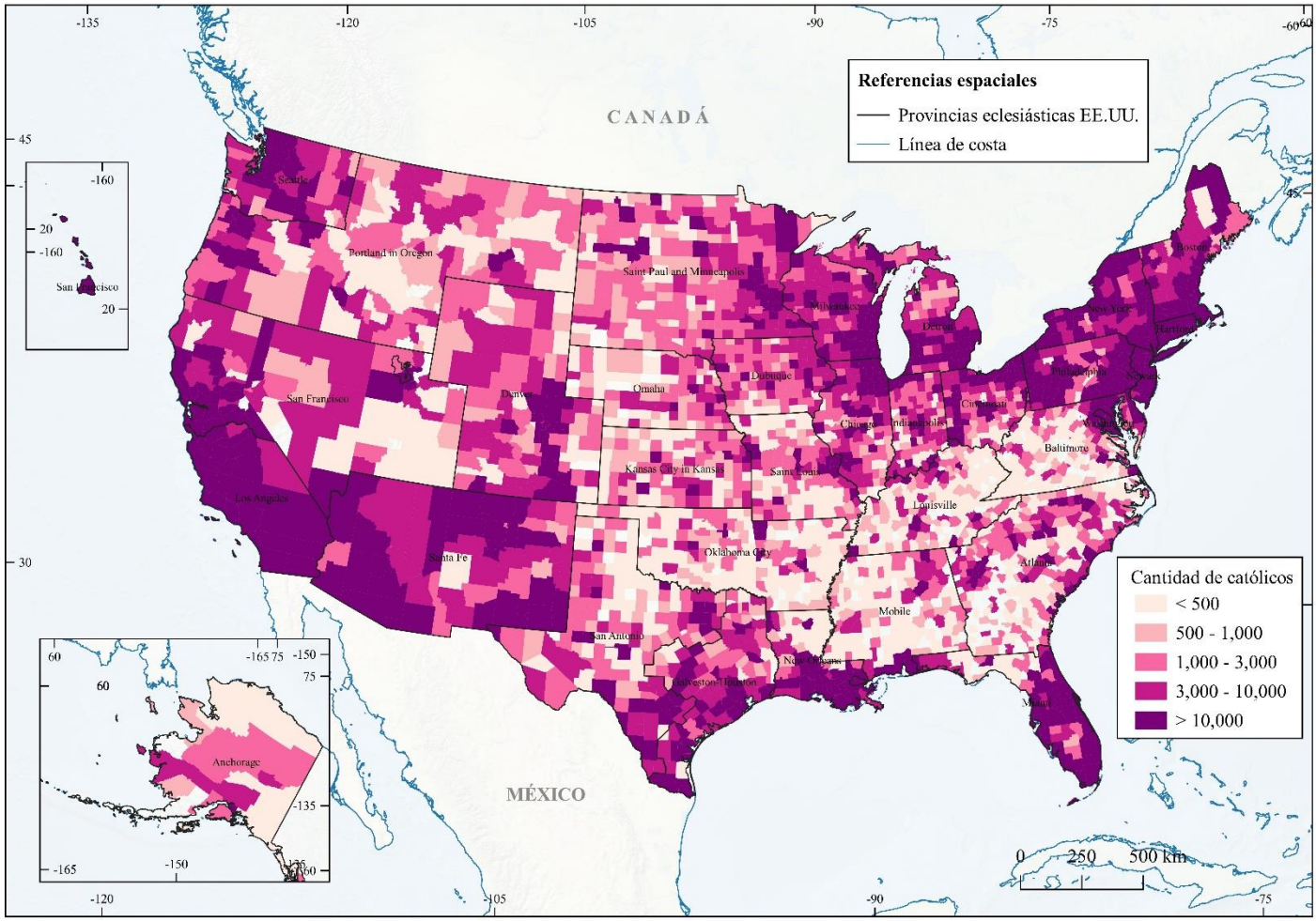
La diversidad actual del catolicismo y el incremento en el número de fieles como se evidenció en la Figura 2.12. de alguna manera está relacionado con el desarrollo de las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II realizado entre el 11 de octubre de 1962 y el 8 de diciembre de 1965, periodo de plena división global entre las ideologías capitalista y comunista. En ella, se propuso una renovación[15] de la Iglesia Católica a partir de la persecución de algunos fines que tenían como principal objetivo abrir a la Iglesia a las necesidades de un mundo moderno, cambiante y cada vez más interrelacionado. Entre los puntos tratados se pueden citar la promoción del desarrollo de la fe católica, la búsqueda de una renovación moral de la vida cristiana de los fieles, adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades de la vida moderna y lograr una mejor relación con las demás religiones. Para ello, se destacan las palabras del Papa Juan XXIII, quien inició el Concilio: "Quiero abrir las ventanas de la Iglesia para que podamos ver hacia afuera y los fieles puedan ver hacia el interior" (Ceballos, 2016: 92).

En Estados Unidos el impacto de lo anterior fue significativo, ya que a partir de esa fecha comienza a recibir las primeras visitas papales, siendo Pablo VI el primero en llegar en el año de 1965, así como las posteriores visitas realizadas por los papas Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco en 2015 (BBC, 2015c). Además de ello, hubo cambios significativos que afectaron la vida de los católicos estadounidenses, como la apertura idiomática que permitió que las misas semanales se llevaran a cabo en la lengua local; primeramente, en inglés y posteriormente en otros idiomas como el español, esto último debido a la creciente inmigración en algunas zonas y la demanda de servicios eclesiásticos por parte de las comunidades migrantes, especialmente latinas. De igual manera, aunque el Concilio promovió el crecimiento del catolicismo a partir de la inclusión de católicos de otras nacionalidades y el desarrollo de otras prácticas sociales y formas de experimentar la religión, el aparente catolicismo liberal chocó con el más conservador, que se asociaba principalmente con la población blanca o de origen caucásico. Ello explica la aparente pluralidad y división interna de la Iglesia Católica en el país hoy en día (Byrne, 2000).

[15] De acuerdo con Ceballos (2016: 93), en el discurso dado por el Papa Juan XXIII el 11 de octubre de 1962 reconocido como Gaudet mater Ecclesia, se repite reiteradamente la palabra "aggiornamento" que puede entenderse como renovación de la Iglesia misma y "de su forma de presentarse al Pueblo de Dios y a la humanidad entera".

Hoy en día, existen católicos en prácticamente todo el país, aunque existen zonas donde hay una mayor concentración derivado de distintos factores (Figura 2.13). Las zonas en donde existe un mayor número de católicos se localizan en las porciones occidental, sur y nororiental del país, destacándose especialmente los condados donde existe una mayor población y un mayor grado de inmigración latina, especialmente en condados como Los Ángeles con 3.5 millones, seguido de Cook en Illinois con 1.9. Por el contrario, los lugares donde existe una menor concentración de católicos, dejando de lado aquellos espacios donde la densidad de población es menor, se localizan al interior del país, en las proximidades del "Bible Belt" y los condados próximos al "Corredor Mormón". En este aspecto, cerca de 190 condados tiene menos de 100 católicos.

Figura 2.13. Distribución del catolicismo en Estados Unidos, 2018.



Fuente: elaborado con base en Burhans Et Al, 2019.

Por Estado, aquellos que cuentan con una menor proporción de católicos son Mississippi, Utah, Tennessee, Virginia Occidental, Alabama, Arkansas, Oklahoma y Georgia, todos ellos con menos del 10% de su población afiliada a esta religión, siendo Mississippi el menos católico de todos con el 4% (Pew Research Center, 2013). Por el contrario, Rhode Island, Massachusetts, Nueva Jersey, Nuevo México, Connecticut, New York, California, Illinois, Luisiana, New Hampshire y Dakota del Norte se destacan por ser los Estados más católicos, siendo Rhode Island el más representativo con el 42% de su población católica.

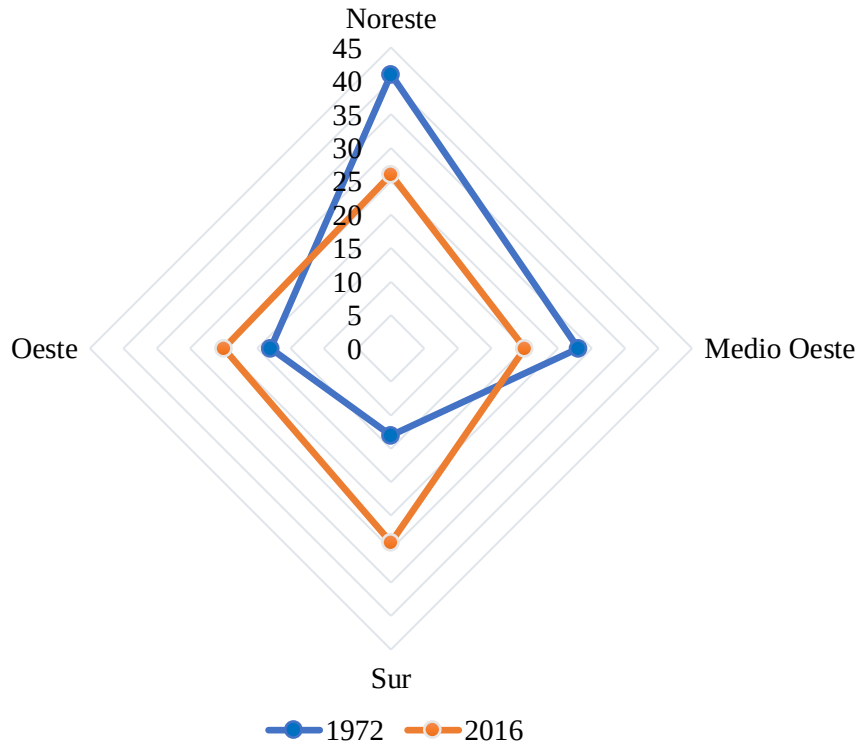
Cabe destacar que ninguno de los Estados llega al 50% de la población total como si ocurre en otras zonas alrededor del mundo, pero en 11 Estados los católicos poseen más adeptos que cualquier otra agrupación religiosa. Como puede observarse, la mayoría de estos Estados se localiza en la porción noreste, lugar a donde llegaron los primeros inmigrantes católicos de origen europeo (PRRI, 2020). Es notable el hecho que esta zona históricamente se ha destacado por ser el centro del catolicismo blanco producto de la inmigración proveniente de Europa, quienes construyeron la red más grande de parroquias y escuelas privadas gracias a lo cual convirtieron a la Iglesia católica en la más grande del país y una de las más influyentes (Ospino, 2015).

A nivel de provincia eclesiástica, las cosas cambian un poco ya que se puede visualizar que la que concentra la mayor cantidad de fieles Los Ángeles, con cerca de 10 millones de católicos bajo su jurisdicción, seguido de la provincia de Nueva York con poco más de 7 millones, Chicago con 5 millones; y las de San Antonio, Galveston-Houston, Florida, Detroit, Cincinnati, Filadelfia, Newark, Hartford y Boston cuyas cifras oscilan entre los 2 y 4 millones de adeptos (Burhans Et Al, 2019).

Como los datos lo reflejan, aunque existe una clara concentración hacia el noreste, paulatinamente los estados del sur y suroeste han experimentado un crecimiento y actualmente cuentan con una notable cantidad de católicos (Figura 2.14). Prueba de lo anterior es que, para la segunda década de los años 2000, la cantidad de católicos residentes en la porción noreste disminuyó considerablemente, pasando del 41% al 26% entre 1972 y 2016 a la vez que el medio oeste redujo, aunque en menor grado, su porcentaje para el mismo periodo, pasando del 28% al 20%. Por el contrario, el sur y oeste han experimentado un crecimiento significativo para dicho periodo y la suma porcentual de ambas regiones ha

pasado del 31% en 1972 al 54% para 2020 (O'Loughlin, 2017; PRRI, 2020) revitalizando el catolicismo preexistente desde la época misional a partir de la llegada de migrantes de origen hispanoamericano principalmente.

Figura 2.14. Cambios en los porcentajes regionales del catolicismo estadounidense.



Fuente: elaborado con base en PRRI, 2020.

En cuanto a la composición social, los católicos residentes en Estados Unidos pertenecen a casi todos orígenes étnicos, estratos socioeconómicos y afiliaciones políticas. Respecto al primer rubro, los cerca de 75 millones de fieles que representan el 20% de la población total del país se distribuyen internamente en 11% católicos blancos, 7% católicos hispanos o latinos y 2% otros católicos de origen no caucásicos o blancos. Asimismo, dentro del universo total de católicos, los mismos se distribuyen en 60% blancos no hispanos, 31% de origen hispano, 4% afroamericanos y 5% otros grupos étnicos (Pew Research Center, 2013).

Existe una distribución territorial un tanto marcada entre los miembros de los dos grupos predominantes en la Iglesia católica producto del devenir histórico, destacándose especialmente las grandes oleadas de inmigración al país suscitadas en la segunda mitad del siglo XIX y la segunda mitad del XX. Prueba de lo anterior es que actualmente 22.2 de los 75 millones de católicos residentes en el país nacieron fuera de Estados Unidos, de los cuales 76% nacieron en la región de América Latina y el Caribe, 10% en la región de Asia pacífico y 10% en Europa. Hoy en día, 28% de los católicos es inmigrante, 15% es un católico de segunda generación y un 58% es de tercera generación o más (Pew Research Center, 2013).

Mientras que los católicos de origen anglosajón se localizan en la porción noreste y medio-oeste debido a la herencia de la inmigración proveniente de Europa durante finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los católicos de origen hispanoamericano tienden a residir en la parte sur y oeste del país, mismo hecho que se asocia a los procesos de inmigración provenientes de ese lado del continente hacia Estados como California y Texas desde la segunda mitad del siglo XX y los primeros años del siglo XXI (O'Loughlin, 2017).

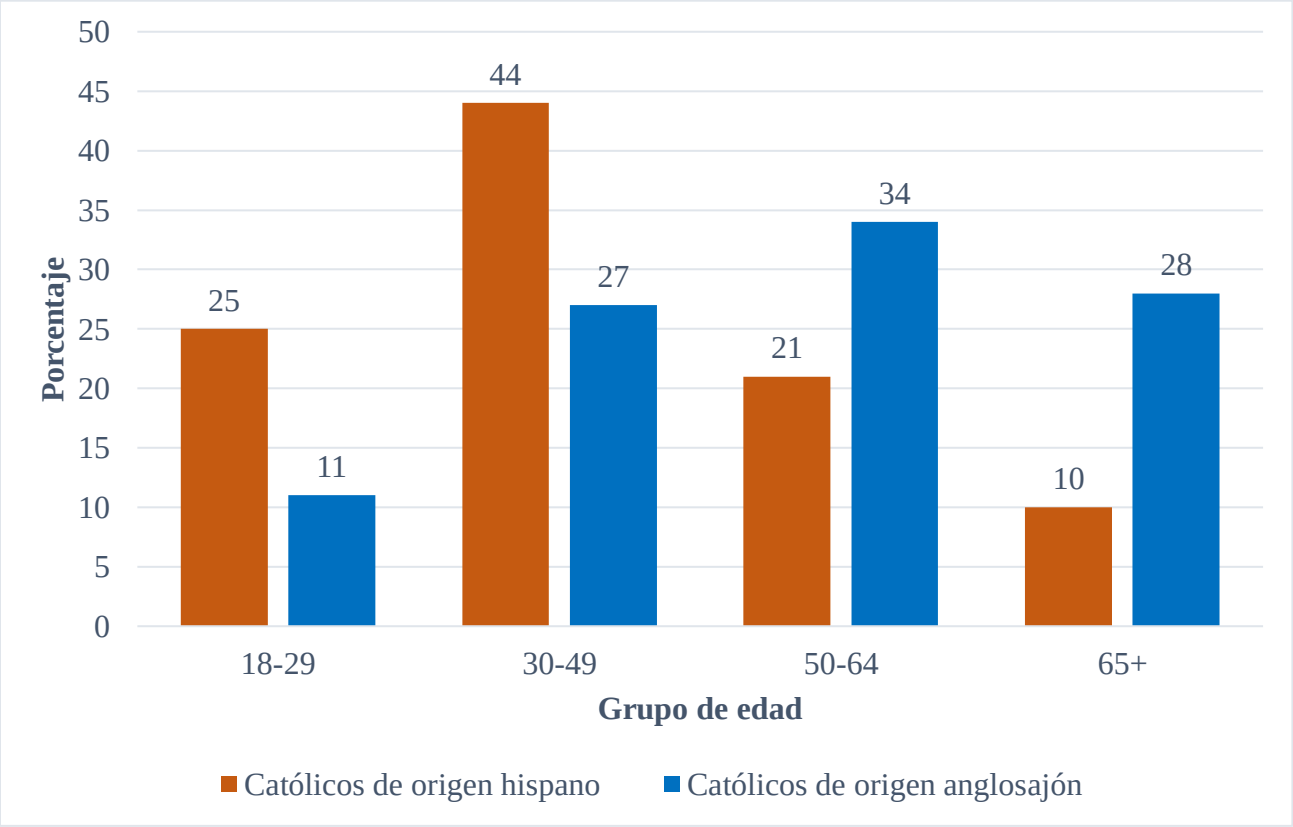
En cuanto a la edad de estos dos sectores, los católicos de origen anglosajón se concentran en su mayor parte dentro del grupo etario que tiene más de 50 años mientras que los católicos hispanoamericanos lo hacen en el grupo de los que tienen menos de 50 (PRRI, 2010). De esta manera, el 59% de los poco más de 21 millones de hispanos tiene menos de 49 años mientras que el 62% de los 42 millones de católicos blancos tiene más de 50 años (Figura 2.15).

Existe una correlación entre los grupos de edad y la distribución territorial de los dos grupos predominantes, dado que los católicos que residen preferentemente en la porción nororiental son significativamente mayores que los que viven en el sur y oeste, mientras que la mayor parte de los que tienen menos de 50 años viven en el suroeste.

De igual manera, es posible obtener algunas relaciones a partir de los grupos de edad y el periodo histórico que le tocó vivir a cada uno tal como lo identificó el Center for Applied Research in the Apostolate (CARA, 2010). Para el 2010, la generación que tenía 64 años o más se reconocía como "Generación Pre-Vaticano II", quienes representaban poco más del 12 por ciento de la población católica y en su mayoría son de origen caucásico; la generación que alcanzó la mayoría de edad durante la época del Concilio Vaticano II que tiene entre 50 y 64 años representa el 31 por ciento de los católicos y son su mayor parte de origen

caucásico. La generación posterior al Concilio Vaticano II es la que se encontraba en el grupo de 30 a 49 años, representaba el 38 por ciento de los católicos y en su mayor parte es de origen hispano debido a que forman parte de la etapa de inmigración México-Centroamericana a Estados Unidos; y la denominada generación del Milenio, nacida a partir de 1982 y que representa el 19 por ciento de la población católica, quienes viven una experiencia religiosa que unifica el momento actual con la herencia de sus familiares.

Figura 2.15. Estados Unidos: distribución porcentual de católicos entre anglosajones y latinos.



Fuente: elaborado con base en PRRI, 2020.

Los datos anteriores reflejan de alguna manera un hecho significativo: la Iglesia católica estadounidense se vuelve cada vez menos blanca, más hispana y más diversa. Para 1991, 9 de cada 10 católicos era de origen anglosajón mientras que hoy en día estos representan entre

el 55 y 60 por ciento. Este decaimiento ha ido a la par del crecimiento de los católicos hispanoamericanos, quienes tienden a tener familias más numerosas y quienes se han concentrado en el grupo etario de 18 a 49 años, el sector que está en edad reproductiva (O'Loughlin, 2017).

Pese al aumento en el número de católicos de origen hispanoamericano, estos aún se encuentran subrepresentados en la Iglesia y en la vida sociopolítica de los Estados Unidos. Si bien, dentro de todos los grupos religiosos los católicos suelen ser los que menor grado educativo poseen, al interior de la institución las cosas cambian notablemente puesto que los católicos blancos suelen tener niveles más altos de educación incluso que otros grupos religiosos, con un 63% de ellos con educación universitaria mientras que los católicos de origen hispano se encuentran en la posición contraria, teniendo acceso a educación superior solamente el 28% de los católicos hispanos (O'Loughlin, 2017). Lo anterior refleja la desigualdad de condiciones existente entre los dos sectores, se destaca especialmente el nivel de ingresos tan dispar entre ambos grupos y las facilidades para acceder a bienes y servicios, siendo especialmente complicado para los hispanos debido a las complicaciones derivadas por las rígidas leyes migratorias.

El catolicismo anglosajón se fortalece en gran parte debido a su estructura interna. Como se mencionó con anterioridad, la mayoría de los católicos anglosajones se localiza en la porción centro y noreste, región donde también se concentra el 61% de las parroquias en el país, el 61% de las escuelas católicas, el 83% de los institutos universitarios católicos y otro porcentaje considerable de escuelas de formación, hospitales y otros servicios eclesiásticos que brinda la Iglesia Católica (Ospino, 2015). La infraestructura ha fungido como un medio de apoyo importante para el desarrollo social de los católicos anglosajones en contraste con lo que ocurre con los latinos, quienes tienen que apropiarse paulatinamente de los nichos en las Iglesias y recintos católicos que fueron pensados originalmente para un catolicismo distinto al suyo.

Si bien, el catolicismo de origen anglosajón aún posee la mayor cantidad absoluta de fieles y concentra un mayor peso económico y político, los otros catolicismos, especialmente el hispanoamericano, han cobrado notoriedad en los últimos años. En primer lugar, lo anterior se debe a una tendencia generalizada entre los grupos cristianos, ya que en la última década

el número de protestantes y católicos ha bajado su número, una de las razones principales se debe a las bajas tasas de natalidad que poseen y que un porcentaje importante está envejeciendo, dado que tiene más de 50 años (PRRI, 2020).

Por el contrario, los católicos de origen hispano se encuentran predominantemente en edad reproductiva y son más propensos a tener familias numerosas; poseen el doble de posibilidades que los católicos blancos de convertirse en padres de niños menores de 18 años (30% sobre 16%) y tienen más probabilidades de tener más de un hijo (PRRI, 2020).

Ello va en concordancia con el hecho que la comunidad hispanoamericana es la de más rápido crecimiento y el grupo minoritario más grande en Estados Unidos, puesto que para el 2050 representarán el 30% de la población total del país con alrededor de 132 millones de habitantes, superior a varios países hispanoparlantes (Acosta, 2017). Su impacto en el catolicismo no es menor, ya que han representado el 71% del crecimiento del catolicismo desde la década de 1960 derivado de patrones de inmigración sostenida desde distintos países de América Latina, representando actualmente cerca de 30.4 millones de católicos en el país.

A lo anterior se suma el hecho que aproximadamente dos tercios de los católicos de origen hispanoamericanos nacieron en Estados Unidos. Ospino (2015) señala que esto no es de extrañarse, dado que los hispanos son el grupo católico más antiguo del país y su crecimiento se ha debido a la inmigración constante acontecida desde el siglo pasado desde los países de la región de Latinoamérica. Muchos de los inmigrantes llegados a partir de la segunda mitad del siglo XX han tenido hijos quienes han mantenido la religión, aunque desde una experiencia un tanto diferente dado que forjan una nueva forma de ser católicos dentro de un umbral entre lo que significa ser estadounidense y ser hispano.

Como ya se ha mencionado, aunque los católicos hispanoamericanos se distribuyen en todo el país, el crecimiento del catolicismo asociado a personas de origen hispanoamericano se concentra en las regiones sur y oeste del país, prueba de ello es que, de las parroquias con ministerio hispano, el 38% se localiza en la porción sur y 23% en el oeste (Ospino, 2015). Sin embargo, existe un crecimiento paulatino en otros Estados como Hawái y Alaska.

Por esta causa, la Iglesia Católica ha hecho esfuerzos considerables por incluir a estos grupos en sus actividades cotidianas. Hay aproximadamente 4,500 parroquias que realizan esfuerzos

por incluir a la población de católicos hispanoparlantes, principalmente en apoyo a los inmigrantes los cuales también han hecho lo propio al abrirse paso y renovar la vida pastoral con el estilo latinoamericano, prueba de lo anterior es que una de cada cuatro Iglesias católicas en Estados Unidos celebra al menos una vez al mes misas en español y que el 6% de las mesas que se realizan a lo largo de toda la semana son celebradas en este idioma.

Sin embargo, esos esfuerzos aún son insuficientes para acercar a la Iglesia a estas comunidades, dado que aún se privilegia el fomento del catolicismo tradicional anglosajón y se oprime de cierta manera a los hispanos para quienes se espera que se incorporen silenciosamente a la vida religiosa y social estadounidense. Ello ocasiona que exista un alejamiento de la Iglesia por parte de los hispanos, ya que incluso hay datos que indican que uno de cada cuatro hispanos en Estados Unidos se considera un excatólico, cerca de 14 millones.

Lo anterior es un problema ya que la Iglesia católica no ha cumplido a cabalidad con lo estipulado en el Concilio Vaticano II, esto es que construya instalaciones y genere insumos que promuevan la inclusión de estos grupos y el respeto a sus tradiciones, no solo para los grupos hispanos crecientes hacia el sur y occidente, sino también con las otras comunidades que, aunque lentamente, también están creciendo, algunas con una presencia histórica quizá no tan marcada como la afroamericana y otras que han comenzado a crecer como las comunidades católicas de origen asiático como la que se asocia a los inmigrantes filipinos.

La Iglesia católica, ya diversa per se, se volverá aún más diversa en los años siguientes y la Iglesia deberá hacer esfuerzos aún más grandes para incluir a los fieles y evitar pérdidas (Acosta, 2017). En el ámbito político y económico lo anterior también es significativo si se considera que la Iglesia Católica estadounidense representa el 60% de la riqueza de la Iglesia a nivel global y que anualmente los devotos en el país proveen cerca de 8,500 millones de dólares (BBCb, 2015) a partir de los cuales se financian las actividades eclesiásticas en todos los rubros. Como se ha evidenciado, el catolicismo tiene conflictos internos que le debilitan de cierta manera, especialmente en la forma de concebir la religión; si en un principio, durante las oleadas de inmigración católica a mediados del siglo XIX los católicos eran discriminados por su fe y por su clase social, para la actualidad los problemas derivan en

conflictos raciales y de clase, a diferencia de la primera época, en esta ocasión la violencia no solo proviene desde el exterior, sino al interior de la propia fe católica (Byrne, 2000).

Del mismo modo, el catolicismo ha perdido adeptos y lo hará en los años siguientes, en primer lugar ello se debe a los escándalos de abusos sexuales en el clero tal como se expuso en el apartado 2.1, al igual que a la falta de identidad que sienten los jóvenes con la Iglesia actualmente, quienes no se sienten representados y tienden a adoptar otra religión o considerarse a sí mismos como agnósticos o ateos, buscando con ello algunas respuestas a los paradigmas del siglo XXI, situación que se había vaticinado durante el Concilio Vaticano II a mediados del siglo XX.

2.3. Dinámica demográfica y catolicismo hispanoamericano en California.

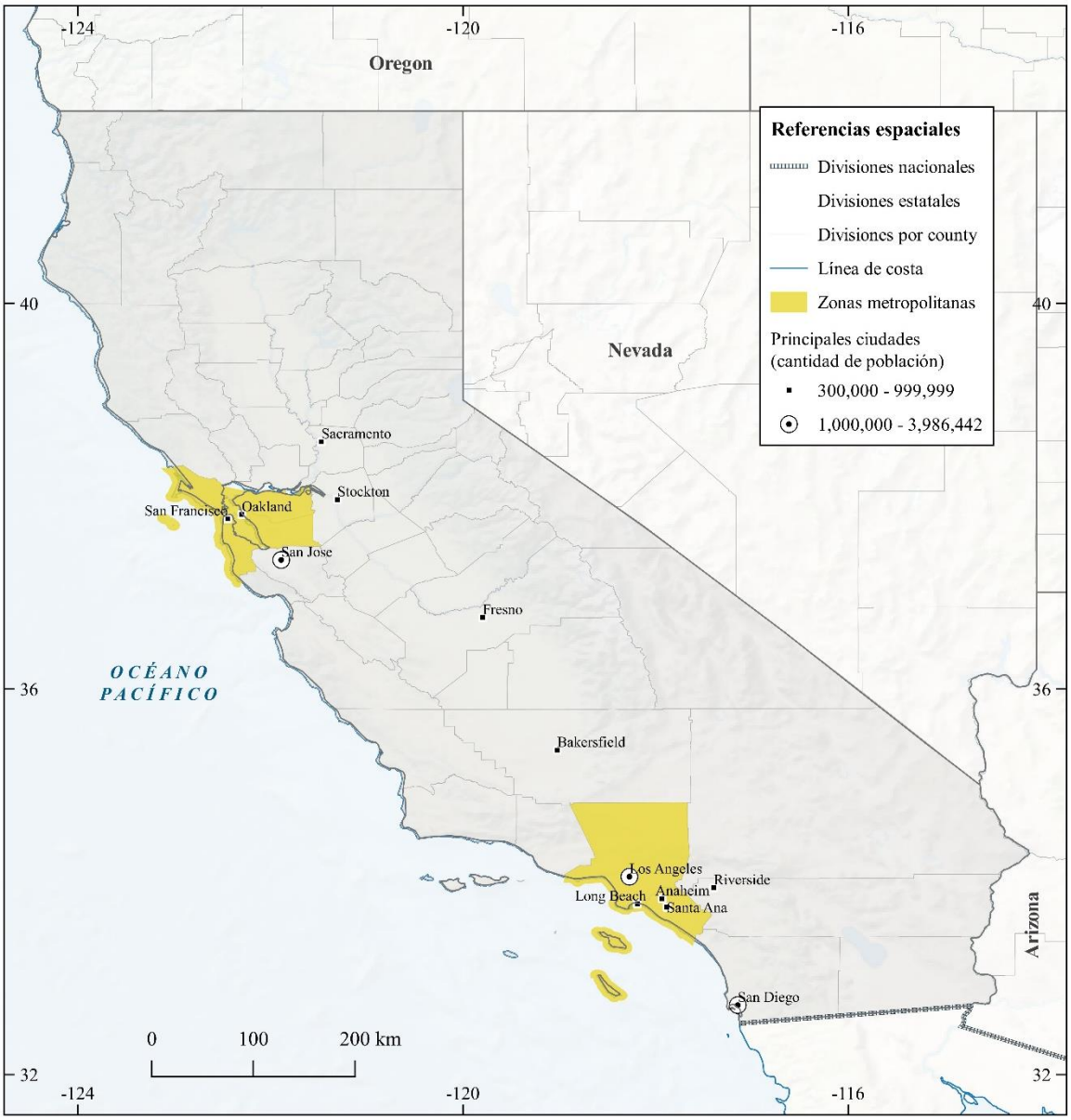
Dentro del ámbito económico, político, cultural – y dentro del panorama católico estadounidense - el Estado de California ocupa un lugar especial debido a los atributos cualitativos y cuantitativos asociados a su desarrollo histórico como espacio de acogida de inmigrantes de distintos orígenes, especialmente de personas provenientes de la región de México y Centroamérica. Para el desarrollo de este apartado temático, primeramente, se exploran las características demográficas actuales de California y la distribución territorial de la población México-Centroamericana en el Estado, haciendo especial énfasis en la población de origen guatemalteco dados sus lazos históricos con la devoción al Cristo de Esquipulas. Posteriormente, se ahonda en el catolicismo en California y su nexo con la población hispanoamericana. En este último rubro, se identifican además algunas de las figuras católicas y expresiones espaciales más representativas de la entidad que al igual que el Señor de Esquipulas, moldean la vida religiosa de los católicos de origen centroamericano en la entidad.

2.3.1. Dinámica demográfica de los latinos en California.

California es el Estado más poblado de Estados Unidos con casi 40 millones de habitantes (U.S. Census Bureau, 2021a), proyectándose cerca de 45 millones para el año 2050 (Johnson Et Al, 2021a), distribuidos en los 58 condados en los que esta divida la entidad. Por esta

causa, no es de extrañar que California cuente con ocho de las 50 ciudades más pobladas del país (Figura 2.16): Los Ángeles, San Diego, San José, San Francisco, Fresno, Sacramento, Long Beach y Oakland. De ellas, Los Ángeles es la ciudad más poblada en California y la segunda en Estados Unidos después de Nueva York con casi 4 millones de habitantes; seguido por San Diego y San José con más de 1 millón cada una. El las ocho restantes oscilan entre los 400 mil y el millón de habitantes (U.S. Census Bureau, 2019).

Figura 2.16. California: división político-administrativa.

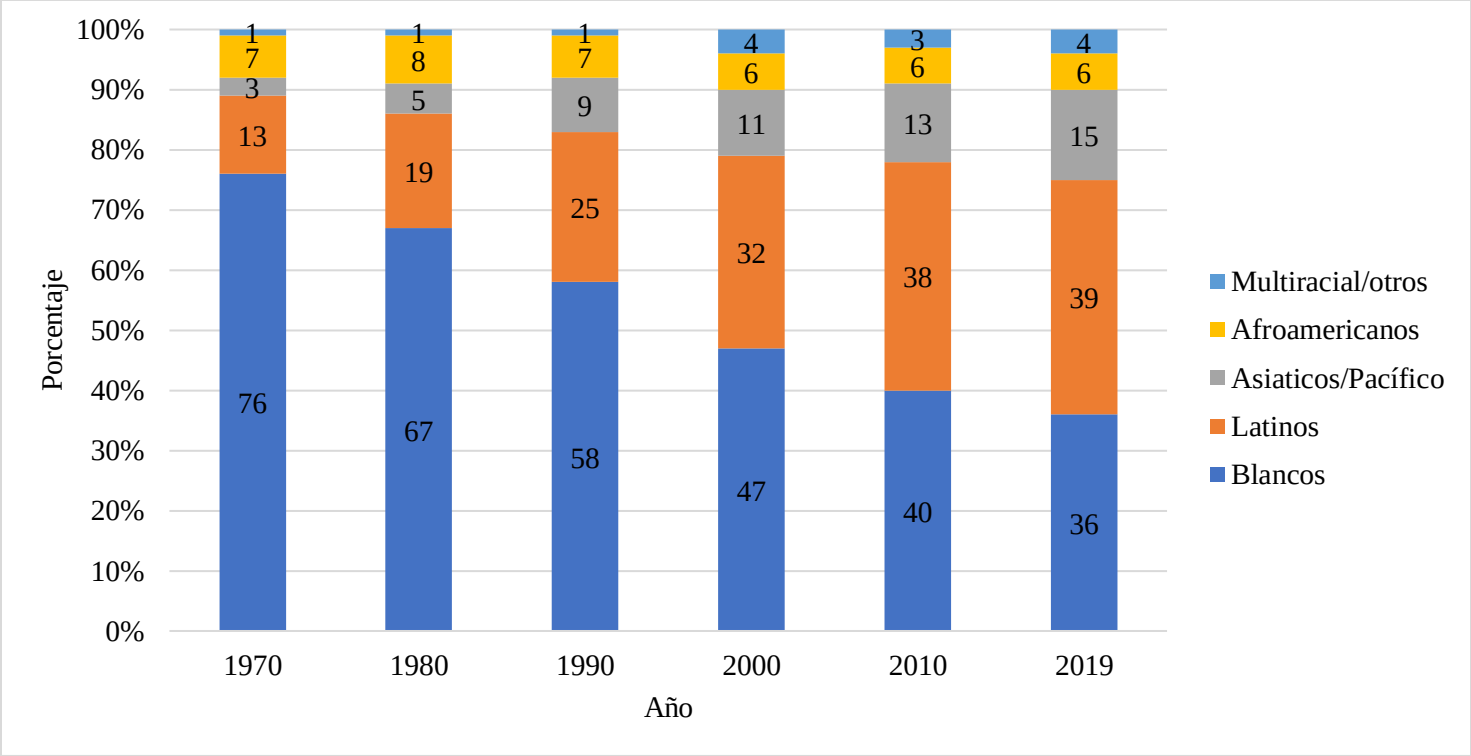


Fuente: elaborado con base en U.S. Census Bureau, 2021b.

Por área metropolitana, el Estado posee tres de las veinte metrópolis más grandes del país: Los Ángeles-Long Beach-Anaheim con más de 13 millones de habitantes, siendo esta la segunda en extensión por detrás de la conurbación de Nueva York-Newark-Jersey que cuenta con más de 19 millones; estatalmente le siguen la metrópoli de San Francisco-Oakland-Berkeley y Riverside-San Bernardino-Ontario, ambas con casi 5 millones de habitantes (U.S. Census Bureau, 2021b).

En cuanto a su población, California es un Estado diverso. No existe un grupo étnico que constituya una mayoría, esto es resultado de distintos fenómenos de interacción espacial acontecidos durante la segunda mitad del siglo XX. Para 1970, el 76% de los habitantes en California eran de origen caucásico, seguidos de lejos por la comunidad latina, quienes representaban para ese entonces el 13% de la población (Figura 2.17).

Figura 2.17. California: diversidad étnica 1970-2019.



Fuente: elaborado con base en Jonhson Et Al, 2021a.

Sin embargo, a partir de esa década, e impulsado por el aumento en la inmigración México-Centroamericana, esa aparente homogeneidad se rompió y hubo un cambio en la dinámica demográfica que implicó una reducción paulatina de los californianos blancos al tiempo que

creció en número la cantidad de latinos; para 2019, estos sobrepasaron al primer grupo con 39% por 36%. De igual manera, el número de personas de origen asiático comenzó a crecer de manera notable desde 1970, pasando del 3% al 15% en 2019, producto también de una serie de inmigraciones, en este caso de personas provenientes de la región de Asia-Pacífico.

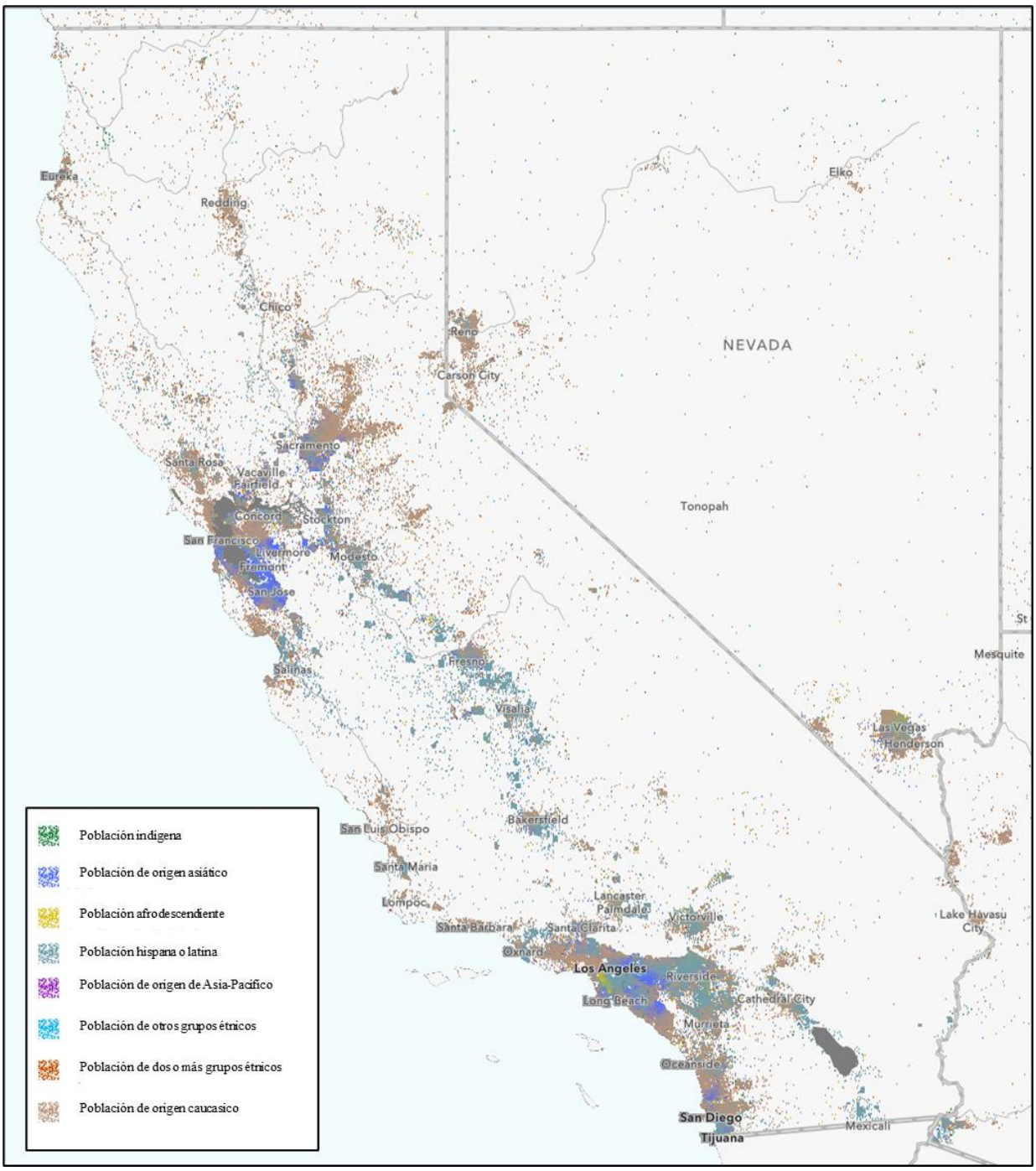
Estos datos evidencian una de las principales características de California: su cualidad como Estado de destino de migrantes de todas las nacionalidades. Ello se debe a múltiples factores como se evidenció en el apartado 2.1, que se sustentan especialmente en las oportunidades que brinda su pujante economía. Prueba de ello es que California presenta una amplia demanda laboral en distintos sectores, tanto de trabajadores poco calificados, como de aquellos con un grado de especialización elevado. Del mismo modo, es foco de atracción para estudiantes e investigadores de distintos países por la calidad de sus universidades. Es por esta y otras causas que existen ciudades claramente cosmopolitas y multiculturales como lo son Los Ángeles, San Diego y San Francisco, que han crecido y cobrado fuerza paulatinamente en el panorama socioeconómico y político de Estados Unidos desde el siglo XX. En su conjunto, esta combinación de factores vuelve a California la sexta economía en el mundo, con un PIB calculado en 2.8 trillones de dólares (Statista, 2021).

De los cerca de 40 millones de habitantes que posee el Estado, cerca de 11 millones son inmigrantes. Los condados de Santa Clara, San Mateo, Los Ángeles y San Francisco son los que mayor porcentaje de población nacida fuera del país tuvieron para 2019 con poco más del 30% (Johnson Et Al, 2021b), esto sin considerar en las estadísticas a los hijos de migrantes. Tal como se evidencia en el proyecto del Demographics Research Group (2020), aunque existe una amplia diversidad étnica en el Estado, hay una preferencia espacial por parte de cada grupo para establecerse en zonas específicas del territorio californiano (Figura 2.18).

Las personas que se identifican como blancas o caucásicas se localizan a lo largo y ancho del Estado de California, aunque existe una concentración considerable de ellos hacia la porción norte y en el litoral pacífico, espacios que se caracterizan por contar con la población con mayor poder adquisitivo. Por su parte, los habitantes de origen asiático se aglomeran especialmente en las grandes metrópolis, tanto en la Ciudad de Los Ángeles como en los alrededores de la Bahía de San Francisco. En esta última zona hay barrios enteros que

aglomeran a personas con este origen y que se extienden a lo largo de varios kilómetros cuadrados.

Figura 2.18. Distribución de personas por grupo étnico en California, 2020.



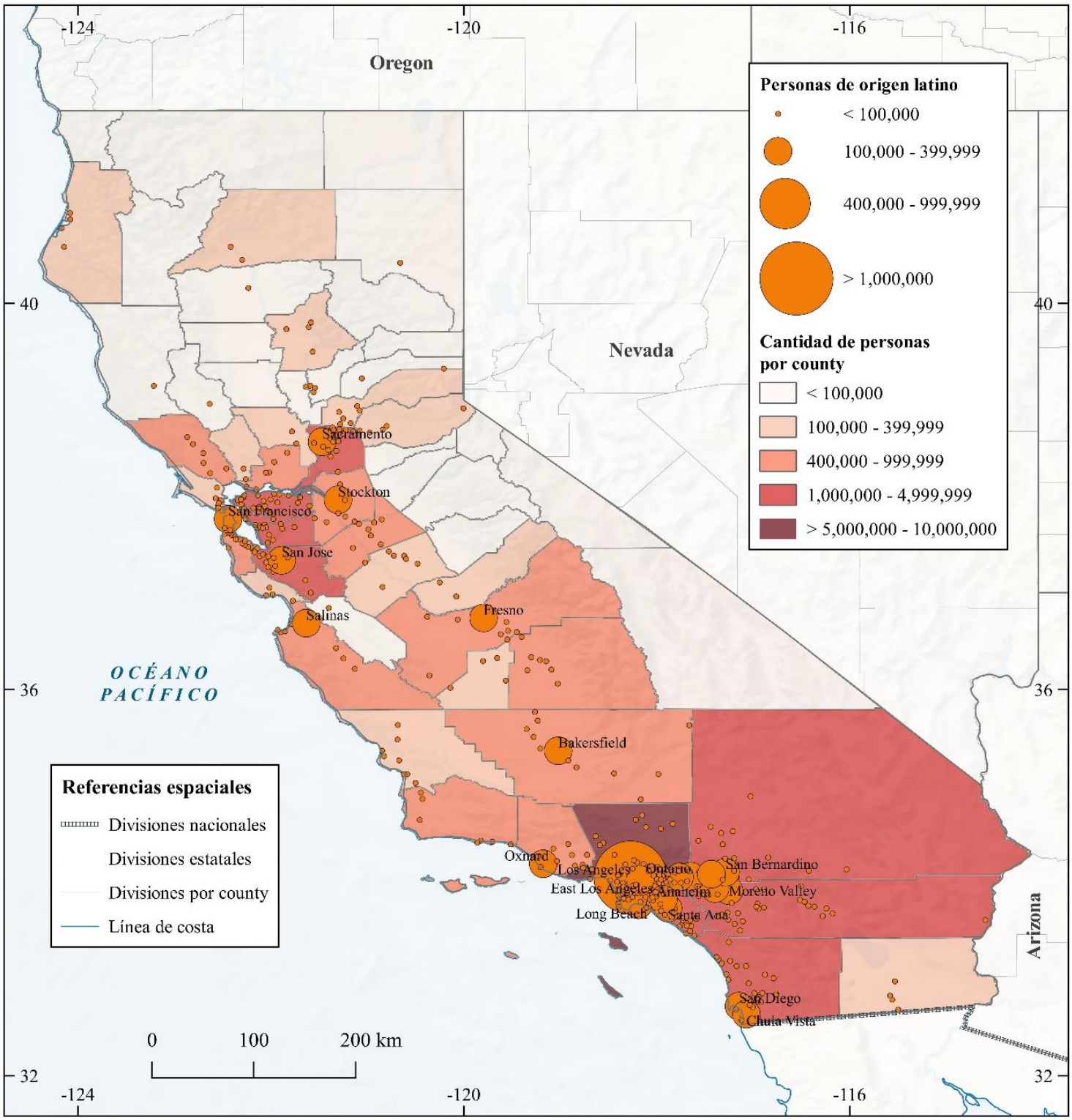
Fuente: Demographics Research Group, 2020.

Los latinos, tal como puede observarse en la Figura 2.18, también tienen un margen de distribución amplio, aunque existen algunas zonas específicas donde hay una clara concentración de personas con este origen. De manera significativa, se destaca la zona metropolitana de Los Ángeles-Long Beach-Anaheim, donde al analizar los patrones de distribución a nivel de block es posible observar que este grupo se encuentra extendido por toda la metrópoli, especialmente en los sectores centro, sur y oriente, siendo la zona occidental cercana al litoral de Long Beach habitada predominantemente por población caucásica.

Tal como puede verse en la Figura 2.19, Hacia el noroeste también hay una distribución amplia de hispanos, aunque no en las mismas dimensiones que en la zona conurbada de Los Ángeles. Especialmente en la Bahía de San Francisco existen ciudades importantes como San José, Fremont, Oakland, Berkeley y la ciudad de San Francisco donde los latinos son un grupo numeroso y se concentran especialmente en la porción sur y nororiente, sin embargo, hay vastas zonas donde los grupos predominantes son los caucásicos y los asiáticos. En la figura es posible observar que los hispanos se extienden también de manera significativa en la franja central del Estado, en el camino de la Ruta Estatal 99 que atraviesa ciudades como Bakersfield, Fresno y Sacramento.

Dos tercios de los hispanos que habitan California viven en ocho condados: Alameda, Los Ángeles, Orange, Riverside, Sacramento, San Diego, San Francisco y Santa Clara (State of CA Senate Office of Research, 2017). En cuanto a porcentaje de latinos, el condado que se destaca por contar con la mayor cantidad de población de este origen es Imperial, cerca de la frontera con México con un 85%, seguido de Tulare, San Benito, Colusa, Merced, Monterey, Madera, Kings, Kern, San Bernardino y Fresno, cuya cantidad de población con este origen oscila entre el 50% y el 65% (Index Mundi, 2020). En cifras concretas, los hispanos representan cerca de 15.5 millones de habitantes de los casi 40 millones que tiene la entidad (Statista, 2019) y poseen en conjunto un poder adquisitivo cercano a los 184 mil millones de dólares (Latino Comunity Foundation, 2018). Pese a estas cifras, los hispanos suelen ser subrepresentados en las estadísticas y se encuentran en una situación desventajosa frente a otros grupos, tanto en las cifras de ingresos como en términos de pobreza y empleo.

Figura 2.19. California: cantidad de población de origen centroamericana.



Fuente: elaborado con base en U.S. Census Bureau, 2021a y U.S. Census Bureau, 2021b.

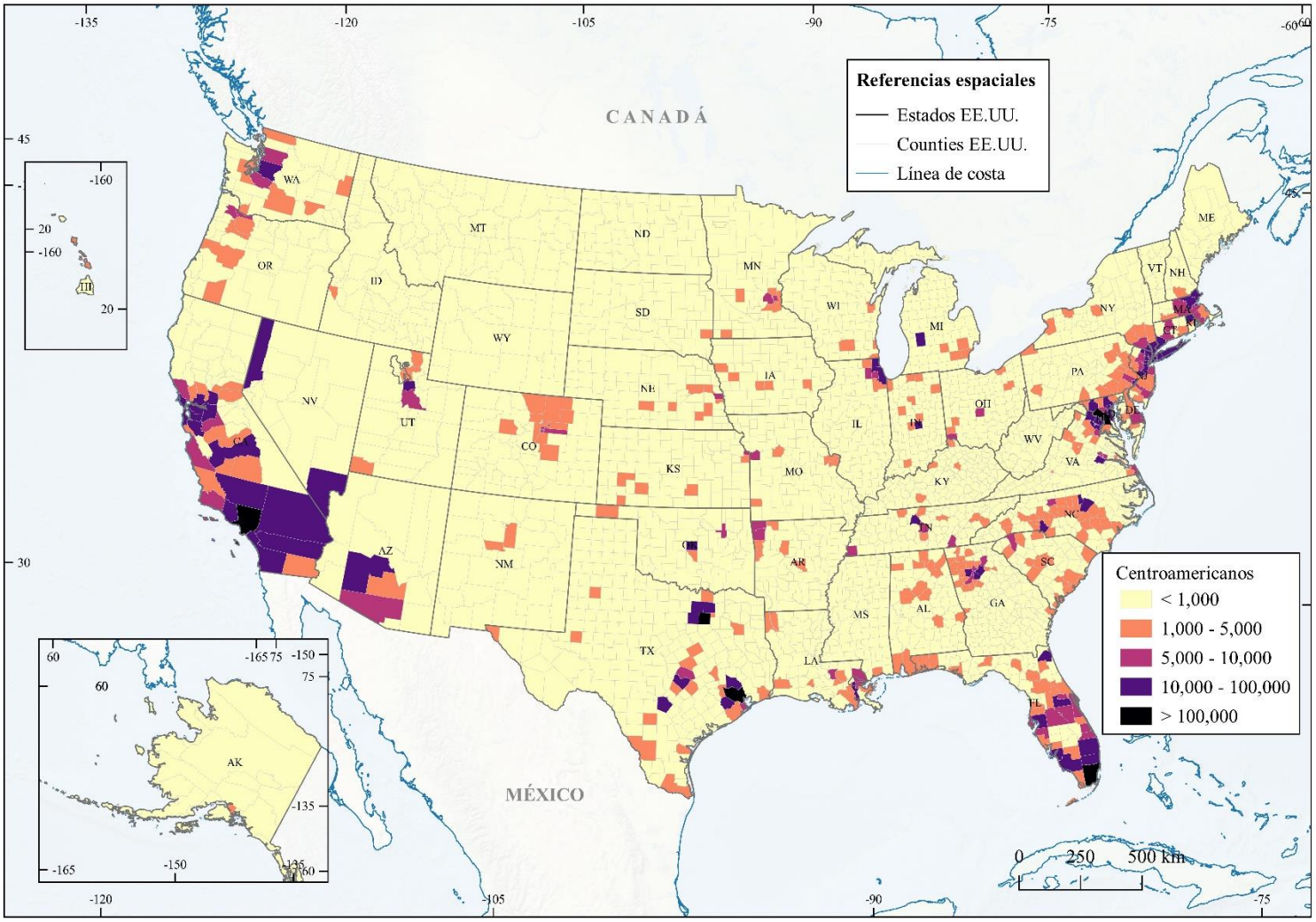
Los hispanos en California representan el 50% de la población nacida fuera del país, que es del 26.7% de los 40 millones de habitantes de Estado (Census Reporter, 2021), aunque como se mencionó anteriormente, si se suma a las personas con origen hispano ya nacidas en Estados Unidos las cifras cambian considerablemente. No obstante, ese número ha disminuido paulatinamente con el transcurrir de los años, ya que de las personas que llegaron al Estado entre 2010 y 2019, solo el 31% provenía de Latinoamérica por 53% de personas que nacieron en Asia (Johnson Et Al, 2021b).

Dentro de los países hispanoamericanos, México es el país que tiene la mayor cantidad de personas inmigrantes en California con más de 4.3 millones, aunque la cifra de personas que poseen ascendencia mexicana asciende hasta los 13 millones, cifra mayor a la de cualquier otra nacionalidad. Los demás países hispanoamericanos cuentan con cifras más modestas, aunque también significativas, especialmente aquellos que forman el llamado "Triángulo Norte": Guatemala, Honduras y El Salvador, quienes por razones históricas son más propensos a arropar el culto al Cristo Negro de Esquipulas.

Como se ve en la Figura 2.20, existe una distribución amplia de personas de origen centroamericano en todo el territorio estadounidense, siendo especialmente visible en las zonas costeras, aunque ello no refleja del todo los patrones preferenciales de localización entre las distintas nacionalidades. Solo por citar un ejemplo, en los Estados de la costa este, especialmente hacia el suroeste en Florida, los grupos mayoritarios son de personas provenientes del Mar de Las Antillas como Cuba mientras que hacia el Este y el sur son los México-Centroamericanos quienes representan la mayoría.

Las personas provenientes del Triángulo Norte cuentan con alrededor de 3 millones de personas en el país. De ellos, la mayoría se localizan en dos condados: Los Ángeles en California y Harris en Texas, con 480,000 y 207,000 habitantes respectivamente (Migration Policy Institute, 2020). En menor proporción se pueden hallar migrantes en condados de Florida, Georgia, Illinois y la costa Este.

Figura 2.20. Centroamericanos en Estados Unidos, 2015-2019.



Fuente: elaborado con base en Migration Policy Institute, 2020.

De los poco más de 3 millones de migrantes provenientes de esta zona, cerca de 781,600 viven en California, la mayoría de ellos concentrados en el condado de Los Ángeles y sus condados vecinos, aunque también hay un número significativo en la Bahía de San Francisco, mientras que, por el contrario, hacia la porción oriental y en los condados del norte este número tiende a ser insignificante (Migration Policy Institute, 2020). De la cifra anteriormente señalada, los guatemaltecos representan poco más de 281,000 personas; los hondureños 61,900; y los salvadoreños 438,000 personas.

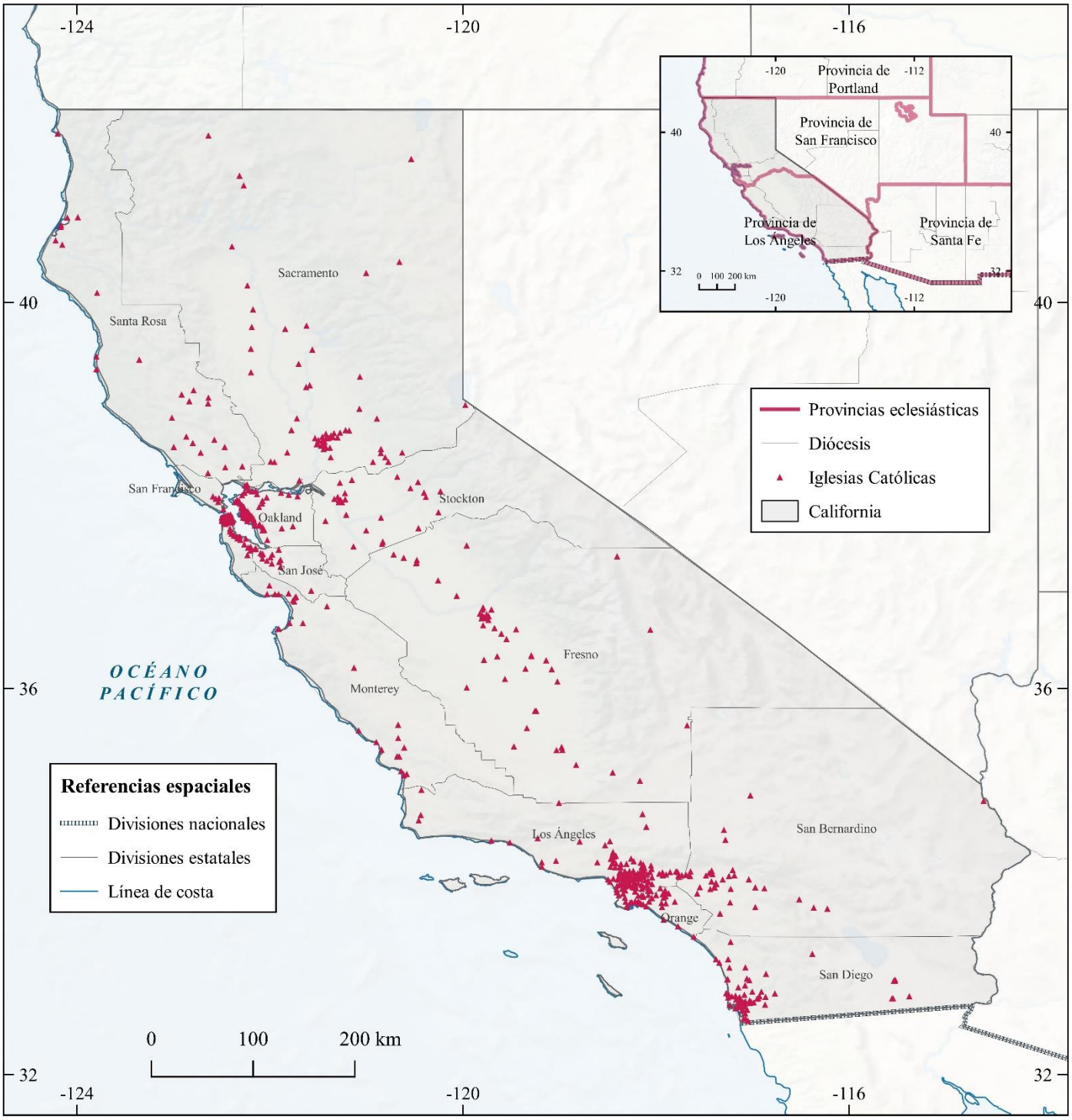
2.3.2. Catolicismo en California y su relación con la inmigración latina.

Como se ha mencionado a lo largo de este capítulo, California es un Estado con un grado de diversidad cultural amplio, lo que incluye el ámbito espiritual de sus habitantes. Hablando expresamente del rol que tiene el catolicismo en su interior, se pueden destacar algunos hechos particulares que lo posicionan quizá como el más importante para esta religión en el panorama estadounidense.

Hoy en día, California se erige como el Estado que tiene la mayor cantidad de católicos en el país con poco más de 10 millones de personas (ARDA, 2010b) aunque dependiendo de la fuente esta cifra puede incrementarse hasta 11 millones (California Catholic Daily, 2018). Asimismo, el catolicismo se erige como la mayor afiliación religiosa en el Estado ya que representa cerca del 30% de la población del Estado, le siguen los ateos y/o agnósticos con un 27% y en tercer lugar los protestantes con un 20% (Reese, 2015).

Estructuralmente, el territorio californiano está dividido en dos provincias eclesiásticas y 12 Diócesis donde se distribuyen 1,073 recintos que albergan a aproximadamente 3,620 sacerdotes (Figura 2.21). La Provincia de San Francisco, que abarca también a los Estados de Nevada y Utah, suma cerca de 4.6 millones de católicos y cobija a las diócesis de Santa Rosa, San Francisco, San José, Stockton, Oakland y Sacramento. Por su parte, la Provincia de Los Ángeles, que se localiza totalmente en el Estado, tiene bajo su jurisdicción a las Diócesis de Monterey, Los Ángeles, Orange, San Diego, San Bernardino y Fresno y posee una cantidad de católicos cercano a los 10 millones (Catholic, Hierarchy, 2005, Gray Et Al, 2014).

Figura 2.21. Estructura religiosa católica en California, 2018.



Fuente: elaborado con base en Gray Et Al, 2014 y California Catholic Daily, 2018.

Entre las Diócesis, la que posee el mayor número absoluto de católicos es la de Los Ángeles con casi 4 millones y medio de fieles de los más de 11 millones de habitantes que tiene bajo su jurisdicción (38.6%) (California Catholic Daily, 2018), siendo además la Diócesis más numerosa en Estados Unidos. Le sigue en cantidad absoluta la Diócesis de San Bernardino con 1.6 millones, aunque es casi 3 veces menor a la cantidad de Los Ángeles. Con menos de un millón de devotos se encuentran las Diócesis de San José, San Francisco, Oakland, Stockton, Santa Rosa y Monterey, siendo esta ultima la que menos católicos totales tiene (Cuadro 2.2).

En términos de proporción de católicos por total de población, la Diócesis con el mayor porcentaje de católicos es Orange, cuya suma de adeptos representa el 46.8% del total de su población, seguido de la Diócesis de Fresno con 41.3% y la de Los Ángeles con 38.6%. Por el contrario, las Diócesis con la menor proporción de católicos son Monterey con el 20%, Santa Rosa con el 19% y Oakland con solo el 14%.

La Diócesis con el mayor número de parroquias es Los Ángeles con 287, seguido de Sacramento con 102. Los Ángeles también se destaca por poseer el mayor número de sacerdotes con más de mil. Por otra parte, las Diócesis con menos parroquias son Monterey con 46, Santa Rosa con 41 y Stockton con 35. En cuanto a número de sacerdotes, Santa Rosa y Sacramento son las Diócesis que menos tienen, ambas con 97.

En cuanto al número de católicos por sacerdote, Los Ángeles es la Diócesis que presenta la mayor cantidad, con cerca de 10 mil católicos por presbítero, seguido de San Bernardino y Orange con 6,700 y 5,700 mil respectivamente. En el lado opuesto, Santa Rosa con 1,800, San Francisco con 1,300 y Oakland con 1,000 son los que presentan la menor cantidad.

Con los datos anteriores se puede inferir que las Diócesis menos católicas del Estado se localizan en la porción noroccidental de California, mientras que las más católicas se localizan en la porción central y sur, destacándose especialmente la Diócesis de Los Ángeles como la más católica en cifras absolutas. Como ya se ha mencionado, los Ángeles es indudablemente el centro del catolicismo en California y Estados Unidos con 4.3 de los 13 millones que hay en la entidad, seguido de otras Diócesis localizadas al centro y sur del Estado como San Diego, San Bernardino, Orange, Fresno y Sacramento.

Cuadro 2.2. California: estructura por Diócesis.

Diócesis	Obispo	Área de jurisdicción	Número de católicos	Población en la región	Proporción regional de católicos	Sacerdotes	Parroquias
Oakland	Michael C. Barber	Alameda y Contra Costa	394,000	2,700,000	14%	391	84
San Francisco	Salvatore Cordileone	San Francisco, Marin y San Mateo	553,000	1,800,000	30.70%	396	90
San José	Patrick J. McGrath	Santa Clara y San José	688,000	1,900,000	36%	306	50
Santa Rosa	Robert F. Vasa	Sonoma, Napa, Mendocino, Lake, Humboldt y Del Norte	178,443	948,769	19%	97	41
Stockton	Myron J. Cotta	San Joaquin, Stanislaus, Calav-eras, Tuolumne, Alpine y Mono	298,061	1,376,940	21%	105	35
Fresno	Armando Ochoa	Fresno, Inyo, Kern, Kings, Madera, Merced Mariposa y Tulare	1,200,000	2,900,000	41.30%	179	89
Los Ángeles	Jose Gomez	Los Ángeles, Santa Barbara y Ventura	4,349,267	11,258,600	38.60%	1,049	287
Monterey	Gerald Wilkerson	Monterey, Santa Cruz, San Benito y San Luis Obispo	208,100	1,040,498	20%	123	46
Orange	Kevin Vann	Orange	1,500,000	3,200,000	46.80%	263	57
Sacramento	Jaime Soto	20 condados del norte y este	1,000,000	3,600,000	28%	97	102
San Bernardino	Gerald Barnes	Riverside y San Bernardino	1,622,829	4,900,000	33%	241	92
San Diego	Robert McElroy	Imperial y San Diego	1,002,223	3,279,152	30.50%	300	98

Fuente: elaborado con base en California Catholic Daily, 2018.

En cuanto a la distribución por grupo étnico, la comunidad católica hispanoamericana es el grupo más numeroso dado que representan el 67% del total de católicos del Estado (Gray Et

Al, 2014)[16], hecho atribuido a su conexión histórica con el Virreinato de la Nueva España y el posterior arribo masivo de inmigrantes a algunas ciudades del Estado como Los Ángeles, Sacramento y San Francisco. Al particularizar las cifras, los hispanos representan un total aproximado de 8.3 millones de fieles, seguidos de los católicos blancos con 2.6 millones (20.4%); asiáticos con 1.2 millones (9.4%); afroamericanos con 457 mil (3.5%); y amerindios con 66 mil (0.5%) (Cuadro 2.3).

Cuadro 2.3. California: número total de católicos por grupo étnico, 2014.

Provincia Eclesiástica	Diócesis	Grupo étnico				
		Blancos	Latinos	Asia-Pacífico	Afroamericanos	Amerindios
San Francisco	Oakland	181,771	366,797	139,228	57,235	2,914
San Francisco	San Francisco	147,655	211,501	117,073	15,182	1,620
San Francisco	San José	112,217	295,193	142,663	9,239	2,372
San Francisco	Santa Rosa	112,350	131,416	8,938	2,911	4,363
San Francisco	Stockton	103,870	305,823	32,908	13,540	2,812
Los Ángeles	Fresno	177,675	895,531	42,313	26,359	8,809
Los Ángeles	Los Ángeles	596,484	3,203,904	358,525	175,229	15,808
Los Ángeles	Monterey	90,517	247,172	12,158	4,295	2,040
Los Ángeles	Orange	237,801	623,991	135,148	10,098	3,318
Los Ángeles	Sacramento	367,185	424,262	92,447	46,635	8,466
Los Ángeles	San Bernardino	276,853	1,229,784	67,385	64,159	8,491
Los Ángeles	San Diego	272,791	697,077	87,546	32,633	5,380

Fuente: elaborado con base en Gray Et Al, 2014

[16] Si bien, en un principio se había manejado un estimado de 11 millones de católicos en el Estado, la fuente realizo un estudio donde se calculó un aproximado de 13 millones de católicos en California. Para fines de este ejercicio se usó esa cantidad.

Respecto a los católicos blancos, la Diócesis donde existe una mayor proporción es San Francisco, donde el 43% de los fieles pertenece a este grupo étnico, seguido por la Diócesis de Sacramento con el 39.1%. Las Diócesis donde hay una menor proporción de católicos blancos son San Bernardino con el 16.8%, Fresno con el 15.4% y Los Ángeles con el 13.7%. En términos absolutos, la mayor cantidad de católicos caucásicos se localiza en Los Ángeles con casi 600 mil mientras que Monterey es el caso extremo con alrededor de 90 mil.

Sobre los católicos asiáticos, las Diócesis donde existe una mayor proporción de fieles con este origen son San José (25.3%), San Francisco (23.7%) y Oakland (18.6%). En el lado opuesto, Monterey, Fresno y Santa Rosa es donde menos católicos asiáticos hay con una cifra aproximada al 3.5% cada una. Del mismo modo, en números totales, Los Ángeles es la Diócesis con el mayor número de católicos asiáticos, mientras que Santa Rosa y Monterey son los que menor número poseen con 12 y 8 mil respectivamente.

En referencia a los católicos afroamericanos, Los Ángeles con 175 mil posee la mayor cantidad mientras que Santa Rosa y Monterey con 3 y 4 mil católicos de este origen son las Diócesis con el menor número. En términos porcentuales respecto al total de la población por Diócesis, Oakland se erige como la que tiene el mayor porcentaje con el 7.6%, siendo Orange la antípoda con menos del 1% de su población perteneciente a este grupo étnico. Los grupos indígenas en todos los casos representan poco menos del 1% de la población católica de las Diócesis.

Los latinos poseen cifras notables en este rubro como ya se ha señalado con anterioridad. En números absolutos, Los Ángeles es el centro del catolicismo en California y especialmente del catolicismo hispanoamericano en la entidad, ya que posee poco más de 3 millones de católicos con este origen. Le siguen las Diócesis de San Bernardino con 1.2 millones y Fresno con casi 900 mil. San Francisco y Santa Rosa se destacan por contar con el menor número de católicos con este origen, con 200 y 131 mil fieles respectivamente.

Porcentualmente, las Diócesis con más católicos hispanoamericanos son Fresno (77.8%), San Bernardino (74.6) y Los Ángeles (73.6). De hecho, 9 de las 12 Diócesis posee más del 50% de su población católica perteneciente a este sector lo que indica la importancia que tienen los hispanos en la vida de la Iglesia en el Estado. Solo Oakland (49%), Sacramento (45.1) y San Francisco (42.8%) tienen un porcentaje menor al 50%. En este caso, lo anterior se explica

dado que en general existe una mayor mezcla cultural y los latinos tienden a no ser tan numerosos. En el caso de Sacramento, los católicos blancos se encuentran bien representados con un 39.1% del total de fieles, mientras que en las Diócesis cercanas a la Bahía de San Francisco los asiáticos cobran notoriedad (Gray Et Al, 2014).

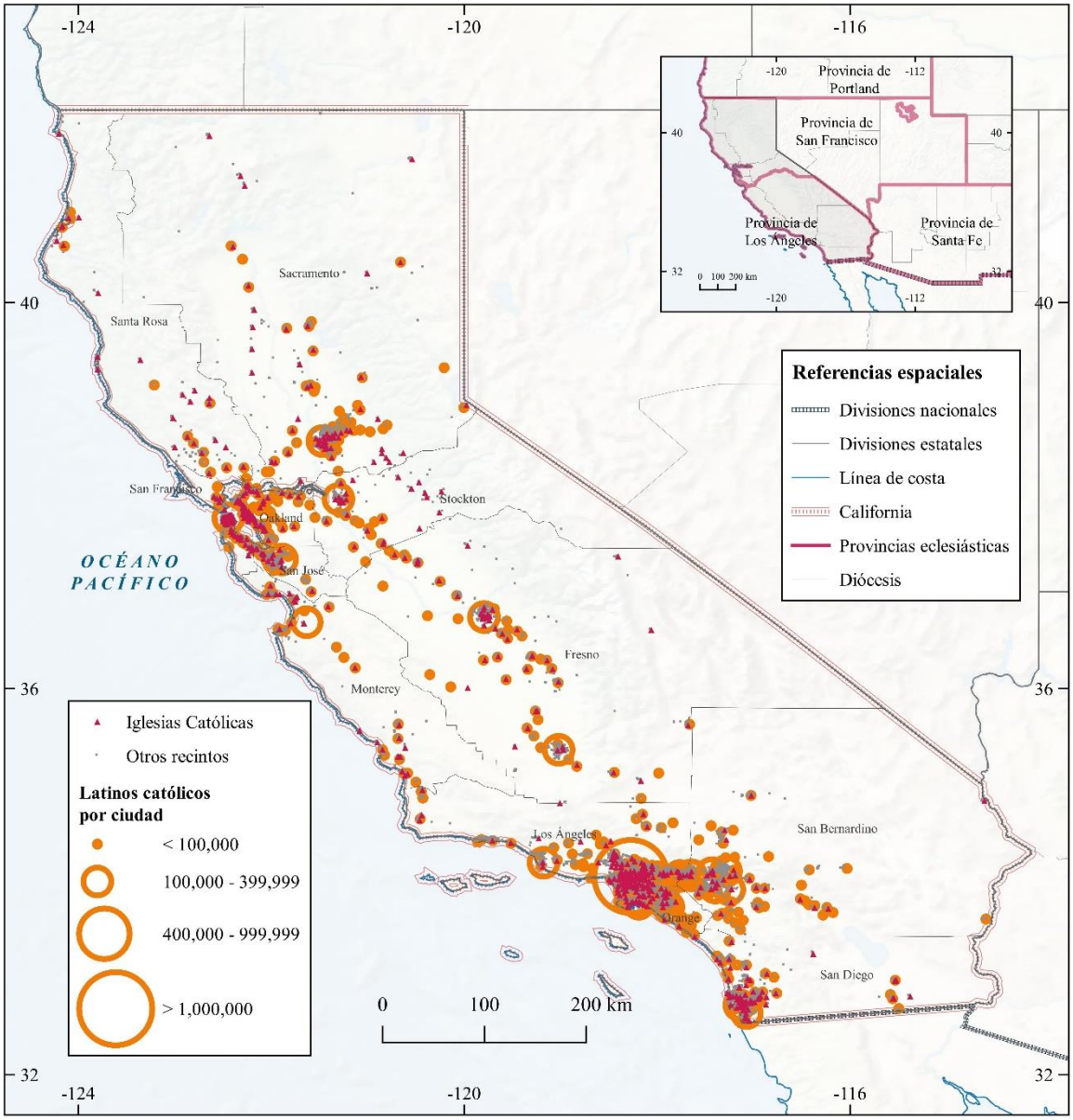
En general, los hispanos son el grupo mayoritario entre los católicos de las distintas diócesis, situación que se refleja en el panorama social, político y económico que se experimenta en la Iglesia católica californiana. Sin embargo, aunque en este nivel escalar se pudo apreciar una concentración importante hacia el centro y sur, en la realidad los latinos y otros grupos tienden a concentrase e impactar en zonas específicas del territorio californiano (Figura 2.22). De hecho, para el caso específico de los latinos existe una preferencia espacial de residencia que coincide con lo expuesto en las figuras 2.18 y 2.19, en las proximidades de las zonas metropolitanas de Los Ángeles y San Francisco, así como en las proximidades de la Ruta Estatal 99.

Como puede observarse en la Figura 2.22, hay vastas zonas donde los latinos y la infraestructura católica (Iglesias y otros recintos) no tienen una presencia significativa que se asocia con factores de índole físico-geográfico y social. En el caso del sur y este, la ausencia se debe a la presencia de la zona desértica del Desierto de Mojave y el inicio de la zona montañosa reconocida como Sierra Nevada, que dificulta el establecimiento de asentamientos humanos en general. Hacia el norte, la zona boscosa y más montañosa del Estado, además de los factores físicos que tornan menos fácil el desarrollo de grandes asentamientos, se caracteriza por ser la zona menos católica y donde predominan los californianos de origen caucásico protestantes.

En el otro extremo, existen zonas donde hay una concentración considerable tanto de latinos como de Iglesias y otros recintos religiosos católicos, aunque no por ello existe una correlación directa entre estos dos hechos. En el subcapítulo 2.1 se explicó que gran parte de los recintos religiosos católicos se erigieron desde la época misional o en el transcurrir del siglo XX, muchos de los cuales se localizan en zonas donde hoy en día existen grandes ciudades. Al comenzar la migración latinoamericana a Estados Unidos, los hispanos llegaron a estas ciudades por distintas causas que tienen que ver con la proximidad histórica y social. Al buscar formas de agruparse y mantener viva su identidad, buscaron acercarse hacia las

Iglesias católicas que tenían problemas importantes en ese entonces y las avivaron nuevamente, no sin problemas de por medio, moldeando con ello la vida católica en el Estado y el país.

Figura 2.22. California: distribución territorial de latinos e infraestructura católica.



Fuente: elaborado con base en Catholic Hierarchy, 2005; Gray Et Al, 2014 y California Catholic Daily, 2018; U.S. Census Bureau, 2021a y U.S. Census Bureau, 2021b.

Se ha bosquejado a lo largo de este capítulo que dados estos hechos, el catolicismo en Estados Unidos y más particularmente en California se podría dividir en dos: el catolicismo anglosajón, que se caracteriza por venir con los migrantes europeos durante las migraciones suscitadas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX que se caracteriza por su rigidez y su respeto a las normas impuestas desde el vaticano; y el catolicismo hispano o latino, que se cauteriza por su sincretismo y sus manifestaciones de religiosidad popular, que no es del todo aceptado por los adeptos inmersos en el primer grupo.

El catolicismo popular presente entre los católicos de origen hispano tiene distintas manifestaciones. Algunos permanecen anclados ya sea en los mismos recintos a donde llegan o en los hogares e incluso algunas fachadas en forma de murales con imágenes religiosas tales como la Virgen de Guadalupe o el Cristo de Esquipulas, inclusive San Judas Tadeo y otros cultos más locales asociados a alguna idea particular. En general, son figuras representativas de los lugares de origen de las comunidades, que también son motivo para que existan concentraciones pequeñas de grupos afines en distintos lugares del Estado, aunque con dinámicas diferentes (BBC, 2017). Del mismo modo, es común ver manifestaciones móviles de esas imágenes representativas o de otras figuras asociadas al imaginario migrante que las personas llevan consigo en su transitar cotidiano como pinturas, placas con el nombre de algún santo, llaveros u otros (La Jornada, 2008).

Estos símbolos de identidad caracterizan los espacios donde viven y se desarrollan los hispanos católicos en el Estado, tanto de manera cuasi permanente con la existencia de infraestructura y marcas de identidad como de manera temporal al ser motivo de reunión y celebración. Con el transcurrir de los años, el número de figuras ha crecido y se ha difundido a distintos espacios del Estado, como lo es el caso del Señor de Esquipulas.

Capítulo 3. Difusión espacial de la devoción a los Cristos Negros y al Señor Cristo de Esquipulas.

El siguiente capítulo evoca las discusiones en torno al uso simbólico de las imágenes para expresar lo divino, centrándose especialmente en el rescate de los Cristos Negros que se encuentran dispersos por todo el mundo y que poseen distintos significados en función del contexto cultural en el que se encuentren. En este sentido, el capítulo se estructura de manera coherente para analizar el papel de estas imágenes como símbolos de identidad en la sociedad centroamericana, donde el Señor de Esquipulas ocupa un lugar destacado debido a su amplio alcance.

El primer subcapítulo profundiza en la reconstrucción histórica del uso de la iconoclastia en el cristianismo, examinando el surgimiento de las primeras representaciones visuales de Cristo, el desarrollo de imágenes en diferentes corrientes artísticas y las diversas discusiones tanto dentro de la Iglesia como en la sociedad en general para establecer las normas y los criterios de representación.

A continuación, el segundo capítulo explora el origen y las representaciones de Santos, Vírgenes y Cristos alrededor del mundo, resaltando su relación con otras deidades oscuras y destacando las múltiples razones que explican su presencia en la iconografía como figuras de tez obscura. Se propone una clasificación de las distintas razones que motivan la representación de la negritud en estas imágenes y se profundiza en las razones específicas de la negritud en el contexto centroamericano.

Por último, se examina la veneración de los Cristos Negros en el continente americano, realizando un rescate de las imágenes de este tipo encontradas en Sudamérica y Centroamérica. Se destaca especialmente el proceso de difusión espacial del culto al Señor de Esquipulas en su primera etapa, que alcanza incluso las provincias de la Nueva España que hoy en día forman parte de los Estados de Texas y Nuevo México en Estados Unidos de América.

3.1. Desarrollo de las representaciones iconográficas de Cristo: la importancia de las imágenes como símbolos de identidad.

Los símbolos pueden concebirse como la representación de la abstracción de un elemento material (como un árbol o una montaña) o inmaterial (la vida, Dios, el amor…) significativo o próximo para las personas[17], razón por la cual se vuelven representaciones de algo cuya localización no está definida limitativamente a sus propiedades geográficas, sino por el imaginario social. Más que encontrarse "aquí" o "allá", la inspiración o esencia del símbolo puede ser hallada en "otra parte", en la psique de las personas o la inspiración sobrehumana (Moles, 1991).

En palabras de Cassirer (1979), el ser humano es un animal simbólico que representa y se representa a sí mismo la realidad, que percibe el mundo a partir de la representación y que emplea el símbolo como mediador entre él y el universo sensorial. Es por esta razón que los símbolos adquieren un significado especial. Más allá del valor de uso que pueda dárseles, la importancia de los símbolos y los discursos que se expresan a partir de ellos está dada por su valor emocional, ya que a través de ellos se cataliza el universo de emociones que da sentido a su existencia y su forma de vivir, percibir y experimentar el mundo.

Estas representaciones se socializan a partir de la experiencia colectiva que las personas tuvieron, tienen y tendrán con y a partir del objeto, por lo que cobran importancia dentro de un grupo social y se vuelven símbolos de identidad debido a las interacciones que se tejen históricamente con ello (Villar y Ramírez, 2014).

Como señala Hirai (2012), las imágenes y símbolos están cargados de ideologías, contextos socio-históricos y culturales que son descifrados por las personas y se vuelven un vehículo desde el que se representan, construyen y comparten imaginarios, subjetividades, memorias, identidades y conciencias en el mundo material de manera colectiva.

[17] Como se mencionó en el capítulo 1, el concepto de proximidad va más allá de las distancias físicas, refiere también a aquellos medios a partir de los cuales existe un acercamiento en términos de frecuencia e intensidad de interacciones o el valor emocional.

A raíz de lo anterior, los símbolos se vuelven un puente entre el pasado y el presente. Conectan con algo que no está aquí ni ahora que pervive a través de lo que hacen sentir a las personas. Este significado ha moldeado la construcción de la sociedad en distintos periodos y épocas de la Historia dado el carácter estratégico y político que adquieren por su valor simbólico. Los símbolos se replican a través de distintos medios, volviéndose algunos de ellos estandartes individuales de una red de códigos significativos y asequibles a cierto sector de la sociedad.

Lo anterior ha ocurrido con distintas imágenes, iconos, reliquias y otras representaciones religiosas, formas simbólicas que representan la energía del espíritu y generan experiencias sensoriales y emocionales que apelan a lo sagrado, lo infinito, lo sobrenatural y el pensamiento mágico. Los símbolos religiosos son la materialización de un contenido de significado espiritual que se vincula a un signo sensual concreto, un contenido individual que adquiere el poder de representar algo universalmente valido para la conciencia (Cassirer, 1972: 36).

El símbolo, en este contexto, es una necesidad del ser humano mediante el cual se simboliza un misterio estrictamente sobrenatural que además de captarse mediante los sentidos, despierta en quien lo contempla otras realidades. En este ámbito, no es necesario que exista una literalidad entre el símbolo y lo que se simboliza, abriéndose el mundo de representaciones a elementos abstractos y códigos que son descifrados por cierto grupo. La amplitud de códigos existentes es válida en cuanto que el valor simbólico depende de la naturaleza humana, que requiere de apoyarse en algo conocido en el plano material para expresar lo espiritual (Vecilla, 1982) que, a su vez, es replicado socialmente y está condicionado por múltiples factores que inhiben o fomentan su expansión.

El uso de símbolos está presente en innumerables creencias alrededor del mundo para expresar lo divino, aunque su aceptación es motivo de discusión tanto como lo ha sido la defensa histórica de lo que se considera sagrado. En el caso del cristianismo, específicamente del catolicismo, es común observar distintas representaciones de Dios, la Virgen María, Jesús de Nazareth o algún miembro del Santoral o la corte celestial. Sin embargo, su aceptación no ha estado exenta de discusión dados los preceptos establecidos por el cristianismo a través

de los textos bíblicos, que han sido interpretados para prohibir[18] o aceptar[19] su uso por parte de las instituciones eclesiásticas.

La cuestión principal para prohibir las representaciones en esta religión tiene que ver con el hecho de que existe la posibilidad que a estas se les confunda con su representación o se les atribuyan los favores o milagros recibidos, lo que promueva la idolatría de estas y la fetichización de la imagen que haga olvidar que son una recreación figurativa de las figuras bíblicas que acercan a la persona a una realidad divina (Acosta, 2018).

Esa es la razón por la cual existe una resistencia de cierto sector para aceptar las imágenes y que, en cierta manera, ha motivado la fragmentación del cristianismo en múltiples derivaciones. En el caso del catolicismo, el culto a las imágenes marco una diferenciación notable respecto del protestantismo. Incluso, entre otras cosas, el uso de esculturas y pinturas como formas de representación marca una ruptura entre el catolicismo y la Iglesia Ortodoxa, ya que esta última no admite representaciones tridimensionales, solo imágenes planas o bidimensionales como pinturas o mosaicos (Hernández, 2020).

Como señala De La Peña (2014: 27), tanto en el cristianismo como en las demás religiones existe una pugna interna por definir lo que se considera sagrado y las normas que han de regir a la sociedad. Con ello se busca demostrar quienes son los "administradores legítimos". Los actores o instituciones más fuertes imponen con frecuencia las normas, aunque los demás contendientes pueden apropiarse y redefinir estas para sus propios fines.

La aceptación de las imágenes en el catolicismo solo fue lograda después de distintos hechos históricos. El iconoclastismo había existido prácticamente desde el origen del cristianismo con distintos símbolos y representaciones que aludían a Cristo y pasajes bíblicos como la

[18] La Biblia señala en Éxodo (20: 4-5) "No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo ni debajo de la Tierra. No te inclinaras a ellas, ni las honraras, porque yo soy Jehová tu Dios, soy un Dios celoso…".
En complemento a lo anterior, Ziegler (2009: 52) recopila una serie de extractos de Textos Sagrados como los Salmos y el Viejo y Nuevo Testamento donde se refuta el uso de imágenes y la prohibición de Dios para el levantamiento de monumentos que dejaban de manifiesto que los asuntos de Dios eran fundamentalmente espirituales más que materiales. Distintas derivaciones del cristianismo han tomado parte de estos preceptos para justificar su pugna por evadir el uso de imágenes y símbolos.

[19] Véase, por ejemplo, Éxodo 25.8-9, 25.18-20, 25.40, 37.7. en el pasaje, cuando Dios habla con Moisés, lo que condena enérgicamente es la idolatría a las imágenes, tal como ocurría en Grecia con el culto a la belleza, más no así las representaciones plásticas y el arte (Vercilla, 1982).

Crucifixión, generalmente considerados como actos paganos dado el origen judío de los primeros cristianos (Vecilla, 1982).

Durante los concilios de Nicea (325), Éfeso (431) y Calcedonia (451)[20] ya se había discutido la posibilidad de representar figurativamente a Cristo bajo su aspecto humano (Labarga, 2016) aunque sin mucho éxito. Debido a la interpretación dada a las sagradas escrituras, hubo una condena a las representaciones que derivo en persecuciones y ataques en distintas épocas, tal como ocurrió en el año 730 d. C. cuando el emperador León III ordeno la destrucción de las imágenes religiosas existentes al considerar que éstas no eran más que ídolos, cuya adoración estaba prohibida por la Biblia (Ziegler, 2009), así como otras persecuciones realizadas entre los siglos VIII y IX (Labarga, 2016).

Durante el Concilio de la Ciudad de Nicea el 23 de octubre del año 787, que fue impulsado por Irene y Constantino VI, se trató de discutir el uso de las imágenes frente a distintas autoridades eclesiásticas, aunque el esfuerzo no fructificó del todo (Ziegler, 2009). Aunque en el periodo comprendido entre el siglo VIII y el IX cuando hubo cierta tolerancia a la iconoclastía religiosa por parte de la Iglesia Católica (Bolívar, 2012), no fue sino hasta la Reforma del siglo XVI cuando la Iglesia comenzaría con el proceso de adaptación y aceptación de medios y formas de predicar la fe.

Aunque pareciera extraño que no hubiera ocurrido antes, fue hasta ese momento cuando se aceptó oficialmente el uso de textos y extractos provenientes de la Biblia como medios para predicar la fe en lugar de preponderar solo el uso de la palabra (o fonemas). Lo anterior había sido motivo de discusiones por parte de la Iglesia dado que ello permitía una experiencia religiosa más individual, lo que inevitablemente promovería un acercamiento entre las personas y Dios pero que a la vez se volvía un riesgo para el clero por el temor a la diversificación de creencias que ello conllevaría. La apuesta hacía el uso de textos trajo como consecuencia un crecimiento en la aceptación religiosa, aunque también materializo los temores del clero, iniciando por la proliferación del iconoclastismo.

Durante la época post Reforma hubo un crecimiento notable en la aceptación de imágenes religiosas, especialmente de pinturas y esculturas que mostraban distintas maneras de

[20] Un recuento de lo suscitado en estos eventos y de la historia del cristianismo se puede consultar en el trabajo doctoral de Hipólito (2021: 123-133).

representar pasajes bíblicos. La inspiración de los artistas para la elaboración de estas estaba dada por el contexto en que las obras eran creadas, por lo cual sus creaciones comenzaron a adquirir características particulares en los paisajes, escenarios y colores empleados. No obstante, pese a que el uso de imágenes comenzaba a crecer considerablemente, fue hasta la Contrarreforma, el 3 de diciembre de 1563 en el Concilio de Trento, cuando se decretó oficialmente que los templos debían de conservar sus representaciones de Cristo, la Virgen María y los Santos, tributándoles veneración más no así adoración, algo que solo puede hacerse con Dios (Acosta, 2018).

Aún en la actualidad, existe un resabio por parte de cierto sector del clero para no fomentar el uso y devoción de imágenes religiosas ya que éstas si bien pueden reactivar el pensamiento religioso, también el mágico (Acosta, *Op. cit.)*. Sin embargo, es complicado que exista una separación de la iconoclastía debido a que las imágenes fueron, en muchos casos, un vehículo para lograr una mejor transmisión del mensaje bíblico que, aunado a otros factores, ha generado un arraigo por parte de las sociedades con el devenir histórico, tanto en un sentido social como en el espacial, fungiendo incluso muchas veces como estandarte de resistencia frente a conflictos de índole religioso-político.

Es de destacar el papel que las imágenes tuvieron al momento de evangelizar a distintos pueblos, especialmente en Latinoamérica y las Filipinas y, posteriormente, en las misiones evangelizadores a África y Asia. Los Imperios adecuaban imágenes para que tuvieran rasgos similares a los habitantes originarios como estrategia para que fuera más sencilla la adopción de la fe cristiana, impregnándoles a estas características físicas como el color de piel, la forma de los rasgos faciales o algunos elementos propios de la cultura de los pueblos conquistados (Meléndez, 2017).

Los habitantes, no sin resistencia, adoptaron la fe católica. Sin embargo, emplearon distintas estrategias para mantener parte de su cosmovisión, mezclando con frecuencia sus costumbres con lo pautado en la religión católica. Hubo pues, un sincretismo en el que las personas incorporaron tradiciones y expresiones de sus creencias a su vida religiosa católica, muchas veces resignificando imágenes y otros iconos debido a que veían en ellos rasgos familiares a las deidades que veneraban.

Como explica De La Peña (2014), el sincretismo implica la adopción y reinterpretación de un culto en el que los creyentes pueden seguir diferentes caminos desde distintos puntos de partida que se pueden entender desde sus propios contextos regionales.

Es común que se cruce el umbral entre la veneración y la adoración a los objetos debido a que se reconozca en ellos la manifestación de la intervención divina que les confiere, a ojos del devoto, la capacidad de materializar milagros, lo que sobrepasa su carácter de representación de lo sagrado (Acosta, 2018). Esto produce un anclaje de los símbolos, reliquias e imágenes al espacio y al imaginario social que les dota de una individualidad relativa de sus representaciones originales.

En este sentido, los devotos insertos dentro de los cánones del catolicismo han roto en distintos periodos de tiempo y de distintas maneras con las normas impuestas por la ortodoxia religiosa católica, generando debates en torno a si es viable la aceptación total o parcial de los símbolos y sobre la administración de los por parte de la Iglesia (Labarga, 2016), ya que se vulnera la legitimización de esta última sobre lo que se considera o no sagrado (Acosta, 2018). Una de las preocupaciones principales, como ya se ha evidenciado, ha sido el fomento de la pluralidad religiosa popular que, en algunos casos, deja de lado a las Instituciones Eclesiásticas y lo que ellas interpretan como correcto.

En el ámbito espacial, esta pluralidad religiosa, la idolatría y la fetichización de las imágenes por parte de los devotos dan como resultado un amplio campo de prácticas religiosas populares, espontaneas y desregularizadas que coexisten y rompen con el discurso eclesiástico dueño del espacio sagrado donde están cobijadas, dado que las "…imágenes milagrosas y los objetos de adoración en general (reliquias y lugares santos) dejan de ser representaciones de lo sagrado para convertirse en manifestaciones de lo divino" (Acosta, 2018: 139), motivo por el cual estas reliquias fomentan formas ancestrales del culto que rompen con los cánones tradicionales de la Iglesia, ya que incitan desplazamientos (peregrinaciones), apropiaciones del espacio y otros vínculos como la adquisición de reproducciones de las imágenes a partir de las cuales se lleva consigo la devoción o se materializa un altar domestico que amplía el magnetismo espiritual y el área de influencia de la imagen.

Las acciones tomadas por la Iglesia como la aceptación de imágenes no garantizaron el control total de las prácticas sociales de religiosidad popular y permitieron (de alguna manera consentida) la proliferación de representaciones y el culto a estas como manifestaciones divinas en distintas zonas del planeta, especialmente en Latinoamérica. La Iglesia, en consecuencia, ha buscado formas de acercarse a los devotos y mantener el control a partir de ciertas acciones como los acuerdos de la Contrarreforma y más recientemente mediante lo pautado en el Concilio Vaticano II realizado en 1962 (Ceballos, 2016) que han tenido un éxito relativo pero que no van a la par de las necesidades espirituales que tiene la sociedad.

Como se ha mostrado, la aceptación de las imágenes religiosas ha tenido distintos puntos de inflexión hasta llegar al momento actual en que son, cuanto menos, toleradas por un amplio sector de la sociedad. Hoy en día abundan las representaciones de Cristo, la Virgen María y de los distintos Santos canonizados por El Vaticano. En este sentido, la iconografía de Jesús de Nazareth cobra especial importancia tanto por tratarse del estandarte del cristianismo como por ser sus representaciones las detonadoras de la iconoclastia en esta religión. Para el caso de este trabajo, se destacan los hechos que derivaron en la aparición de las representaciones de Cristo como figura de devoción, lo que permite dimensionar la importancia sociocultural posterior del Cristo de Esquipulas para las personas migrantes de origen centroamericano en California.

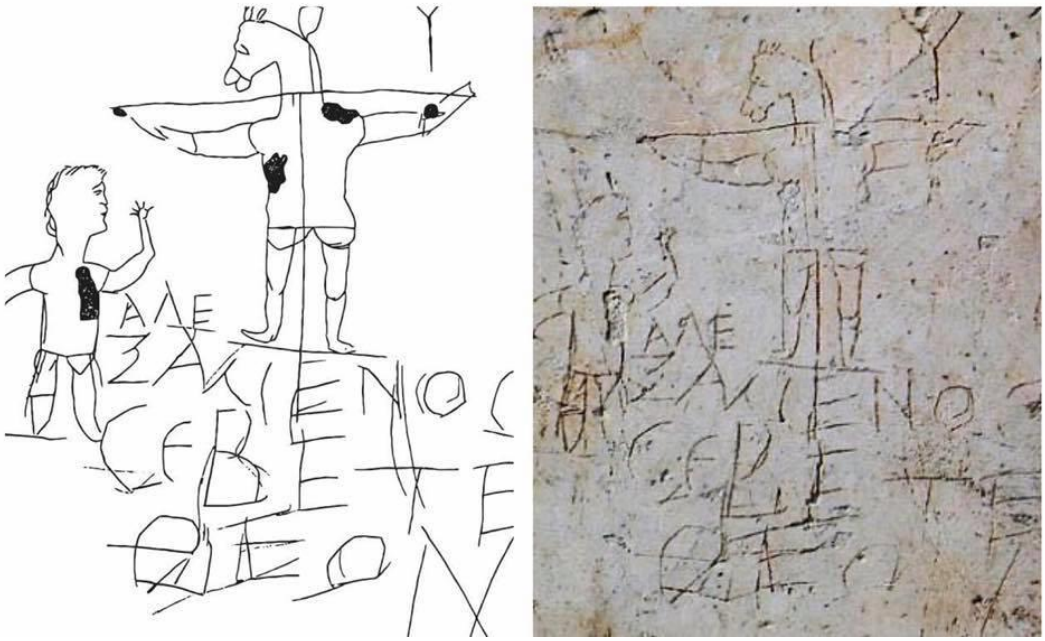
I. Inicios de la iconografía de Cristo.

De acuerdo con Ziegler (2009) la iconografía alusiva a Cristo y el arte religioso cristiano en general inicio con representaciones muy simples. Vecilla (1982) explica que el origen de las imágenes fue principalmente clandestino debido al contexto en que surgió el cristianismo. Los primeros cristianos provenían del judaísmo, donde las representaciones pintadas o esculpidas eran tomadas como ídolos y, en consecuencia, considerados como falsos Dioses.

Vecilla y Ziegler coinciden en que el arte cristiano surge en las catacumbas, en cuyas paredes se plasmaron grafitis con símbolos poco convencionales asociados a la figura de Jesús y pasajes como la Crucifixión. No en todos los casos puede decirse que las representaciones realizadas surgieran desde la devoción, ya que hubo indicios que muestran que en algunos

casos las representaciones fueron mofas de la imagen de Jesús por parte de adeptos a otras religiones como se puede observar en algunos vestigios como el grafiti de Alexamenos (Young, 2015) (Figura 3.1).

Figura 3.1. Grafiti de Alexamenos.



Fuente: Young, 2015.

Los primeros cristianos, especialmente aquellos que no provenían del judaísmo, empleaban iconos o símbolos que les permitieran manifestar su devoción. Al ser Dios un ser omnipresente, espiritual carente de materia y forma concreta, era comúnmente representado por medio de símbolos y alegorías simples. Vecilla (*op. cit. :* 589) señala que existen al menos cuatro grandes factores que caracterizan el desarrollo de formas simbólicas en las primeras representaciones del cristianismo: 1) el ambiente de persecución al que estaban expuestos por parte de los grupos anticristianos; 2) el cuidado de evitar replicar las representaciones de las divinidades y los cultos considerados paganos como el que profesaban los romanos; 3) el prejuicio hacia las representaciones realistas, especialmente a través de la escultura; y 4) la cultura "helenizada" prevaleciente en aquel contexto donde se privilegiaba la visualización como medio de aprehensión de las verdades y la belleza.

Por tanto, durante los primeros años se empleaban códigos, símbolos y letras que se asociaran a Cristo pero que estuvieran lo suficientemente camufladas para evadir la persecución. Para ejemplificar lo anterior, se pueden citar algunos ejemplos tal como señala Azcarate (1991), como la imagen o símbolos que aludían al pavo real, al pez, al león, al pelícano, al ave fénix, al delfín, al racimo de uvas, entre otros un tanto más elaborados como el Crismón [XP], un anagrama formado por las dos primeras iniciales del nombre de Jesús en griego (García, 2010). Del mismo modo, aunque los símbolos tenían formas diferentes, como señala Mircea Eliade (1992), la función principal permanecía igual. Cada uno de los símbolos expresaba de manera codificada alguna cualidad atribuida a Cristo tal como la inmortalidad, el infinito, el principio y el fin, el "hijo de Dios", o la de ser el salvador.

II. El surgimiento de la Cruz.

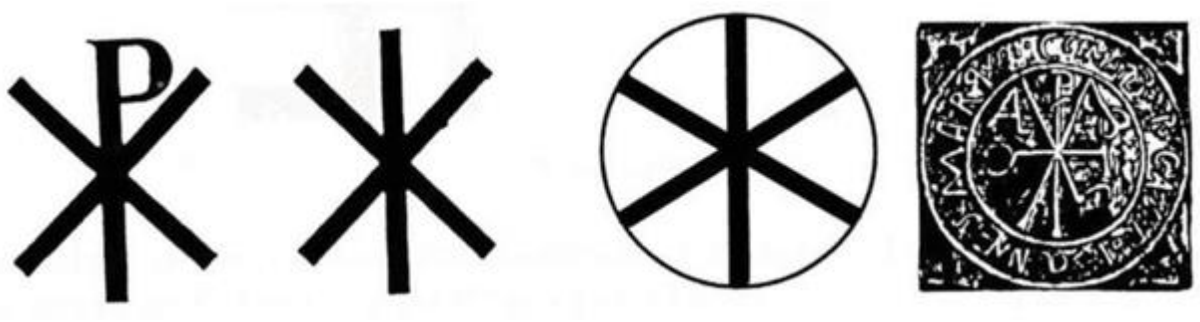
La cruz es un símbolo universal que representa un conjunto de significados asociados que, en su uso social, se vuelven una señal de distinción dentro de una comunidad y de los lugares y ritos asociados a ella. La cruz, entendida como una figura formada por dos líneas rectas que se cortan perpendicularmente, una de ellas vertical, llamada palo o árbol y otra horizontal, reconocida como travesaño, dividida en dos tramos iguales llamados brazos (Monreal, 1997). ha sido empleada por pueblos en distintos periodos de la historia para expresar alguna cualidad divina, mágica o sobrenatural (Díaz, 2010), tal como ocurrió en culturas como la persa, egipcia, india, griega y romana e, inclusive, en algunas culturas prehispánicas del continente americano (Monreal, 1997).

Como estandarte del cristianismo, aunque ya se asociaba a la cruz con cristo y a la crucifixión, esta no comenzó a usarse sino hasta después de los tres o cuatro primeros siglos de la era común. Además de la persecución a la que estaban expuestos, algunas de las razones para evadir la representación de la cruz por parte de los cristianos derivaban tanto en el hecho de que esta seguía siendo un instrumento de suplicio para criminales (Monreal, *Op. cit.*) como por la visión que los cristianos tenían de la crucifixión en ese periodo, que remitía al sufrimiento de un Dios solidarizado con la humanidad que fue crucificado entre dos ladrones más que a una apología del sacrificio que legitima al suplicio y al sufrimiento de la

humanidad como medios para obtener la salvación y la gloria, idea que fue promovida y resignificada por la Iglesia cristiana (Sardiñas, 2015).

Es hasta los siglos IV o V, especialmente después de la promulgación del Edicto de Milán en el año 313 d. C. cuando aparece y se valida a la cruz como estandarte del cristianismo y símbolo protector, en este caso con la figura del ya mencionado crismón (Figura 3.2). El crismón fue promovido por el Emperador Constantino quien también lo instauró como insignia imperial (Monreal, 1997 y Díaz, 2010). A partir de ese momento el uso se masifica y surgen otras variantes que se sumaron a las ya existentes en otras culturas en distintos grupos cristianos.

Figura 3.2. Representaciones del Crismón.



Fuente: Monreal, 1997.

Es de resaltar, que derivado de este hecho histórico donde Constantino instauraba al cristianismo como la religión oficial del imperio, la Iglesia comenzó a desarrollar espacios celebrativos, así como distintos ritos asociados a las ceremonias, como las procesiones; formas de vestir, el uso de insignias, entre otros elementos que prevalecen a la fecha (Labarga, 2016).

Otro salto significativo y que va de la mano con la cruz ocurrió en el siglo V, dado que aparecen los crucifijos, representaciones tridimensionales de Jesucristo clavado en la cruz, generando distintas reacciones en la sociedad dado que se consideraba que tergiversaba la imagen de Cristo, volviéndolo una representación de un hombre más que una forma iconográfica de representar el pasaje de la crucifixión.

Los Crucifijos, al igual que otras representaciones de Cristo como las expuestas anteriormente, también mostraba distintas variantes de su imagen. Los primeros mostraban a Jesús vivo, vestido y coronado de forma victoriosa. Llegado el siglo XII su imagen se transforma y comienzan a aparecer los crucifijos que mostraban a Cristo muerto y cubierto con un paño de pureza en la cintura. En el siglo XIV se representa a Cristo en el calvario, crucificado y con la corona de espinas (Díaz, 2010).

III. La imagen de Cristo.

Como se ha mencionado, desde los orígenes del cristianismo hubo distintas maneras de representar a Cristo. Además de los símbolos antes señalados, naturalmente hubo una necesidad de representar la imagen y la fisonomía de Jesús, lo cual fue materializado a partir de ciertos datos y de distintos hechos históricos.

Uno de los primeros rasgos que ha de evidenciarse en este punto es que durante la vida y los años posteriores a la muerte de Jesucristo no existe ningún indicio o descripción sobre su apariencia[21]. En los Evangelios[22] solo se mencionaban rasgos generalizados de la vida de Cristo.

Por el contrario, al entenderse a Cristo como la encarnación de Dios[23], para los primeros cristianos representar su imagen se tornaba en un escenario prohibitivo, dado que ello incluso estaba estipulado dentro los Diez Mandamientos[24]. Lo que se puede asumir con cierta certeza es que Jesús que era un hombre judío palestino que vivía en Asia Menor durante el siglo I (Labarga, 2016). Vecilla (1982: 588), en este sentido afirma que será a partir de esta falta de datos que se "… permitirá a la fantasía de los fieles y a la imaginación de los artistas la más

[21] En Apocalipsis 1: 13-15 se da lo que podría ser una de las pocas descripciones de Cristo: "…uno semejante al Hijo del Hombre, vestido de una ropa que llegaba hasta los pies, y ceñido por el pecho con un cinto de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos como blanca lana, como nieve; sus ojos como llama de fuego; y sus pies semejantes al bronce bruñido, refulgente como en un horno; y su voz como estruendo de muchas aguas."
[22] Ryan (2021) señala que los autores de los evangelios tuvieron distintas razones para excluir alguna descripción de la imagen de Jesús en sus escritos, pudiendo ser el que no hubiera algún rasgo distintivo en su apariencia o que fuera un hombre promedio, que no tuviera alguna característica para que se admirara físicamente, que en general no había un interés por la apariencia de las personas o que nada tenía que ver la apariencia de Jesús con su misión de salvar a las personas.
[23] Juan 1:1, 14; 20:28)
[24] Éxodo 20:1-17

fecunda libertad: la libertad del amoroso recuerdo, en deseo de traducir en forma sensible lo que está tan sólo en el fantasma del alma pía.”.

Las imágenes tempranas de la figura y el rostro de Cristo representaban rasgos generalizados de su propia vida. Uno de los más comunes fue su crucifixión, como puede notarse en imágenes como el Grafiti de Alexamenos. No obstante, durante esa época había una discusión teológica sobre si era posible materializar la representación divina de Cristo dado que los evangelios indicaban lo contrario, además de que había una discusión que involucraba dos aspectos esenciales, el primero era la delgada línea que separaba la adoración de la idolatría; la segunda, por su parte, tenía que ver si era posible o no representar bajo formas figurativas y sensibles a Dios, a la divinidad (Labarga, 2016).

Como se ha mencionado con anterioridad, las representaciones estaban prohibidas en las Sagradas Escrituras. Sin embargo, se consideró que la naturaleza humana de Jesús encarnado en persona era una cualidad que si pudiera representarse. Al momento que Dios asume la humanidad en la encarnación de Jesús, es posible representarlo bajo el manto humano que ha asumido. Es por esta razón que los iconoclastas identifican dos naturalezas en Jesucristo, la corpórea o humana y la espiritual o divina, siendo la solamente la primera de ellas representable a través de las artes visuales (Morales, 2015).

A razón de lo anterior comenzaron a aparecer distintos intentos de plasmar la imagen de Cristo tomando como referencia para ello algunas características con las que se asociaba su imagen, así como atributos culturales de los pueblos que adoptaron al cristianismo. Es por esta causa que, en las primeras representaciones de Cristo, y al no tener una descripción clara, es posible notar cierta influencia de las culturas de la época, especialmente la helénica. Vecilla (1982) señala que inicialmente no existía un arte cristiano dado que frecuentemente se recurría a los modos de expresión tradicionales de las culturas que adoptaron esta fe y que para afianzarse el arte cristiano pasó por tres etapas de desarrollo: el formalismo pagano, el simbolismo místico y el realismo dramático evocativo.

Dentro de los primeros registros de representación corpórea que se han encontrado hay pinturas y dibujos donde se representaba a Cristo de dos maneras: como un pastor joven y sin barba; y como un filósofo rodeado de discípulos, ello vinculado a la forma en que concebían la cultura helénica y romana el mito de Jesús al adoptar el cristianismo,

mezclándolo con su propia cosmovisión (Labarga, 2016). Estas representaciones son tema de debate para los investigadores dado que estas pudieran ser representaciones de algún atributo social como la filantropía y no una personificación de Cristo. Otra razón para dudar de su vínculo con Cristo se debe a la localización donde se hallaron estos vestigios: catacumbas romanas, que son relativamente lejanas a Asia Menor, la zona geográfica donde vivió Jesús y donde habitaban la mayor parte de los cristianos de la época (Grabar, 1969).

Es a partir de la procedencia geográfica y de la cultura helenística preponderante en aquella época que puede vislumbrarse porqué las representaciones de Jesús tuvieran cierto aspecto y enfatizaran un ideal de la belleza masculina, así como otros rasgos y actitudes muy valoradas en durante ese periodo como el papel del educador. Del mismo modo, es de notar que en las representaciones hubiera una especie de sincretismo mediante las cuales se representara la imagen de Cristo con ciertos rasgos o características de los dioses romanos y griegos, especialmente de Zeus y Apolo[25].

Hacia el oriente, en las comunidades sirias, la imagen de Cristo adquiere otras características que más tarde serían llevadas a occidente y terminarían desplazando al estereotipo romano preponderante. Estos atributos recogían una serie de tradiciones y leyendas en las que se describía a Cristo como un hombre alto, barbado y con una cabellera abundante[26] vestido con una túnica, imagen que derivaría en la imagen que más reconocida de Jesús (Azcárate, 1991). El estereotipo saldría de Siria para arribar posteriormente a Egipto y a Mesopotamia, desde donde llegaría a Roma y de ahí al resto de Europa Occidental entre los siglos V y X de la era común (Labarga, 2016).

De acuerdo con esta Azcarate (1991), la construcción de esta imagen de Cristo surge principalmente de algunos textos apócrifos como una supuesta carta dirigida por el gobernador Romano en Jerusalén al Senado donde se describía a Jesús[27] (Labarga, 2016), así

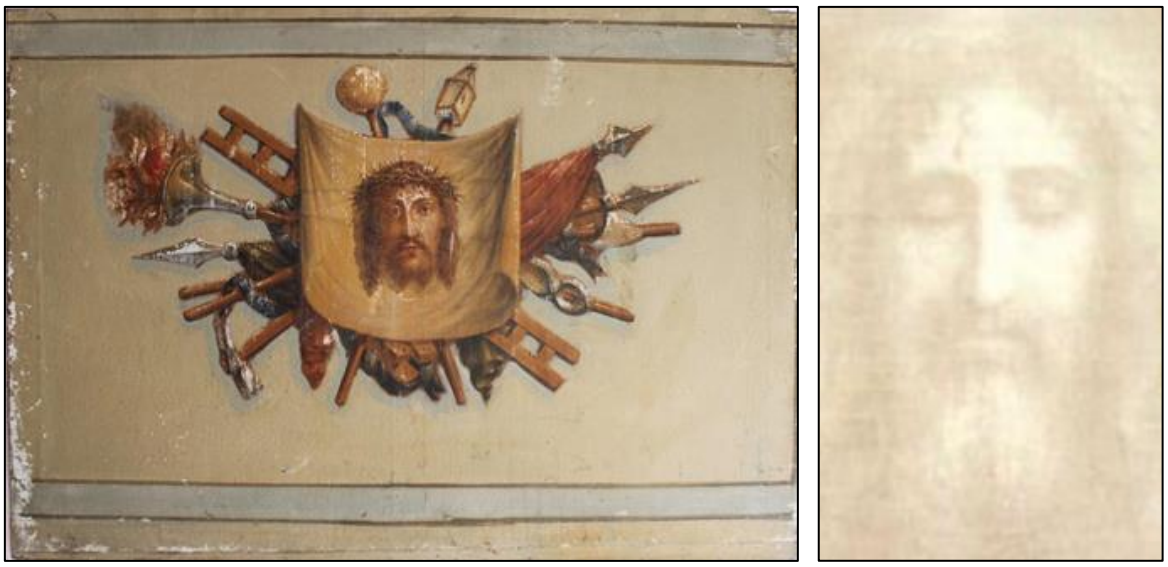
[25] "Cuando le dieron a Cristo un rostro juvenil, sin barba y relajado, con cabello largo, esto hizo que lo asimilaran a la compañía de Apolo y Dionisio… en la medida en que copiaron la apariencia de Apolo o Dionisio, también asumieron algo de su aspecto femenino" (Mathews, 1993: 126-128).

[26] El cabello largo también fue un rasgo significativo en las representaciones de Cristo durante esos años dado que ello era visto como un símbolo de divinidad (Mathews, *Op. cit.)*.

[27] Es de estatura alta, más sin exceso; gallardo; su rostro venerable inspira amor y temor a los que le miran; sus cabellos son de color de avellana madura y lasos, o sea lisos, casi hasta las orejas, pero desde éstas un poco rizados, de color de cera Virgen y muy resplandecientes, desde los hombros lisos y sueltos, partidos en medio de la cabeza, según la costumbre de los nazarenos. La frente es llana y muy serena, sin la menor arruga en la cara, agraciada por un agradable sonrosado. En su nariz y boca no hay imperfección alguna. Tiene la barba

como las imágenes acheiropoietes o aqueropitas, que dentro del mito se asume que no fueron creadas por la mano del ser humano y cuyo origen está ligado a un milagro celestial o al contacto con el cuerpo que reproducen (Mosto, 2007 y Morales, 2015), como la Santa Faz, llegada en el siglo VIII a Roma donde en la tradición se explica que Jesús plasmo su rostro en un trozo de su manto para enviarla al Rey Abgar para que este pudiera cursarse de una enfermedad (Azcárate, *Op. Cit*); y el Sudario de Turín o Sábana Santa (Figura 3.3). En estos casos, si bien fueron el soporte físico para fijar la imagen occidental de Jesús, existen numerosos debates en torno a su veracidad e, incluso, hay distintos estudios científicos que refutan la posibilidad de que fueran siquiera de la época en que vivió Jesús (Damon Et. Al., 1989).

Figura 3.3. Santa Faz y Sudario de Turín.



Fuente: Soldado, 2018; Loring, 2013.

Paulatinamente, las imágenes de Jesús comienzan a desplazar a los distintos símbolos, salvo excepciones como la cruz, mediante los que se hacía referencia a su persona como el crismón, el pez, el cordero, entre otros, los cuales habían sido los medios preponderantes para este fin, especialmente durante el siglo V y hasta la llegada del Concilio Quinisexto o Trulliano que se celebró en Constantinopla en el año 692 (no reconocido por la Iglesia Católica de manera

poblada, mas no larga, partida igualmente en medio, del mismo color que el cabello, sin vello alguno en lo demás del rostro. Su aspecto es sencillo y grave; los ojos garzos, o sean blancos y azules claros. Es terrible en el reprender, suave y amable en el amonestar, alegre con gravedad. (...) La conformación de su cuerpo es sumamente perfecta; sus brazos y manos son muy agradables a la vista. (Labarga, 2016: 275).

oficial). En dicho encuentro se determinó que había que dejar de representar a Cristo de manera simbólica y pasar a hacerlo bajo la investidura humana que asumió en la encarnación (Labarga, 2016: 272).

Tal como puede observarse en el cuadro 3.1., el desarrollo de la iconografía de Cristo pasó por varias etapas que denotan distintas características fisionómicas, expresiones y estilos de representación en función del movimiento artístico de la época en cuestión. Para fines de esta investigación, en el cuadro se enfatizan dos características en las representaciones de Cristo: las imágenes de Jesús en su adultez y la crucifixión, dado que estás son explicativas del surgimiento del Cristo Negro de Esquipulas como imagen devocional.

Si bien, existieron representaciones de Cristo en la Cruz en los primeros siglos de la era común, las representaciones que establecen un parteaguas en la iconografía de Cristo Crucificado se desarrollan a partir del siglo XI (Labarga, 2016), mostrando estas a Jesús con un semblante triunfante; vivo y con los ojos abiertos. Hacía el siglo siguiente la imagen cambia y Cristo se plasma con una expresión sufriente, crucificado y con la corona de espinas característica, personificación que se ve influenciada por el movimiento gótico.

Durante el siglo XIV, se acentúa el sufrimiento de Jesús en las representaciones, asignando en ellas distintas marcas como heridas y llagas que acompañan su expresión facial. Un salto significativo en las representaciones de Cristo en general se da en el renacimiento, donde Jesús se bosqueja como un hombre de aspecto juvenil similar a lo que se había visto con anterioridad en las representaciones hechas por las culturas romanas y griegas de las primeras épocas; y proliferan distintas manifestaciones artísticas en el arte religioso a partir de las cuales se debate hasta qué punto seguía siendo arte sacro y no formas de exaltar las virtudes de los artistas de la época. Las representaciones de Cristo ya denotaban una prevalencia del arquetipo actual y que había surgido entre los siglos V y X: un hombre caucásico, joven barbado y con el cabello largo.

Cuadro 3.1. Desarrollo histórico de la iconografía de Cristo.

Etapa	Periodo	Características de las representaciones de Cristo
Formalismo	Siglos I-V	Surgimiento y predominio de símbolos simples como medios de representar a Jesús y la divinidad.
Simbolismo Místico	Siglos IV-V	Aceptación de la cruz como símbolo del cristianismo. Surgimiento de las primeras imágenes de Cristo: representaciones de Jesús como pastor y filósofo. Primeras imágenes aqueropitas. Aparición de la imagen del Cristo histórico.
	Siglo VII	Exhorto para representar a Jesucristo bajo su forma humana.
	Siglo X	Se fijan los rasgos específicos definitivos del Cristo occidental reconocido hasta la actualidad a partir de modelos siriacos y helenísticos.
Realismo Dramático Evocativo	Siglo XI	Representaciones de Cristo como juez omnipotente y Cristo Crucificado en Majestad: vivo y con los ojos abiertos, influenciados por el estilo artístico románticо.
	Siglo XII	Aparición de los crucifijos. Representación de Cristo en el Calvario crucificado y con la corona de espinas. Cristo sufriente influenciado por el movimiento gótico. Búsqueda y conquista de Tierra Santa a través de las Cruzadas.
	Siglo XIV	Se representa a Cristo Crucificado con acentuadas marcas de sufrimiento, en forma de llagas y heridas.
	Siglo XV	Se fomenta la creación de pequeñas imágenes, ya no para los templos, sino para satisfacer la devoción particular de los fieles como los crucifijos. La *Devotio moderna*.
	Siglo XVI	Se busca la perfección en la representación de Cristo, de aspecto juvenil y vigoroso, representado en distintas situaciones y pasajes bíblicos, motivado por el movimiento renacentista como en las pinturas de Leonardo Da Vinci, Rafael y Miguel Ángel. Se retoman algunas características del Cristo de las culturas griega y romana. Se debate sobre si estas representaciones dan paso al arte secular y si las creaciones de los artistas son representaciones profanas mediante las que ellos tratan de exaltar su trabajo.
	Siglo XVII	La Iglesia regula las representaciones y prioriza la verdad histórica y la tradición católica impulsada por el movimiento barroco.
	Siglos XVIII-XIX	Aparición del tipo iconográfico reconocido como “Corazón de Jesús”. Del mismo modo, se retoman modelos de otras épocas dentro del arte rococó. En Europa Oriental se desarrollan escuelas de representación de Cristo que exaltan atributos contenidos en los evangelios.
	Siglo XX	Movimientos expresionistas y fauvistas en las representaciones de Jesús.

Fuente: elaborado con base en Vecilla, 1982; Diaz, 2010; y Labarga, 2016.

Durante el siglo siguiente, la Iglesia impulsaría que las representaciones de Jesucristo fueran acordes con la verdad histórica. A la par de otros hechos históricos, la imagen del Cristo

Crucificado, tal como se le puede reconocer en la actualidad, se fija en el imaginario y se difunde paulatinamente, primeramente, por Europa y, posteriormente, por el continente americano y otros territorios conquistados por los imperios de la época. Ello es de suma importancia dado que la iconografía deja de lado la imagen del Cristo histórico que habitó la región de palestina durante su vida y que, por ende, difiere de la imagen europeizada fijada a lo largo de los años. dando paso a otras representaciones no convencionales pero significativas para las sociedades a lo largo del planeta.

Como se ha resaltado en este subcapítulo, las representaciones de Cristo han pasado por distintas etapas de desarrollo en función del contexto histórico, pasando de una iconoclastia mosaica constituida por distintos símbolos producto de una época de persecución cristiana hacía el auge del cristianismo y el perfeccionamiento de los iconos cristianos, entre los que se incluye la cruz y la abstracción de la imagen de Jesús, que recoge distintos mitos y leyendas que describen las facciones de Cristo y lo muestran como un hombre joven, alto y de aspecto europeo.

3.2. Origen y representaciones de Santos, Vírgenes y Cristos Negros en el mundo.

Como se destacó en el apartado anterior, una característica de la religiosidad popular es el papel que ocupan los símbolos visuales y concretos para la sociedad dado que estos permiten a los devotos establecer un puente con lo divino y sagrado que no se logra mediante la abstracción (Zialcita, 2016). Los símbolos catalizan distintos significados y el color que se impregna en ellos es fiel reflejo de ello. Desde la antigüedad, el color negro ha sido asociado a distintos significados, especialmente aquellos que son dicotómicos debido a su relación con el color blanco. En este aspecto, el negro se presenta como el color de la ausencia de luz, que evoca a la muerte, a la noche, el sacrificio y al misterio, aunque también a otros atributos como la vida, la fertilidad, la fecundidad y la tierra (Huynen, 1974; Zialcita, 2016; Valtierra, 2021).

El culto a símbolos con una tonalidad obscura ha estado presente en todas las culturas y en todas las épocas. Hay registros desde la antigüedad de adoración a rocas de color obscuro, principalmente meteoritos que, por haber caído del cielo, se consideraban enviados por los dioses (González, 2017; Valtierra, 2021). Existen también numerosos ejemplos de deidades

con la piel obscura en culturas de regiones tan distantes como India con Kali Maa y Krishna (Algeo, 1980; Maillard, 1998), en Egipto con Isis, Artemisa en Grecia, Cibeles en frigia (González, 2017), sin olvidar la gran cantidad de dioses que, por su origen geográfico y connotación cultural, provienen de África (Martínez, 2020) y los dioses de las culturas amerindias como Tezcatlipoca en la cultura Mexica y el Ek Chuah, dios del comercio, la guerra y el cacao, quien está relacionado directamente con el Cristo Negro de Esquipulas (Lee, 1994; Navarrete, 2007). Es necesario destacar que la tonalidad obscura en la mayoría de las figuras es un atributo que no tiene que ver con la piel en sí, sino con alguna de las características anteriormente señaladas (Esparza, 2004).

Las figuras devocionales católicas no son la excepción, ya que hay indicios de representaciones de María y de Cristo con esta tonalidad, por lo menos, desde los siglos XI y XII, tanto en Francia como en España (Zialcita, 2016; Valtierra, 2021). Pese a ello, a diferencia de las representaciones del Cristo europeizado, estas imágenes no son tan reconocidas y se les ha denostado por carecer de aparente valor artístico y estético (Huynen, 1971).

Sin embargo, desde un punto de vista subjetivo, esto carece de sentido dado que muchas de estas reliquias son notables por su belleza y el nivel de detalle con el que fueron elaboradas. Del mismo modo, aunque pudiera ponerse en discusión su nivel estético, la importancia que adquieren va más allá de ello y reflejan un tipo de belleza más popular pero no menos universal que contribuye a generar empatía por parte de la sociedad, aunado a que esas y otras características son las que detonan el magnetismo espiritual en cada una de ellas (Zialzita, 2016).

En relación con esto último, es necesario destacar dos cosas. La primera de ellas es lo que representa el color obscuro y su relación con otros elementos que otorgan singularidad a las imágenes. La tonalidad obscura, como se señaló en párrafos anteriores, representa distintos atributos y se explica a partir de la conjunción de distintos elementos que rescatan creencias antiguas y revalorizan la universalidad de la fe, especialmente para las representaciones de Cristo, lo que posibilita visualizarlo con rasgos más gentiles y aproximarse a su aspecto histórico. En segundo lugar, y muy ligado al punto anterior, está el origen de la tonalidad obscura de las imágenes que, salvo algunas excepciones, es producto de acciones voluntarias

o involuntarias de los artistas, clérigos y devotos. El que las imágenes de Santos, Virgenes y Cristos sea de color negro u obscuro se relaciona con al menos una de las siguientes razones:

- *Antecedentes paganos y sincretismo*: el color de las Vírgenes, Santos y Cristos, especialmente en América y en África muchas veces está relacionado con el sincretismo o hibridación con cultos y tradiciones ancestrales de la población de determinado lugar. Dicho de otro modo, es posible que el color obscuro de estas imágenes haga alusión a alguna deidad ancestral con esta tonalidad, que fue sustituida por la reliquia católica y que, en consecuencia, adoptó las cualidades y lugares sagrados de los dioses paganos en un acto sincrético (Escoto, 2017). Por ejemplo, el caso del Dios guerrero maya Ek Chuah, el cual era una deidad que se representaba con la piel obscura que fue desplazado con la imposición del catolicismo en la región y cuyo nicho ocupó el Cristo Negro de Esquipulas. Del mismo modo, se puede destacar la continuidad existente entre imágenes obscuras de la época romana y griega con las Vírgenes Negras. En ambos casos, hubo una cristianización de cultos paganos materializada en la negritud con las que se representaba a estas imágenes (Navarrete, 2007; González, 2017; Valtierra, 2021).
- *Material*: en algunos documentos se indica que una de las razones por las que existen imágenes religiosas de color obscuro se debe principalmente al material con el que fueron elaboradas en primera instancia y no por una intencionalidad por parte del artista, pudiendo ser esculpidas en rocas volcánicas, meteoritos o en maderas de tonalidad obscura (Huynen, 1971; González, 2017).
- *Tiempo y agentes externos*: de acuerdo con estudios realizados a algunas imágenes, es posible que el obscurecimiento de las imágenes sea producto del tiempo y a las condiciones a las que éstas estuvieran expuestas, principalmente su interacción con agentes como el incienso, el humo de las velas, entre otros (Huynen, 1971; Valtierra, 2021). Para Valtierra (2021: 52), el ennegrecimiento natural de los pigmentos en las pinturas y esculturas hechas en madera incluso propiciaba la idea de que estas reliquias fueran más antiguas, realizadas incluso por algún miembro cercano a Cristo y que, por lo tanto, eran más sagradas. Huynen (*Op. cit.)* va más allá al afirmar que, en el caso que ello aplique, son negras aquellas imágenes que han sido mal conservadas.

- *Milagro*: es necesario destacar el papel que tienen los milagros fundacionales y los mitos dentro de las explicaciones sobre la tonalidad de algunas imágenes. Ejemplos de ellos se pueden encontrar en distintos lugares como el ennegrecimiento del Señor del Veneno en México, un crucifijo de Cristo que, en el imaginario popular, extrajo el veneno que se le había suministrado a un presbítero que tenía la costumbre de besar los pies de la imagen (Esquivel, 2002; Pacheco, 2005). Este tipo de explicación será común en el origen de distintos Cristos Negros.
- *Moda*: para el caso concreto de las imágenes de la Vírgen María, durante los siglos XI y XII y motivados por lo relatos de San Bernardo de Claraval, existió una moda de obscurecer a las imágenes de la Virgen con la finalidad de que ello coincidiera con la letra del "Cantar de los Cantares"[28], libro atribuido a Salomón. De este texto se extrajeron algunos versos donde se asumió que se hacía una descripción del aspecto físico de la Virgen, donde se destacaba su piel morena (Valtierra, 2021).
- *Procedencia geográfica y rescate histórico*: para este caso, se rescata en parte el aspecto histórico de Cristo y la Virgen María dado que estas imágenes provienen de la región próxima a Oriente Medio y Asia Menor. Es por esta causa que es posible que los artistas fijaran en las imágenes algunos rasgos físicos de los habitantes de esta región, como la forma de los ojos, la forma de vestir y la tez de la piel (Valtierra, 2021). En el caso de las culturas africanas, es debido a este factor que las representaciones de Cristo se realizan asignándole una tez obscura. La explicación, por tanto, está dada en dos sentidos: el racial y el étnico (Zialcita, 2016).
- *La voluntad del artista*: esta es quizá la más subjetiva de las explicaciones anteriores dado que si bien en algunos casos hay fuentes que indican con seguridad la intencionalidad del artista para realizar imágenes con una tez obscura, en otras es poco fácil rastrear la causa y ello se vuelca en suposiciones sustentadas en la posible relación con otros hechos históricos. En este rubro tenemos razones con connotaciones negativas, como el posible uso como que se les daba como estrategia o mecanismo para justificar y legitimar la conquista en los pueblos originarios de América y África, apelando a una falsa diversidad (Zialcita, 2016; Escoto, 2017); y

[28] Morena soy y linda, hijas de Jerusalén; como tiendas de Quedar, como pabellones de Salomón. No os fijéis en que estoy ennegrecida, pues me ha dado el sol. Los hijos de mi madre se enfurecieron conmigo; me pusieron de guardiana de las viñas ¡Mi propia viña no guardé! (Cantares 1:5-7).

connotaciones positivas, vinculadas tanto al rescate del Jesús histórico, que ya se ha explorado en este capítulo; como a mostrar la empatía por el color de los habitantes, representar el trabajo bajo el sol, la inclusión del otro y la universalidad de la religión católica.

Lo mostrado con anterioridad es un supuesto que excluye el concepto de milagro fundacional visto en el primer capítulo dado que las explicaciones dadas se asocian más con la búsqueda de una posible explicación al origen del color de la imagen que a la ruta comprobatoria de la veracidad del hecho que los vuelve objetos de devoción y centro de magnetismo espiritual. Los dos elementos, aunque pueden ser complementarios, tienen características conceptuales distintas. El color negro de las imágenes es bien, una cualidad más de la imagen o un acontecimiento extraordinario que evidencia la fe, originada y transmitida (Propin y Sánchez, 2015).

Dejando en claro lo anterior, se puede inferir que la razón por la que existan imágenes obscuras se debe principalmente a dos factores. El primero deriva de la voluntad inicial de los artistas o encargados de materializar la obra, quienes por una razón justificada deciden en primera instancia elaborar la imagen con esa tonalidad; mientras que el segundo se debe a una acción involuntaria, ya que las imágenes se pudieron tornar de color obscuro debido al transcurrir del tiempo o debido a algún evento en particular como un incendio (Huynen, 1977).

En relación con lo anterior, existen Santos que tradicionalmente son representados con una tonalidad obscura como San Benito de Palermo, San Antonio de Noto, San Elesbán, San Baltasar (rey mago negro proveniente de África), Santa Ifigenia y San Martín de Porres (Escoto, 2017). De acuerdo con distintas fuentes, la razón principal de su tonalidad está directamente vinculada a su origen étnico, dado que en el imaginario popular y en los registros históricos, se tiene evidencia que estás figuras religiosas provenían principalmente de grupos afrodescendientes, cuyo color de piel es obscuro. Es por esta causa que las esculturas y pinturas hechas de su imagen plasmaban está característica.

En cuanto al significado de su color, más allá representar fielmente el aspecto físico de los santos y beatos canonizados por El Vaticano, el clero beatificó a personas que tuvieran cierto grado de representatividad entre los grupos afrodescendientes para promover una falsa

universalidad de la Iglesia, tanto en Europa como en el continente americano, África y partes de Asia, especialmente el Archipiélago de las Filipinas, promoviendo la idea de que el Cielo estaba abierto para todos, independientemente de su origen étnico. Aunque no en todos los casos, con esta estrategia se buscaba generar empatía por parte de las sociedades afrodescendientes e indígenas que no encontraban figuras representativas en la Iglesia más allá de las representaciones de la Virgen o de Cristo con rasgos físicos creados *exprofeso* para asemejarse a ellos (Zialcita, 2016).

Por su parte, para las Vírgenes de color obscuro[29] la explicación suele ser más diversa que en el caso anterior. Sin profundizar demás en ello, por un lado, se tienen registros de Vírgenes de tez obscura en Europa cuyo origen está asociado a factores como el sincretismo con otras deidades, su elaboración con materiales de coloración obscura y la moda impulsada por la aparente descripción física que se daba de su imagen en el "Cantar de los Cantares" (Huynen, 1977; González, 2017; Valtierra, 2021). Sin embargo, esto cambia al cambiar de continente, dado que en América Latina la explicación tiene que ver más con el proceso de conquista y la evangelización de los grupos indígenas. En este caso, el color de piel fue usado como una estrategia para facilitar la conversión religiosa de los indígenas, aprovechando para ello el sincretismo religioso cristiano-pagano con deidades femeninas amerindias o africanas como Tonanzin, Pachamama o Yemayá, las cuales guardaban ciertos atributos semejantes a la Virgen María (Escoto, 2017).

[29] Escoto (2017) afirma que tan solo en Europa hay cerca de 500 Vírgenes Negras. Del mismo modo, el autor hace una mención de algunas de las más conocidas a nivel mundial: la Virgen de Guadalupe, México; la Virgen del Valle, Catamarca, Argentina; de Ujué, Navarra, España; Nuestra Señora Aparecida, Brasil; Nuestra Señora de las Virtudes (la Morenica), Villena, España; Nuestra Señora de los Ángeles (la Negrita), Cartago, Costa Rica; Nuestra Señora de Argeme (la Morenita), Coria, España; Virgen de Atocha, Patrona de la Corte y Monarquía Hispánica, Madrid, España; de la Cabeza, Andújar, España; de la Candelaria, Tenerife, Canarias, España; de la Encina, Ponferrada, España; de Guadalupe, Cáceres, España; de Guadalupe, Fuenterrabía, Guipúzcoa, España; de Herrera, Los Navalucillos, Toledo, España; de las Cruces, Daimiel, España; de la Luz, Cuenca, España; de las Cruces, Don Benito, Badajoz, España; Nuestra Señora de la Carrasca, Villahermosa, Ciudad Real, España; Virgen de la Caridad, Villarrobledo, Albacete, España; de Lluc, Mallorca, España; de los Milagros, El Puerto de Santa María, España; de Montserrat, Montserrat, España; Nuestra Señora de la Monserrate, Hormigueros, Puerto Rico; Nuestra Señora de la Monjia, Novés, Toledo; de la Peña de Francia, Peña de Francia, El Cabaco, Salamanca, España; de Regla, Regla, La Habana, Cuba; de Regla, Chipiona, España; de la Sierra, Cabra, España; de Torreciudad, Secastilla, España; Negra de Le Puy, Francia; de Rocamadour, Francia; Negra de Toulouse, Francia; Madonna di Tindari, Italia; María Reina de Monte Oropa en Piamonte, Italia; Madonna di Crea en Piamonte, Italia; Nuestra Señora de Dublín, Irlanda; Virgen de Częstochowa, Polonia; Nuestra Señora de la Merced, de Jerez de la Frontera, Cádiz, España; Nuestra Señora de Itati, Corrientes, Argentina; Virgen del Castillo/La Morenica, Chiva, Valencia, España; Nuestra Señora de Gracia, Archidona, Málaga, España; Virgen Negra de los Ángeles de Atocha, Montalbán, Venezuela.

En cuanto al tema que atañe a esta investigación, el origen y significado del color de los Cristos Negros guarda ciertas características particulares que se vinculan con los siete rasgos anteriormente descritos. El primero tiene que ver con la universalidad de su imagen y el rescate del Cristo Histórico que, de algún modo, es la razón por la cual estás replicas poseen cierto magnetismo espiritual-

A lo largo del subcapítulo anterior se hizo énfasis en distintos acontecimientos históricos que fijaron el aspecto más reconocido de Jesús de Nazareth: un hombre joven de aspecto europeo, barbado y con el cabello largo más que como un hombre judío observante del siglo I d.C. (Ryan, 2021).

A propósito, se ha dejado para este apartado la discusión sobre la imagen del Cristo histórico, más parecido fisionómicamente a los habitantes de oriente medio y que difiere substancialmente de la imagen reconocida y promovida por la Iglesia. Del mismo modo, se profundiza en la relación que tiene con las imágenes donde se representa a su imagen con rasgos que salen de los cánones tradicionales como lo es el Cristo Negro.

En el apartado anterior se plantearon dos puntos substanciales para entender el origen y difusión de la imagen de Cristo caucásico. El primero de ellos fue la prohibición establecida en las sagradas escrituras para evitar las representaciones y la adoración de imágenes, lo que evito una descripción física de Jesús y permitió a los devotos imaginar su aspecto, influenciados en gran medida por distintos elementos prevalecientes en sus culturas. El segundo hecho tiene que ver con la imagen estereotipada que se construyó a partir de lo anterior, que bebió de leyendas, mitos y ciertas reliquias que retomaban características de los dioses helénicos y romanos, así como otros atributos que paulatinamente moldearon a Cristo tal y como se le conoce mundialmente (Vecilla, 1982; Labarga, 2016).

Sin embargo, como se explica en este subcapítulo, ello no evito que, a través de los años, e impulsados por varios motivos, se representara a Cristo de otras maneras. Las razones para ello tienen varias aristas: combatir el suprematismo blanco, generar empatía en determinados grupos sociales, la búsqueda del Jesús histórico, el rescate de la espiritualidad en lugar de la idolatría (Taylor, 2018; Ryan, 2021).

En varios casos, se trata de un rechazo hacia el Cristo blanco y eurocéntrico, el cual era(es) usado para justificar la posición que guardaban los europeos frente a otras culturas y la opresión que estos ejercían hacía los nativos: amerindios, africanos y asiáticos (Blum y Harvey, 2012). Antes y después, las reacciones en forma de representaciones y discursos han expuesto la necesidad de romper con ese esquema y reconsiderar la imagen de Cristo, incluso desde la Iglesia tanto para reivindicar la posición de los pueblos oprimidos como para facilitar la evangelización (Spary, 2020). Retomar la imagen del Cristo histórico suele ser el primer paso.

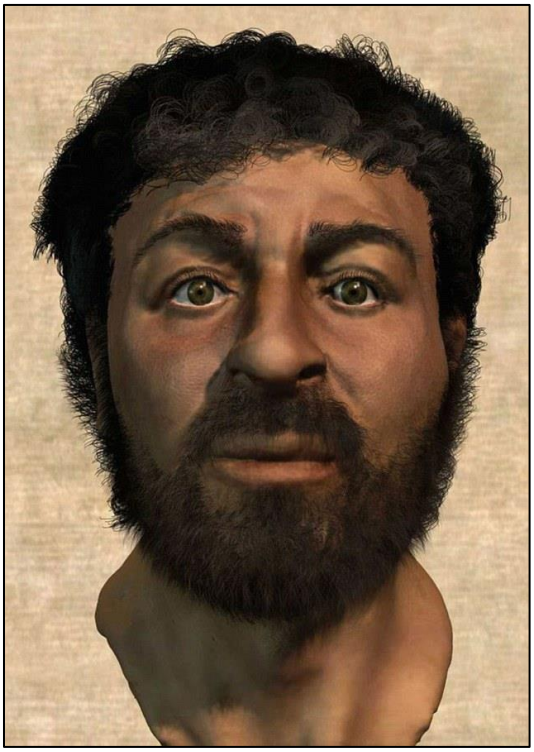
Si bien no existe una descripción física de Cristo en la Biblia, lo más probable es que el Jesús histórico ejecutado por el imperio romano fuera un judío de aproximadamente 30 años de edad, con la piel obscura o marrón-oliva, cabello corto y de baja estatura (166 cm) como la mayoría de sus contemporáneos procedentes de la región de Oriente Medio. Incluso existen representaciones Cristo negro, árabe o hispano presentes en distintas Iglesias y culturas alrededor del mundo que chocan con la imagen blanca de Jesús predominante en los países occidentales (Fillon, 2020; Veiga, 2018; Whitaker, 2019).

Por esta causa, se han realizado intentos en distintas épocas por rescatar y para representar a Jesús de una manera más aproximada a su aspecto étnico. En este sentido, los capítulos 10, 11 y 12 de la obra "*What did Jesus look like*?*"* de Joan Taylor (2018) son especialmente reveladores. En ellos, la autora realiza un análisis minucioso de la imagen del Cristo histórico, resaltando en primera instancia los rasgos fenotípicos de los seres humanos de Oriente Medio durante el primer siglo de la era común que se asemejaban a la descripción dada en el párrafo anterior; posteriormente, analiza la posible forma de vestir de Cristo de acuerdo con los datos que arrojan los Evangelios y los vestigios hallados en la zona cercana al Mar Muerto; y finalmente hace una invitación a imaginar el aspecto de Jesús con base en estos datos, no sin antes dar explicación a las distintas visualizaciones plasmadas en el arte, las reliquias, los textos, restos arqueológicos y las tradiciones occidentales. De este modo, la imagen de Jesús pasa de ser un hombre alto, de tez blanca, con cabello largo y barbado a una persona con los rasgos típicos de la gente de Oriente Medio despreocupado por su apariencia física, vestido con una túnica sencilla hasta la rodilla, un manto de tamaño mediano y sandalias de cuero quien caminaba por caminos polvorientos.

Richard Neave, un antropólogo británico también contribuyó a romper con el arquetipo del Jesús europeo al realizar para la serie documental de la BBC del año 2001, “Son of God”, una reconstrucción facial empleando técnicas de la Antropología Forense de cómo pudo haberse visto Jesús a partir de la combinación de cráneos de judíos de 2000 años de antigüedad e imágenes religiosas antiguas (Deans, 2001; Fillon, 2020) (Figura 3.4).

Tal como indica Ryan (2021: 10) imágenes como las de Neave o la realizada por el fotógrafo neerlandés Bas Uterwijk destacan por romper con las convenciones arquetípicas de Jesús. El autor destaca la necesidad de representar a Cristo a través de lo que se podría considerar un “buen arte”, más cercano al mensaje religioso y que permite interpretar y reconocer a Jesús en su época, en lugar de priorizar las imágenes agradables e instrumentales del Jesús europeizado, preferido por los políticos y los lideres eclesiásticos y que se relaciona en esta praxis con el “mal arte”.

Figura 3.4. Rostro del Jesús Histórico.



Fuente: Fillon, 2020.

Lejos de fijar una postura sobre cuál es la representación real de Cristo, lo que ha de destacarse es el mensaje religioso que evoca Jesús, que debe analizarse desde su contexto histórico. A partir de ello es posible evaluar críticamente las imágenes empleadas para representarlo, ya que no se les verá simplemente como un medio catalizador a partir del cual se tendrá un acercamiento con la divinidad desde un punto de vista estético. Con ello, quizá, se respetaría la posible idea que tenían los escritores de los Evangelios de no describir físicamente a Cristo para que los fieles se concentraran en su mensaje espiritual. Separar la parte humana de la divina y repensar la imagen de cristo universalmente.

El color negro en las representaciones de Cristo evoca inevitablemente al rescate del Cristo Histórico y al mensaje original de Cristo, aunque también hay en cada una de ellas alguno de los siete rasgos descritos con anterioridad. Por ejemplo, la acción del tiempo y el material con el que se elaboró. En el caso de los Cristos Negros de origen europeo, Huynen (1977) señala el caso del Cristo Negro de Saint-Flour, el cual data del siglo XV y que fue tallado en madera de roble sin pintar. Aunado al color original de la madera ya de por si obscura, con el paso de los años la imagen ha adquirido una tonalidad parda (Figura 3.5).

En esa tesitura, se encuentra el Cristo Negro de Cáceres, en España, el cual data del siglo XIV y cuyo origen está ligado a la orden de los Caballeros Templarios. El color obscuro del crucifijo está vinculado a dos rasgos en particular. El primero de ellos es la madera de iroko con el que se talló que, de acuerdo con relatos, proviene de la región de Etiopía en África. El segundo está relacionado con la procedencia geográfica de la madera y las facciones del Cristo, ya que recuerdan en gran medida a los rasgos fisionómicos gente de aquella parte del mundo (Lorenzo, 2017) (Figura 3.6).

Figura 3.5. Cristo Negro de Saint-Flour.



Fuente: TripAdvisor, s/f.

Figura 3.6. Cristo Negro de Cáceres.



Fuente: Potte *Et Al*, 2019

En el continente americano, de acuerdo con Villalobos (2015), el estudio del Cristo Negro tiene su origen en un proceso que consta de tres partes: 1) la llegada al continente por parte de los europeos, 2) los mitos fundacionales de santuarios en los cerros y 3) la suplantación de los dioses prehispánicos existentes en esos sitios por imágenes europeas. Esto da cuenta del sincretismo religioso en las representaciones de Cristo como un detonante para explicar su tez obscura.

Para ahondar en lo anterior, Hipólito (2021) señala que desde la llegada de los españoles hasta la aceptación de Cristo y el surgimiento de los Cristos Negros acontecieron distintos hechos significativos. El primero de ellos y que corresponde con las etapas 1 y dos descritas por Villalobos fue la destrucción de los vestigios de las culturas originarias durante los treinta primeros de la Nueva España por parte de los conquistadores españoles. Posteriormente y de manera progresiva, los españoles se dieron a la tarea de reposicionar la fe, mimetizando la imagen de Jesús con líderes mexicas como Moctezuma y Cuauhtémoc; y los dioses Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Tlaloc, Tonatiuh y sus equivalentes regionales,

con quienes compartía cualidades similares. De este modo con el transcurrir del tiempo se logró la aceptación de Cristo, de la cruz y, consecuentemente, el desarrollo del sincretismo religioso novohispano que caracteriza las muestras de religiosidad popular que prevalecen en la actualidad.

El sincretismo religioso fue aprovechado por los líderes espirituales de dicha época, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Motivados por los designios establecidos en el Concilio de Trento[30] en 1563, los religiosos vieron en los milagros y apariciones un medio para involucrar tanto a la población indígena como a la naciente sociedad criolla y mestiza (Hipólito, *Op. cit.*). De esta manera, los iconos religiosos se volvieron representaciones milagrosas promovidas por el clero y legitimadas por la población, quienes veían en ellas una forma de representar cualidades propias de sus dioses originales y un medio de solicitar bienestar material y espiritual ante manifestaciones catastróficas de índole natural, tanto en el plano individual como en el colectivo, lo cual, inevitablemente, ocasionaría disgustos a futuro entre los miembros de la Iglesia.

Sin considerar todavía el milagro fundacional de las imágenes, es necesario destacar dos elementos que caracterizan la elaboración de imágenes de Cristo en la Nueva España que coadyuvan en el posterior desarrollo de los Cristos Negros. El primero de ellos tiene que ver con el material de elaboración de las imágenes, ya que tanto dentro como fuera del continente americano las imágenes de Cristo se elaboraban tradicionalmente con materiales tales como madera, yeso, marfil o roca. Sin embargo, en la Nueva España cobro importancia la elaboración de imágenes con una técnica indígena llamada *tatzingueni*, la cual tomaba como materia prima una masa de caña de maíz mezclada con otras fibras vegetales, que dotaba a las esculturas de ligereza y, por consiguiente, facilitaba el traslado. En segunda instancia, es necesario señalar el estilo artístico desde el cual se concebían las representaciones de Cristo, las cuales bebían, por el contexto de la época, principalmente de los estilos del renacimiento y el barroco, lo que explica los estilos artísticos predominantes, especialmente la crucifixión.

[30] Manda el santo Concilio a todos los Obispos y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar […] que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración […] porque el honor que se da a las imágenes se refiere a los originales representados en ellas (Tanner, 1999: 383-385 en Hipólito, 2021: 178).

El origen de los Cristos Negros bajo el contexto anteriormente descrito es incierto, aunque se tienen registros de su proliferación durante los siglos XVI y XVII, los cuales fueron elaborados con caña de maíz y madera principalmente. Zialcita (2016), señala a su vez que, en su mayor parte, la representación artística de las imágenes del Cristo Negro pertenece a dos categorías principales: Cristo con la cruz a cuestas (en el calvario), como el Cristo Negro de Portobelo en Panamá; y los crucifijos, como es el caso del Señor de Esquipulas cuyo origen, cómo se había visto con anterioridad, data del siglo V (Diaz, 2010).

Respecto al origen de su color, existen distintas teorías que intentan dar una explicación a ello en el contexto latinoamericano, que rescatan tanto los distintos atributos dicotómicos asociados con el color negro expuestos al inicio de este subcapítulo, así como los siete condicionantes propuestos en este apartado: antecedentes paganos y sincretismo, material, tiempo y agentes externos, milagro, moda, procedencia geográfica, voluntad del artista (Cuadro 3.2). Para empezar, Marcia Esparza (2004) señala que la coloración negra de los Cristos en Latinoamérica es un atributo que no tiene relación alguna con la piel, sino más bien con las cualidades que las sociedades prehispánicas le otorgaban al color negro: el Oeste, la Luna, la noche, el agua y la lluvia.

Cuadro 3.2. Origen del color obscuro en Cristos Negros en el continente americano.

Esparza (2004)	Zialcita (2016)	Hipólito (2021)	Propuesta
Raza	Tierra y lluvia	Veneración prehispánica	Antecedentes paganos y sincretismo
Etnia	La fertilidad del suelo	Manufactura	Material
	La victoria del Guerrero	Estilo artístico	Tiempo y agentes externos
	Vida y muerte	Comunidad africana novohispana	Milagro
	La identidad tanto racial como étnica		Moda
			Procedencia geográfica
			Voluntad del artista

Fuente: elaborado con base en los autores referidos en la figura.

Para Esparza, el color negro indica dos cualidades del ser: el racial y el étnico, que fungen como un atributo cultural y una referencia física que proyecta los atributos señalados en el párrafo anterior. Hipólito (2021), por su parte, señala que la coloración obscura en las imágenes se relaciona con cuatro elementos: el primero de ellos es la veneración de los ídolos prehispánicos y el proceso de mestizaje y sincretismo religioso con deidades de tonalidad obscura. El segundo corresponde a la manifactura, especialmente por el uso de pasta de caña de maíz y maderas obscuras. El tercer punto es el estilo artístico desde el que se elaboraban las imágenes y las influencias que había en el proceso, surgidas desde movimientos sociales de la época que demandaban representaciones de Cristo que evocaran un sentido de pertenencia, reflejos del entorno social. Y el cuarto, asociativo con la comunidad afrodescendiente en territorio novohispano. Zialcita (2016), por su parte y al igual que los dos autores anteriores, rescata primordialmente el vínculo prehispánico y los atributos que se le otorgaba al color negro en estas culturas. Para ello, el autor rescata cinco posibles razones de la coloración que se asociaban tanto a la fertilidad y la vida como a la guerra y la muerte, rasgo que también rescata Daniele Pompejano (2017).

Como señala López (2010), el arte religioso difunde y reproduce una imagen de Cristo que se ha adecuado al contexto de cada época y cada sociedad. La iconografía de Cristo es el resultado de la absorción de distintos elementos que inicialmente eran ajenos al cristianismo, que se adecuaron al discurso e intencionalidad del clero propiciando encuentros y desencuentros por las contradicciones de este proceso. En el caso del Cristo Negro, la coloración rescata distintos elementos que reflejan connotaciones simbólicas dicotómicas que les provee de singularidad y aceptación para distintas sociedades, especialmente en Latinoamérica y la región México-Centroamericana.

3.3. La veneración al Cristo Negro de Esquipulas en Centroamérica.

Los Cristos Negros son parte importante de la vida religiosa de distintos pueblos en América Latina y otras regiones del mundo. Su presencia es detonante del magnetismo espiritual en

los santuarios donde moran dado el sistema de relaciones que caracteriza su sistema religioso, donde existe un marcado rescate de la cosmovisión indígena.

En los apartados anteriores se ahondo en el origen de las representaciones de Cristo y la tonalidad obscura que guardan distintos iconos religiosos en el catolicismo. Al respecto, se hizo énfasis en distintos hechos que caracterizan a los Cristos Negros, tanto en sus representaciones artísticas como en los detonantes de su coloración. En este sentido, se hizo alusión a algunos Cristos Negros significativos en Europa, principalmente en España y Francia, los cuales, por sus connotaciones culturales y simbólicas, no se tocarán a profundidad en este apartado temático. Por el contrario, en esta sección se exploran distintas advocaciones del Cristo Negro América Latina y su posterior difusión a otras partes del mundo, especialmente a las Filipinas y Estados Unidos, por los lazos históricos que unen a los territorios como por la migración de devotos respectivamente.

En América Latina existen consideraciones especiales que explican el surgimiento y aceptación de estas figuras devocionales tal como se evidenció en el apartado anterior: 1) un origen ligado a la llegada de los conquistadores españoles y la suplantación de dioses prehispánicos (Villalobos, 2015); 2) su uso como estrategia de evangelización de las poblaciones indígenas fomentando el sincretismo religioso y apelando a los milagros (Hipólito, 2021); 3) orígenes distintos de su coloración obscura, principalmente vinculadas al rescate de rasgos prehispánicos y explicaciones milagrosas (cuadro 3.2); 4) una proliferación de imágenes de este tipo entre los siglos XVI y XVII; y 5) los tipos predominantes de representación en los que suele encontrárseles, el crucifijo y Jesús en el Calvario (Zialcita, 2016).

Los Cristos Negros están presentes en todo el continente americano, aunque su concentración y distribución sigue patrones diferenciados. Sobre todo, es posible hallarlos en sitios donde hubo un proceso importante de colonización y evangelización hacia grupos indígenas por parte de la Corona Española y las distintas órdenes mendicantes que apoyaron este proceso. No obstante, es posible hallar estas imágenes en otros territorios donde hubo una imposición del catolicismo como en los territorios portugueses (Hoornaert, 1990), además de destacar que existen Cristos Negros en territorios españoles en las Américas donde no hubo una

presencia significativa de población indígena o que, en el peor de los casos, hubo un genocidio hacia las culturas autóctonas que inhibió el sincretismo religioso.

Los orígenes de estos Cristos son complejos dado que existen registros de hermanamientos entre algunas ellas que permiten vislumbrar un proceso de difusión y asimilación similar; mientras que en otros casos se puede hablar de rutas diferenciadas de surgimiento y aceptación. Para dilucidar lo anterior, mediante la búsqueda documental en distintas fuentes bibliográficas se identificaron lugares en el continente americano donde existe devoción a alguna imagen de un Cristo Negro. A partir de estos datos, se realizó una tabla en donde se describe la cantidad aproximada de imágenes localizables en cada país, así como datos concernientes a las imágenes más representativas: su origen, la fecha de su fiesta patronal, el material con el que fueron elaboradas o del que están hechas y la cantidad de visitantes aproximados que acuden a los santuarios donde moran (Cuadro 3.3).

Cuadro 3.3. Cristos Negros en el continente americano.

País	Cantidad de Cristos	Figuras representativas	Año de origen	Fiesta	Material	Cantidad anual de visitantes
México	97	Cristo Negro de Otatitlán, Veracruz	1597	29 de abril	Madera de nacastle	500 mil
		Cristo Negro del Veneno, Ciudad de México	1602	Tercer viernes de octubre	Pasta de caña de maíz	No Disponible
		Cristo Negro de Chalma, Estado de México	1537	1 de julio	Madera policromada	9 millones
		Señor de Tila, Chiapas	1539	Corpus Christi	Madera de ébano	No Disponible
Guatemala	74	Cristo Negro de Esquipulas, Chiquimula	1594	15 de enero	Madera de cedro	2 millones
Estados Unidos	31	Cristo Mojado, California	2003	15 de enero	Madera	10 mil
		Cristo de Esquipulas de Chimayó, Nuevo México	1810	15 de enero	Madera	300 mil
El Salvador	23	Cristo Negro de Juayuá	1670	1 al 15 de enero	Madera	No Disponible

Honduras	145	Señor del Buen Fin, Quezailica	Siglo XVI	15 de enero	Madera policromada	35 mil
		Cristo Negro de Esquipulas, Choluteca	1989	15 de enero	Madera	2 mil 500
Nicaragua	10	Señor de los Milagros de Esquipulas de El Sauce, León	1723	Tercer domingo de enero	Madera	No Disponible
Costa Rica	5	Cristo Negro de Esquipulas, Santa Cruz	1804	15 de enero	Madera de ébano	No Disponible
		Cristo de Esquipulas de Alajuelita, San José	1884	15 de enero	Madera	No Disponible
Panamá	4	Cristo Negro de Portobelo	1658	21 de octubre	Madera	100 mil
Colombia	2	Señor de los Milagros, Guadalajara de Buga	Siglo XVI	14 de septiembre	Madera	35 millones
Venezuela	1	Cristo Negro de San Alfonzo	Siglo XVI	14 de septiembre	Madera	No Disponible
Ecuador	2	Cristo Negro de Daule o de los Milagros	1648	12 al 14 de septiembre	Madera	No Disponible
Perú	2	Señor de los Temblores, Cusco	1620	Entre la segunda quincena de marzo y la primera semana de abril	Maguey y madera balsa	80 mil
Bolivia	1	El Señor de Malta	Siglo XVII	15 de febrero	Madera	5 mil
Argentina	2	Señor de la Agonía de Jáchal, San Juan	1783	19 de marzo	Cuero negro	No Disponible

Fuente: elaborado con base en Pacheco, 2005; Horst *Et Al*, 2010; Davidson, 2012; FitzPatrick, 2014; Baracich y Blum, 2021.

Con base en la información recabada es posible afirmar en primera instancia que el origen de los Cristos Negros[31] en el continente americano es diverso y complejo dado que no sigue una ruta única de aparición y difusión (Pacheco, 2005). En este sentido, se destaca que en Sudamérica los registros de Cristos Negros no arrojan luz sobre el proceso de difusión de estas imágenes ni la cantidad, rasgo contrario a México y América Central, en donde existen distintos trabajos académicos con información reveladora en este sentido.

Por citar algunos ejemplos, el trabajo de Horst *Et Al* (2010) se indica que existen al menos 272 santuarios dedicados al Cristo Negro de Esquipulas en Centroamérica. Davidson (2012), por su parte, señala que existen 418 recintos donde se rinde devoción a Cristos Negros en el continente americano, de los cuales 373 se localizan en América Central y que el 80% de estos está relacionado directamente con el Cristo de Esquipulas, la mayoría de estos posicionados en pequeños recintos con imágenes que directamente referencian esta imagen (FitzPatrick, 2014). Bajo esta premisa, no es posible establecer con exactitud una cantidad de Cristos Negros existentes en esta región del mundo debido a la diferencia de registros a lo largo del continente y otros hechos como la cantidad de altares particulares dedicados a dichas imágenes.

Del mismo modo, con base en el cuadro es posible observar algunos hechos significativos. El primero de ellos corresponde a la distribución y concentración de imágenes, dado que en primera instancia hay una mayor evidencia documental que soporta el hecho de que existe una mayor densidad de imágenes de Cristos Negros en Centroamérica que hacia el norte y sur del continente. Aunado a lo anterior, dados los registros que se tienen es notorio el predominio de imágenes relacionadas al Cristo de Esquipulas, especialmente en América Central. Es por esta causa, y para fines específicos del foco de esta investigación, que se hace una primera diferenciación entre imágenes relacionadas al Cristo de Esquipulas y otros Cristos Negros. Con base en el cuadro descriptivo y las inferencias destacadas, se muestran algunas de las imágenes y hechos significativos en esta diáspora religiosa del Cristo Negro, primeramente, con la descripción de los Cristos Negros en América del Sur y, posteriormente,

[31] En este sentido, se entienden como Cristos Negros aquellas representaciones de Cristo que, en el imaginario popular, posean en mayor o menor medida alguna coloración que las muestre con una tez "más obscura" que las representaciones europeizadas de Cristo, con lo que se da cabida a imágenes casi negras a algunas que muestren una tonalidad "morena".

con el análisis de los Cristos Negros de América Central y su relación con el Señor de Esquipulas.

Cristos Negros en América del Sur.

En esta parte del continente existen pocos trabajos que den cuenta de la cantidad de Cristos Negros existentes, aunque si es posible hallar una cantidad considerable de trabajos que den cuenta del culto y la devoción de algunos de los más significativos como el Señor de los Milagros en Perú (Costilla, 2016) o el Cristo de Daule en Ecuador (Ramos, s/f).

Para fines de esta investigación, se realizó un rastreo de algunos de los Cristos considerados negros en Sudamérica. De este modo, se hallaron 11 figuras de este tipo, aunque no todas se representaron en el cuadro 3.3 debido a que, en algunos casos, se desconocen algunos rasgos que den cuenta del magnetismo espiritual de las imágenes (Figura 3.7). Las imágenes halladas representan a Jesús Crucificado, siendo dos de ellas pinturas y el resto crucifijos. En un patrón de sur a norte se describen algunas de las imágenes de Cristos Negros significativas en la región junto a su milagro fundacional (Propin y Sánchez, 2015).

El Señor de la Agonía y el Cristo Negro de Sumalao son dos de las imágenes de Cristos Negros más significativas de la República Argentina. El primero de ellos es un Cristo Negro en expresión doliente hecho con cuero negro por indígenas cuzqueños cuyo origen se remonta al año de 1878, fecha en la que arribó la imagen a Jachal desde Potosí. Se asocia con el tipo de milagro fundacional *Santidad Reconocida por Asociación* debido a su vínculo con los procesos independentistas de Argentina (San Juan, s/f; travelsanjuan, s/f; Luna y Nuñez, s/f). Por su parte, el Señor de Sumalao es una pintura de Jesús Crucificado que data de la década de 1770 cuyo milagro fundacional se puede asociar con el tipo de *Santidad Revelada de Pronto* debido a la forma en que la imagen se posiciona sobre el territorio:

> El cuadro […] "decide" asentarse en Sumalao, a pesar de la intención de unos arrieros, de seguir viaje hacia la provincia de San Juan con sus mulas, incluida la que cargaba el cuadro. Desde entonces, las actividades económicas (feria) y el culto se han convertido en fenómenos inseparables. (Casimiro y Saiquita, 2014: 116)

En el caso de estas dos imágenes no existe un hermanamiento o relación directa. La fiesta patronal del Señor de la Agonía es el 19 de marzo mientras que el Señor de Sumalao cumple

un ciclo ritual más amplio que inicia con el primer viernes de pascua y termina día de la Santísima Trinidad, fecha de la fiesta grande.

Figura 3.7. Cristos Negros en América del Sur.



Fuente: elaborado con base en Ramos s/f; Costilla, 2016, Cesio, 2021; Baracich y Blum, 2021; Tovar, 2022.

En la Iglesia de Vallegrande en el Departamento de Santa Cruz en Bolivia se halla el Cristo Negro o Señor de Malta, la cual fue llevada hasta ese sitio desde la Isla mediterránea de Malta durante la primera mitad del siglo XVII cuya fiesta es considerada Patrimonio Cultural y Religioso de Bolivia, congregando anualmente a cerca de 5,000 visitantes (Cesio, 2021).

En Brasil hay pocos registros de Cristos Negros. En Río de Janeiro se documentaron dos casos, en la Igreja de Santo Elesbão e Santa Ephigênia (Figura 3.8) y en la Igreja de Santo Inácio, donde se localiza la imagen de Bom jesus Crucificado (Figura 3.9) (Tovar, 2012), aunque no se hallaron datos de su origen ni prácticas religiosas en su honor por las características propias del catolicismo en Brasil (Hoornaert, 1990). De acuerdo con el profesor Carlos Madeiros[32], estudioso de la Historia con énfasis en Arquitectura Religiosa, existe una relación importante entre los recintos y la población afrodescendiente, quienes emplean al Cristo Negro como un medio para mantener su cultura religiosa, cuestión que se ve reflejada en la cultura popular con otras expresiones artísticas como en la película "A Compadecida", donde se hace alusión a Cristo Negro (Entrevista a Carlos Madeiros, 2022). Dadas las razones expuestas, se considera que el milagro fundacional corresponde al tipo de *Santidad Reconocida por Asociación*.

Figura 3.8. Cristo Negro de Santo Elesbão e Santa Ephigênia.



Fuente: Madeiros, 2022.

Figura 3.9. Cristo Negro de la Igreja de Santo Inácio.



Fuente: Tovar, 2012.

[32] Realizada con apoyo de Rachel Dourado, 2022.

Hacia el noroeste del continente existen algunos patrones comunes identificables en los Cristos Negros. Entre ellos se puede notar una relación entre la tonalidad obscura de las imágenes y la esclavitud de los pueblos afrodescendientes, así como una similitud en el nombre asociado al Señor de los Milagros y la fiesta patronal próxima al día 14 de septiembre.

En Perú es posible hallar dos imágenes significativas de nazarenos negros. La primera y la que rompe el patrón descrito en el párrafo anterior es el Señor de los Temblores, localizado en la ciudad de Cusco (Baracich y Blum, 2021). La obra hecha con fibras vegetales y madera de balsa fue traída desde la Ciudad de Sevilla en España en el año 1620, siendo una de las más antiguas en el continente. La historia de la imagen indica que, al iniciarse el proceso de evangelización en la región, los españoles observaron algunas similitudes en el calendario y las costumbres de la población local. Valiéndose de esto, el Virrey mandó a realizar un Cristo Negro que asemejara la tez de la población autóctona y que guardara algunas características semejantes las técnicas de conservación de cuerpos que tenía el Imperio Inca para facilitar la adopción del catolicismo. Para ello se elaboró:

> …un Crucificado de piel oscura y cabellera natural, hecho a semejanza del indio americano que trasladan en procesión, del mismo modo que, en el Inti Raimi a los jefes espirituales (momificados) del Imperio Inca. Las cofradías auspiciaban estas fiestas católicas y sus danzas rituales. Baracich y Blum, 2021: 130.

Además de los materiales con los que se elaboró y la intencionalidad de los evangelizadores para fijar en la imagen rasgos físicos de los pobladores autóctonos como el color de la piel, al igual que con el Cristo de Esquipulas, la imagen se obscureció con el tiempo y el humo generado por la quema de cirios y resinas en la Basílica de Cusco, lugar donde mora el Cristo (Andina, 2019).

El Señor de los Temblores tiene un magnetismo espiritual que rebasa las fronteras del Perú, teniendo fraternidades y réplicas de su imagen en distintos países del continente dados los vínculos históricos como los procesos de migración de los connacionales peruanos en otras partes del mundo. Su milagro fundacional, *Santidad Reconocida por Asociación*, está relacionado a la actividad sísmica de la región producto de su localización en el Cinturón de Fuego del Pacífico. De acuerdo con distintas fuentes, hacia finales de marzo de 1650 ocurrió un terremoto en la zona, por lo que la gente sacó en procesión a la imagen del Cristo Negro.

Al hacerlo, el sismo se detuvo, por lo que se le atribuyó el milagro a la imagen (Baracich y Blum, 2021).

La otra imagen de Cristo Negro significativa en Perú y que se hermana con otras imágenes en el noroeste de Sudamérica es el Señor de los Milagros. En Perú, el Señor de los Milagros es "…patrono de la espiritualidad religiosa católica del Perú y símbolo de religiosidad y sentimiento popular." (Benito y Manjón, 2014: 9).

La imagen está ligada a tres personajes extranjeros quienes impulsarían el culto. La imagen fue pintada por un inmigrante africano de nombre Benito Angola en el año de 1650. De acuerdo con los autores anteriormente citados, un inmigrante español de nombre Sebastián de Antuñano desempeñó un papel importante en la consolidación del culto, primeramente, escuchando al Cristo decir que cuidará del esplendor de su culto y, posteriormente, después del sismo del 20 de octubre de 1687, él sacó una copia del lienzo de la imagen en procesión, que marcó el inicio de las procesiones tradicionales que se realizan anualmente por esas fechas y que reúnen a cerca de 100,000 personas que se replica en países donde existe migración peruana, como Estados Unidos, Argentina, Japón, España e Italia (Listín Diario, 2017). Esto da cuenta que, de alguna manera, su milagro fundacional está vinculado a los sismos característicos de la zona. Incluso, en 1655 hubo un sismo en la región de Lima y el Callao donde se derrumbaron distintos edificios, quedando intacta la pared donde se había colocado al Cristo. La última persona fue Antonia de Maldonado, quien diera pauta a la creación del Monasterio de las Nazarenas.

En Daule, hacia el norte en el vecino país de Ecuador, existe otra imagen de un Cristo Negro, un crucifijo tallado en madera que se reconoce como Señor de los Milagros y tiene sus festividades entre los días 12 y 14 de septiembre al igual que su homónimo peruano y las imágenes que se pueden hallar en Colombia y Venezuela. De manera similar a las dos imágenes peruanas, la imagen se realiza a mediados del siglo XVII. El origen del culto data del 13 de febrero de 1648, cuando un esclavo afrodescendiente entra al Templo de Villa de Santa Clara para orar y solicitar el apoyo del Señor de los Milagros. El sacristán del recinto, al sorprenderlo, lo castiga con azotes dada la prohibición que tenían los esclavos para entrar a los santuarios religiosos.

De acuerdo con los relatos, la imagen se tiñe de color obscuro como muestra de apoyo al esclavo castigado (Avilés, 2016), lo que podría interpretarse como *Santidad Revelada de Pronto*. De acuerdo con Leu (2021: 5), cuando los sacristanes vieron al Cristo, asumieron que había sido pintado de negro e intentaron limpiarlo. Sin embargo, "mientras más lo limpiaban más negro se hacía":

> Cuando descubrió que Cristo se había hecho negro, la primera cosa que pensó el sacristán era que algún esclavo lo había pintado. Por eso intentaron 'limpiar' a Cristo, para que volviera blanco, pero mientras más lo limpiaban más negro se hacía. Al final, también el sacristán tuvo que rendirse: Cristo es negro, su color es el color de los oprimidos. Centro Pastoral Afroecuatoriano Guayaquil, s/f: 7.

Incluso la imagen conservó algunos rasgos fisionómicos como la forma de los pies de los esclavos. Leu complementa la idea al señalar que "[la] imagen es particularmente importante para los pobres de la región, especialmente aquellos de ascendencia africana", tal es así que a principios del siglo XVII Isidro de Venza y Mora da completa libertad a los esclavos: "Lo que pasa es que don Isidro - mirando al Cristo Negro se dio cuenta que seguir esclavizando a los negros quería decir seguir encadenando al Jesús, y eso no podía hacerlo" (Centro Pastoral Afroecuatoriano Guayaquil, s/f: 5).

En relación con lo anterior, se hallan al norte las imágenes del Señor de los Milagros en Guadalajara de Buga en Colombia y la Ciudad de Maracaibo en Venezuela. Ambas imágenes datan del siglo XVI y son crucifijos hechos en madera. El origen de las imágenes guarda una estrecha relación con el agua. En el caso del crucifijo de Colombia su origen señala que una mujer indígena encontró un crucifijo mientras lavaba ropa en el Río Buga. Al guardarlo, por la noche, el crucifijo de madera creció por lo que decidió comunicarlo a las autoridades eclesiásticas del poblado.

Debido al acontecimiento y al hecho que durante ese periodo era complicado conseguir crucifijos de esas dimensiones, las personas comenzaron a arrancar pedazos de esta para guardarlos como reliquia, lo que con el tiempo deformó la imagen. Un visitador tomó la decisión de quemarla pese a los deseos de la población. Sin embargo, al ser echada al fuego la imagen comenzó a sudar y al finalizar este evento, había mejorado considerablemente su aspecto, considerándose de este modo asociada al tipo de milagro fundacional *Santidad*

Tentada y Triunfante. A la fecha, el recinto que cobija fue elevada por el Papa Pío XII: la Basílica de Buga, recibiendo anualmente a 3.5 millones de devotos (Aciprensa, s/f).

El Cristo Negro o Cristo Flechado de Maracaibo, Venezuela, corresponde con el tipo de milagro fundacional de *Santidad Tentada y Triunfante* dado que se señala que el sábado 22 de junio de 1600 una horda de indígenas atacó un poblado denominado San Antonio Gibraltar al sur del Lago Maracaibo impulsados por los tratos recibidos por parte de los españoles. Durante el asedio, la imagen del Cristo existente en esa zona recibió distintos flechazos y se trato de incinerar. De acuerdo con la historia, pese a ello la imagen no se quemó ni tampoco la estampa de la Concepción que estaba adherida a sus pies, conservándose hasta la actualidad (Larreal, 2021).

Los Cristos Negros en América del Sur guardan características particulares. En especial, aquellos que se localizan en la porción correspondiente al Virreinato de Nueva Granada y el Virreinato de Perú guardan características similares en cuanto a su nombre, las fechas de importancia espiritual en el calendario litúrgico y su vínculo con la población esclava, indígena y afrodescendiente, cuestión que cambia en la región de América Central por la relación que se guarda con el Cristo de Esquipulas y la asociación sincrética con los pueblos indígenas.

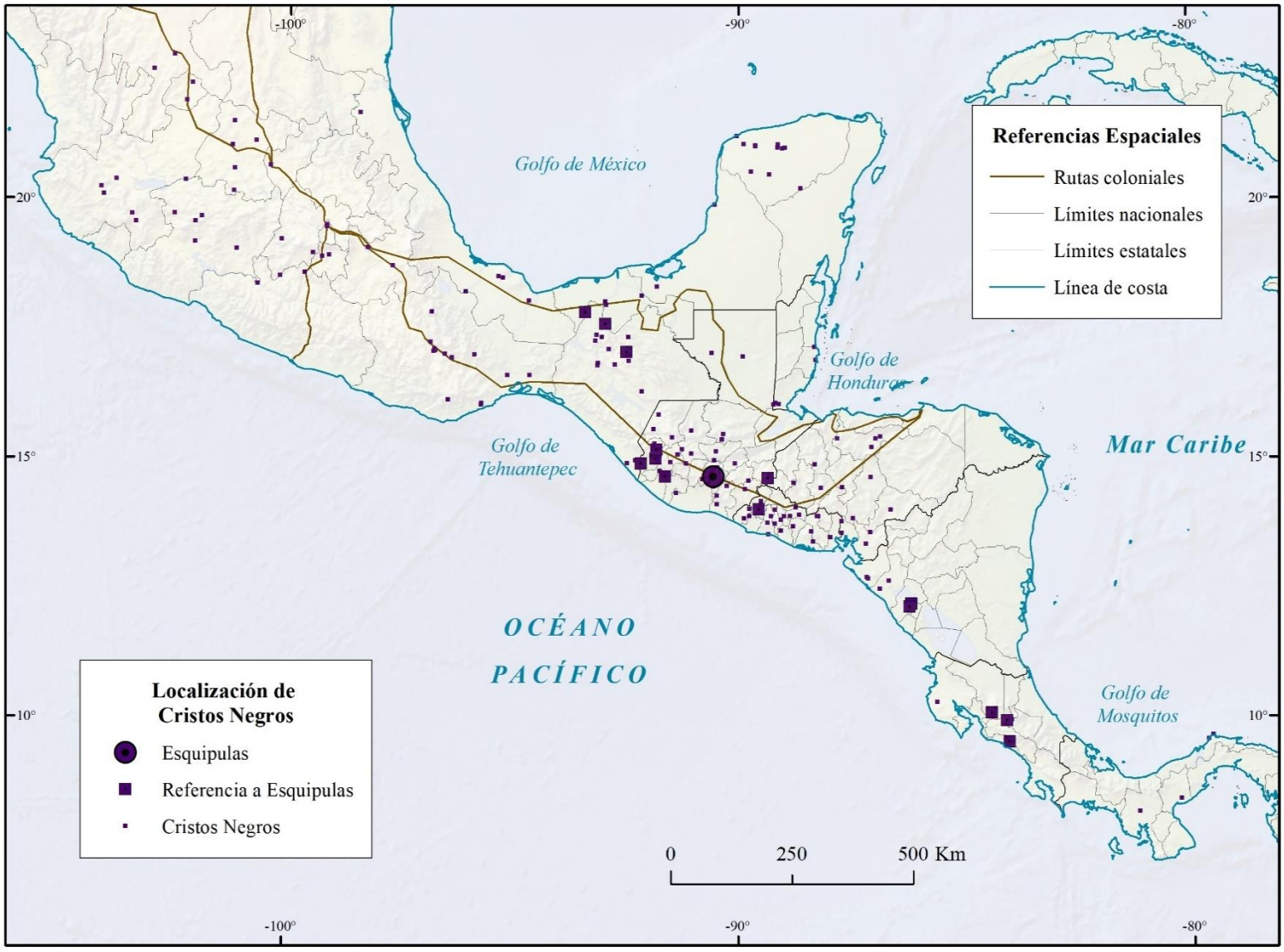
Cristos Negros en Centroamérica.

A diferencia de Sudamérica, en la región centroamericana existen distintos registros detallados del origen y difusión de Cristos Negros. En líneas anteriores se había señalado que, aunque es complicado dar con certeza una cifra de imágenes existentes, de acuerdo con algunas fuentes existen poco más de 400 recintos donde se rinde culto a Cristos Negros, de los cuales el 80% están relacionados con la imagen del Señor de Esquipulas (Horst *Et Al*, 2010; Davidson, 2012).

Para este apartado, de manera similar a lo ocurrido con los Cristos del sur del continente y con base en distintas fuentes (Horts *Et Al*, 2010; FitzPatrick, 2014; Navarrete, 2014; Davidson, 2014; Hipólito, 2021) se realizó una búsqueda donde se identificaron 389 sitios donde existe devoción a Cristos Negros en Centroamérica y algunas zonas en Norteamérica

que no se describirán en esta sección de la investigación: 31 en Estados Unidos, 97 en México, 74 en Guatemala, 23 en El Salvador, 145 en Honduras, 10 en Nicaragua, 5 en Costa Rica, 4 en Panamá. Con apoyo de una base de datos provista por la plataforma Google Maps (s/f), se representan 225 sitios en el mapa de la Figura 3.10 donde existe devoción a Cristos Negros que, aunque no reflejan la totalidad, dan cuenta de la densidad y distribución que tienen estas imágenes en la región.

Figura 3.10. Cristos Negros en México y Centroamérica.



Fuente: elaborado con base en Horts *Et Al*, 2010; FitzPatrick, 2014; Navarrete, 2014; Davidson, 2014; Hipólito, 2021.

En relación con las cifras anteriores, Horst *Et Al* (2010) indica que, en términos de proporción, un 36% de los santuarios donde se rinde culto a Cristos Negros se localiza en México, 31% en Guatemala, 24% se distribuye en El Salvador y Honduras y el 9% restante en otras partes de Centroamérica (Belice, Nicaragua, Costa Rica y Panamá). Este dato no se corresponde literalmente con las cifras mostradas en líneas anteriores, pero del mismo modo muestra un patrón de distribución similar.

Pacheco (2005), Horst *Et Al* (Op. cit.), Davidson (2014) y FitzPatrick (2014) señalan que la distribución de imágenes de este tipo en el territorio no es homogénea y que, por el contrario, los Cristos Negros se extienden siguiendo algunos patrones relacionados a las rutas comerciales y al proceso histórico de poblamiento de algunas zonas en la región. Es de destacarse la cantidad de imágenes que se distribuyen en los países del Triángulo Norte y el centro de México, especialmente en las proximidades del Camino Real de Tierra Adentro y otras rutas comerciales de la época colonial.

Por esta causa, se identifica una distribución espacial predominante de Cristos Negros que va desde el centro de México hasta el suroeste de América Central, en el centro de Panamá. En México, el 71% de los santuarios de los 97 santuarios se localiza en los Estados de Chiapas y Oaxaca, 23% en el centro del país y el 6% restante hacia las planicies costeras del Golfo de México en Estados como Veracruz y Tabasco. Hacía el norte, aunque escasos, la distribución de sitios con Cristos Negros sigue un trazado paralelo a las rutas comerciales coloniales que conectaban a las provincias de la Nueva España.

Pacheco (2005), señala que el proceso de difusión de las imágenes del Cristo negro en lo que fuera el territorio de la Nueva España tiene un origen diverso. Del mismo modo, el autor señala que la expansión espacial y temporal de estas imágenes es compleja en las rutas de difusión que se siguieron, principalmente hacia el norte del continente.

Hacia el sur, el grueso de sitios donde hay Cristos Negros se distribuye en las costas del Océano Pacífico del Istmo. Además de la cercanía a rutas comerciales, el patrón de distribución sigue el camino tomado por los procesos de poblamiento de la región. En este sentido es de destacarse que hacia el centro-este de México y en las márgenes del Golfo de México y el Mar Caribe tanto de México como de los países de América Central disminuye considerablemente la cantidad de imágenes de Cristos Negros. Es notable la disminución

gradual de imágenes, desde Nicaragua hasta Panamá y América del Sur, situación que refleja los patrones históricos de poblamiento de la zona, dado que estas zonas fueron evangelizadas y apropiadas tiempo después que otros territorios tanto por los colonizadores (incluso por los gobiernos más recientes), debido a las complicaciones derivadas por su inaccesibilidad y habitabilidad producidas por su propia Geografía.

Como se explicará más adelante, es común encontrar en estas imágenes alguna relación con deidades prehispánicas con alguna tonalidad obscura, así como otros rasgos sincréticos que las conectan con las creencias de los pobladores de la región. Los Cristos resultaban ser una fusión sincrética de la imaginería prehispánica mesoamericana y cristiana, en este sentido, Pacheco (2005) indica que los comerciantes, quienes movilizaron el culto hacia Centroamérica y el norte del continente, desempeñaron un papel importante, dado que facilitaron la apropiación simbólica de los Cristos; primeramente por los indígenas y, posteriormente, por los mestizos, quienes destacaron el carácter divino de las imágenes y lo asociaron a distintos milagros, lo que hizo crecer la fe, la aceptación y asimilación gradual del culto en sitios primarios desde donde se continuo con el proceso de evangelización y difusión del culto.

Si bien existen imágenes de Cristos Negros con un magnetismo espiritual importante a nivel regional y nacional, con milagros fundacionales y explicaciones de su negritud diferenciados, la imagen por antonomasia en la región es el Señor de Esquipulas (FitzPatrick, 2014). Junto a los Cristos Negros de Chalma (1537), Tila (1539), Otatitlán (1597) y el Señor del Veneno en la Ciudad de México (1602) comparte algunas similitudes en cuanto a su origen y milagro fundacional que, de alguna manera, en el imaginario popular, los hermana.

El Cristo Negro de Chalma data del año 1537. Se localiza en una región con distintas cuevas, montañas y manantiales que posee una relación importante con deidades prehispánicas de coloración obscura, específicamente con el dios “Oxtoteotl, el señor oscuro de las cavernas”, otro nombre con el que se reconocía al dios Tezcatlipoca (FitzPatrick, 2014). De acuerdo con la leyenda local y registros históricos el fraile Nicolás de Perea de la orden de los Agustinos, entró en la cueva acompañado de indígenas conversos durante la fiesta de Pentecostés en 1537, ahí encontraron a un crucifijo sobre una deidad prehispánica rota, asociándose con el milagro fundacional *Santidad Revelada de Pronto*. Esta explicación sobrenatural de la

imagen se contrapone con la hipótesis que señala una clara intencionalidad de la orden de los agustinos para llevar un Cristo Negro a la cueva y así suplantar al ídolo prehispánico.

Chalma actualmente recibe una cantidad de visitantes cercano a los 9 millones de devotos anuales (Valenzuela, 2018), siendo la mayoría de ellos personas que arriban desde los Estados del centro de México. Es común apreciar en el lugar manifestaciones de magia simpática y costumbres sincréticas, así como visitas a la cueva donde se encontró la imagen. El culto al Señor de Tila tiene sus orígenes en la época prehispánica, dado que los pobladores originarios rendían devoción al Señor de la Tierra, una deidad obscura a la que imploraban por lluvias para las cosechas. Como se relatará a continuación, el tipo de milagro fundacional asociado al Señor de Tila es el de *Santidad Perdida y Encontrada*.

La historia señala que después de fundarse la localidad de Tila en Chiapas, los habitantes trabajaron en la construcción de una Iglesia. Sin embargo, un hombre vestido de blanco irrumpió a los trabajadores para señalarles que la localización que habían elegido no era idónea dado que el suelo no era firme. Después de corroborar lo dicho por esta persona, trasladaron el poblado a otro sitio donde el hombre volvió a aparecerse para indicar una situación similar, situación que terminó por ocurrir un total de tres veces. Al reconocer en este hombre a Cristo, los habitantes de Tila decidieron trasladar la comunidad a lo alto de una colina, sitio donde está localizada actualmente, nombrando a Cristo como su patrono (Josserand y Hopkins, 2007).

Después de establecerse, llegaron habitantes de San Cristóbal de las Casas a saquear el Templo que cobijaba al Cristo, quien huyó de los saqueadores y se refugió en una cueva localizada en una montaña en el otro lado del valle:

> [ahí] permaneció por varios años, hasta que con la ayuda de pobladores de Tabasco se logró finalmente restituir el Señor de Tila a su iglesia y recuperar parte de los bienes perdidos. Cuando la imagen de Cristo reapareció de *motu propio* en el santuario, ya se había transformado en un Cristo Negro; en la cueva quedaba otra imagen ennegrecida en forma de estalagmita (Josserand y Hopkins, 2007: 87).

En Otatitlán, Veracruz, a orillas del Río Papaloapan y cerca de la frontera con Oaxaca, existe una imagen de un Cristo Negro datada entre los años 1543 y 1611, aunque de acuerdo con algunos registros, fechan la imagen en 1598. Esta imagen se localiza en una zona de confluencia de rutas comerciales y de interacción de distintos grupos prehispánicos. Su

relación con el Señor de Esquipulas se forja durante el siglo XVII cuando se hace su primera mención como Cristo Negro (FlitzPatrick, 2014).

El origen del Cristo Negro de Otatitlán tiene distintas explicaciones. La primera y más antigua señala que la imagen fue esculpida por ángeles enviados por Dios a partir de la madera de un árbol de cedro propiedad de un indígena del lugar. La segunda vincula directamente a esta imagen con la de Chalma y la de Esquipulas, dado que manifiesta que las tres imágenes fueron un encargo del rey Felipe II, esculpidas en el año 1595 y enviadas a la Nueva España al año siguiente, desembarcando en Veracruz. Posterior a su llegada a Otatitlán, la imagen se coloca en una construcción hecha de paja hasta que, después de una serie de eventos locales, la imagen es puesta en el río, eligiendo ella misma su lugar de descanso en la localidad veracruzana. Al igual que con las imágenes anteriores, esta imagen suplanta a un dios local, a la deidad prehispánica Yacatecuhtli, dios nahua del comercio y viajeros: señor de los caminos, deidad protectora de los comerciantes. Sin embargo, no existe un mito predominante como las otras imágenes citadas. Por el contrario, se asume que la imagen llegó a Otatitlán en circunstancias ordinarias en el año de 1598, colocándose debajo de un tamarindo y celebrándose la primera misa en su honor el 3 de mayo, el día de la Santa Cruz (Pacheco, 2005).

Por su parte, de acuerdo con los registros históricos, el Señor del Veneno de la Catedral de la Ciudad de México tiene su origen en el año de 1602, cuando un grupo de frailes de la orden dominica lleva a la Nueva España un crucifijo de tamaño natural labrado en madera (Pacheco, 2005). El sacerdote que estaba a cargo de la capilla donde lo habían cobijado acostumbraba a orar diariamente y besar los pies de la imagen.

Sabedor de este hecho, una persona que no lo apreciaba se introdujo en el recinto una noche para untar veneno en los pies del Cristo. A la mañana siguiente, siguiendo su acostumbrada muestra de devoción, el sacerdote se acercó a los pies del Cristo para besarlo. No obstante, el Cristo encogió sus pies y se tornó de color negro, absorbiendo el veneno que había sido colocado para el religioso. Esta historia se repite en otros sitios con algunas variaciones, cambiando el papel del sacerdote por alguna persona devota que también acostumbraba a besar los pies de un nazareno crucificado. Partiendo de este hecho, se puede asumir que el milagro fundacional de la imagen corresponde con el tipo *Santidad Tentada y Triunfante*.

La relación que existe entre las imágenes es un tema complejo dado que va más allá de una posible asociación motivada por el color. En el imaginario popular se ha buscado hallar algún tipo de hermanamiento entre imágenes tal como ha ocurrido con el supuesto vínculo existente entre las imágenes de Esquipulas, Chalma y Otatitlán. De acuerdo con las historias, Felipe II envío a la Nueva España en el año 1595 tres crucifijos, que fueron encargados al escultor Juan Donier, a quien se le encomendó que estos tuvieran rasgos indígenas (color de piel obscura, ojos rasgados y facciones orientales) para facilitar la asimilación y la evangelización (Pacheco, 2005; Villalobos, 2015). Esta aseveración resulta ser falsa dado que, como se ha expuesto en el capítulo 2 de este trabajo investigativo y como lo sustenta FitzPatrick (2014), el Cristo de Esquipulas fue esculpido por Quirio Cataño en territorio guatemalteco. Del mismo modo, se sabe que el Señor de Chalma se realizó con una técnica indígena a base de pasta de caña, lo que indica su procedencia americana.

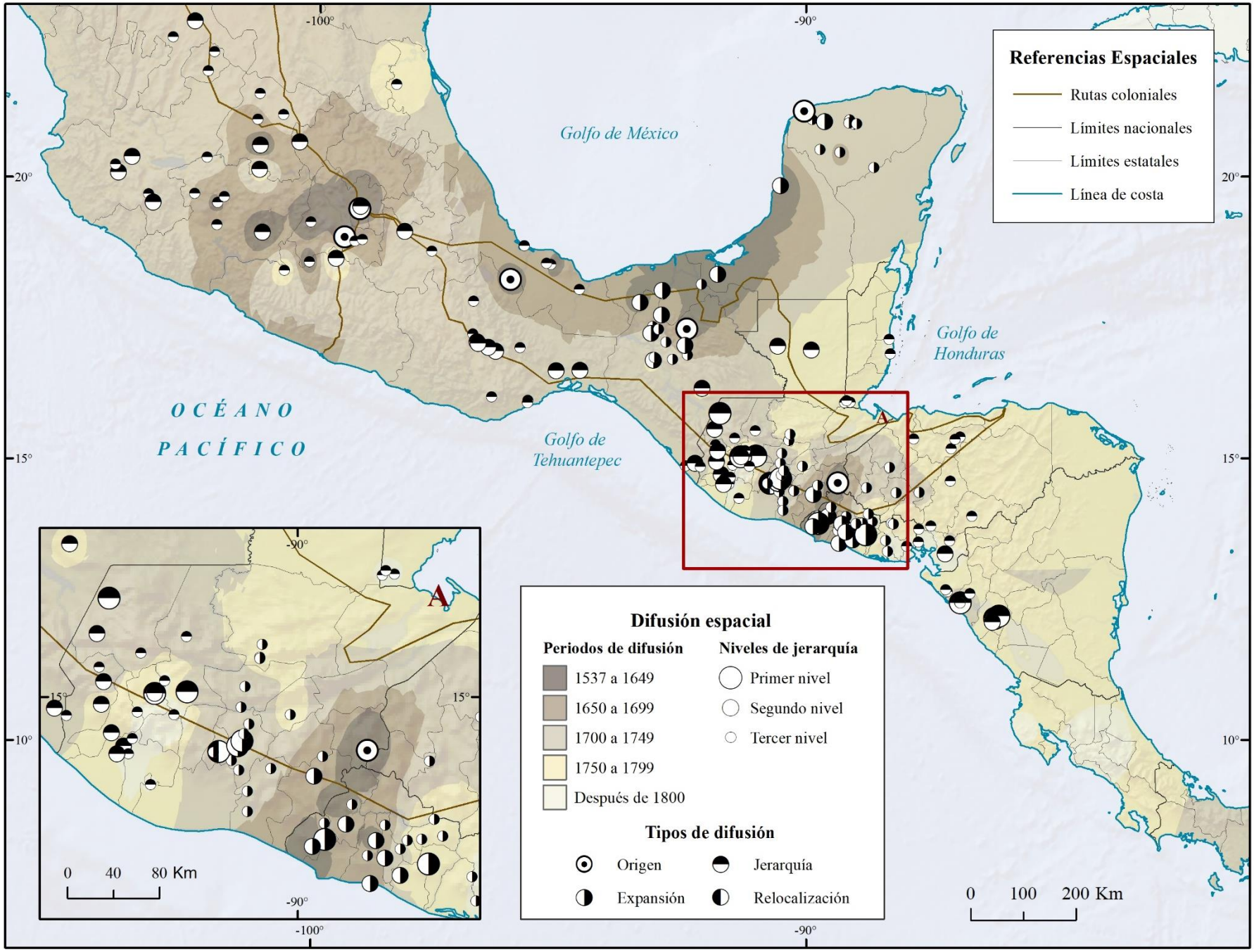
Pese a estas diferencias, es posible hallar algunos patrones que se repiten en casi todas las imágenes de nazarenos negros. La primera tiene que ver con la relación de imágenes de Cristos Negros con la tierra, cuevas, manantiales u otras manifestaciones que se podrían asociar con alguna deidad precolombina de la tierra será algo común en distintas historias fundacionales en esta región del continente (Josserand y Hopkins, 2007). En los ejemplos mencionados, y en la mayoría de los casos, hubo una suplantación de dioses y creencias prehispánicas (Zialcita, 2016) que también puede asociarse con su coloración. Además de las imágenes que han cambiado su tonalidad y se han obscurecido por los agentes externos y el tiempo, es notoria la intencionalidad de los conquistadores por asemejar las imágenes a las deidades prehispánicas y a los propios indígenas, por lo que realizaron esculturas de Jesús Crucificado con un aspecto moreno (Escoto, 2017). Otro rasgo que ayuda a encontrar patrones de similitud entre las imágenes tiene que ver con las fechas del calendario litúrgico de cada una. En el caso de las imágenes de Cristos Negros localizadas en México citadas anteriormente, las festividades corresponden a fechas diferenciadas que no guardan una aparente relación entre ellas (Cuadro 2.2) y van desde abril hasta el mes de octubre. No obstante, existe una fecha que coincide con la fiesta patronal de distintas imágenes de Cristos Negros en Centroamérica y que se relaciona inevitablemente con el Señor de Esquipulas: el 15 de enero. De acuerdo con Pompejano (2015), la selección de esta fecha como día de la festividad en honor al Cristo de Esquipulas no es casual:

> El calendario maya […] está compuesto por anillos concéntricos como el *tzolkin*, es decir el año de 260 días, que comienza a finales de abril, cuando empieza el invierno. Enero se sitúa al final del año de 250 días y próximo al diciembre en el que se realizan las cosechas de la segunda siembra de septiembre y octubre. A partir de enero se inaugura una fase de somnolencia y de tedio —así es como los antropólogos y estudiosos del área chortí describen el periodo, marcado por trabajos domésticos y por la artesanía—, y de febrero en adelante se queman los rastrojos para preparar los campos antes de las siembras, que se realizan a comienzos de mayo. Es una estación pobre de trabajos agobiantes en los campos, tan seca como para favorecer los desplazamientos, o sea, las peregrinaciones a larga distancia y las ritualidades […] El relativo desfase cronológico de las festividades del Cristo Negro con respecto al calendario litúrgico católico es, quizás, recuperable en la especificidad del interciclo entre enero y abril, periodo de estancamiento laboral y de tiempo seco. Ese vacío podía ser recuperado desde el punto de vista eclesiástico asignándole una fecha relevante que fuera capaz de conjugar el calendario agrícola con el simbólico para concluirse en Pascua, en la coincidencia muy relevante de comienzos de año y de los trabajos, de invocaciones y ritualidades funcionales a la supervivencia material y al renacimiento espiritual. (Pompejano, 2015: 122-123)

El 15 de enero se seleccionó como fiesta patronal del Señor de Esquipulas y, por consiguiente, de otras imágenes hermanadas en la región, debido a que es un momento de intersección de ciclos tanto en el calendario maya como con el calendario agrícola europeo. Por ende, ello permitía hallar un momento de calma en las labores, coincidente con el ritmo de vida de los indígenas como de los europeos. A excepción de imágenes como el Cristo Negro de Portobelo en Panamá, una escultura de Jesús con la cruz a cuestas que está fuertemente asociado con la población mayoritaria negra de la región y cuya fiesta patronal es el 21 de octubre (FitzPatrick, 2014), la mayor parte de imágenes de Cristos Negros coinciden en atributos físicos y en festividades con el Señor de Esquipulas.

En todo el continente americano, aunque de manera especial en México y Centroamérica, existe un número considerable de localizaciones donde se venera al Señor de Esquipulas. Martínez (2020) señala que en algunos de estos sitios es el santo patrono y que, del mismo modo, existen registros donde la imagen ha tomado distintos nombres y su culto se ha reinterpretado, como se puede notar recientemente con el Cristo Mojado de la Iglesia de Santa Cecilia en Los Ángeles, California (Rosas y Propin, 2022). Es posible establecer una relación temporal de la difusión de Cristos Negros en Centroamérica y algunos lugares en el norte del continente a partir de la fecha de llegada de las réplicas más importantes para cada país y otras variables. Al respecto, en el mapa de la figura 3.11 se muestra un posible proceso de difusión espacial de las imágenes.

Figura 3.11. Difusión espacial de los Cristos Negros en Centroamérica.

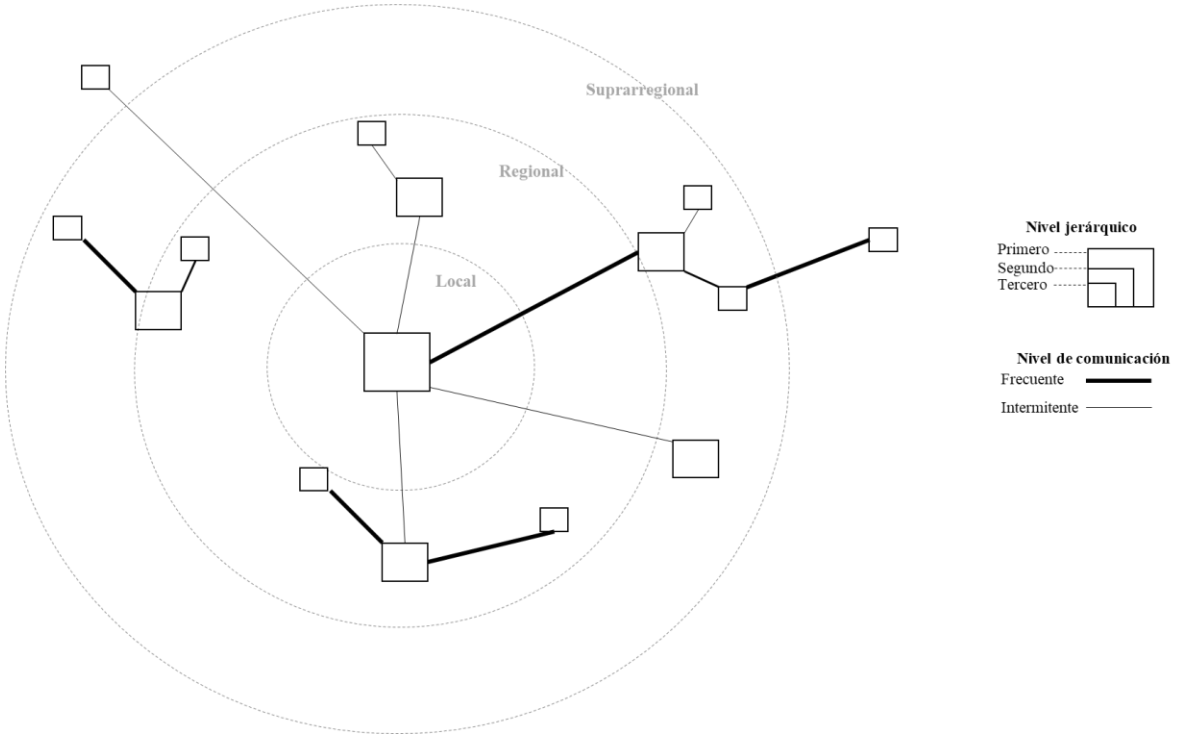


Fuente: elaborado con base en Navarrete, 1999b; Pacheco, 2005; Horst, 2010; Davidson, 2014; FitzPatrick, 2014; Hipólito, 2021.

Tomando como referencia a los autores citados en el mapa, el mapa se construyó con base en la identificación de la fecha aproximada de origen de 225 sitios donde existe un recinto con alguna imagen de Cristos Negros. La escala temporal parte del año 1537, supuesto origen del señor de Chalma e imagen más antigua de este tipo en los registros; y termina con el año 2003, momento en el que inicia la devoción al Cristo Mojado en Los Ángeles, California.

Para establecer la importancia de cada uno de estos centros como focos de difusión del culto, se tomó como referencia el trabajo desarrollado por Horst *Et Al* (2010)[33] para identificar tres niveles de jerarquía y magnetismo espiritual entre los recintos con imágenes de Cristos Negros (Figura 3.12). De mayor a menor magnetismo espiritual se tienen santuarios de primer, segundo y tercer nivel.

Figura 3.12. Niveles de jerarquía en santuarios devocionales.



Fuente: elaborado con base en Horst, 2010.

[33] Horst Et Al (2010: 154) clasificó a los santuarios en tres niveles para indicar su importancia relativa como centros de devoción. Para ello determino lo siguiente: un santuario es de primer nivel si celebra una feria junto con el evento religioso y si los peregrinos viajan desde regiones distantes. Un santuario es de segundo nivel si también celebra una feria, pero los asistentes provienen de comunidades adyacentes o cercanas. Un santuario es de tercer nivel solo se limita a misas y/o procesiones celebradas durante un solo día, generalmente en o cerca de la fiesta patronal.

En el diagrama se puede inferir que los santuarios están interconectados unos con otros a partir de un centro originario o santuario de primer nivel, en este caso, los santuarios donde se han identificado a los Cristos más antiguos y de mayor importancia por su magnetismo espiritual. En el segundo nivel se posicionan santuarios de menor tamaño y pero con una importancia regional importante; y en el tercer nivel a los santuarios locales (pequeñas capillas o Iglesias). Se entendería que la difusión ocurre de los santuarios de primer nivel hacia los de segundo y de estos hacia los de tercer nivel, aunque no siempre ocurre de esa manera. De igual manera, estos santuarios pueden o no mantener comunicación frecuente de acuerdo con las fiestas del calendario litúrgico, la distancia u otros factores.

Complementando lo anterior, de acuerdo con los registros que se tienen se identificó para una parte de los casos el tipo de difusión espacial de acuerdo con los modelos establecidos en el capítulo 1. Partiendo de los centros originarios de difusión se identificaron tres tipos: expansión, relocalización y jerarquía. A partir de ello, por un método de asociación por proximidad se determinó el posible tipo de difusión para cada una de las imágenes que no contaban con información. Con base en los tres criterios, se realizó una interpolación de datos a partir de las cuales se estableció el posible proceso de difusión de las imágenes y una asociación espacial entre ellas. No obstante, por la falta de certeza en algunos datos y el nivel de detalle que se requiere para establecer correctamente el proceso de difusión en el espacio y en el tiempo, Pompejano (2015: 144) señala que solamente "…a través de investigaciones locales y extensas" será posible identificar de manera precisa el proceso de difusión y otras características, como la relación que existe entre la presencia de deidades prehispánicas de color negro y la asimilación del culto a esta imagen.

Se determino para este ejercicio que las imágenes de Chalma, Tila, Otatitlán, el Señor del Veneno y el Cristo de Esquipulas, son las imágenes detonadoras de los procesos de difusión dado que las fechas de origen en ellas son casi simultaneas dado que datan de finales del siglo XVI (Figura 3.11). En el mapa se pueden observar tres zonas de difusión: el centro de México, la costa del Pacífico y el oriente de Guatemala, esta última donde se posiciona la imagen del Señor de Esquipulas.

En Esquipulas la devoción inicia en 1595 con la llegada de la imagen a la localidad. De ahí la devoción se expande paulatinamente hacia el norte y hacia el sur. Pacheco (2005), Horst

Et Al (2010) y FitzPatrick (2014) coinciden en que la difusión se da en dos sentidos: la expansión progresiva a partir de centros subsidiarios que permitió ampliar la zona de influencia del culto; y la ruta seguida, especialmente a través de rutas comerciales.

Hacia el sur la devoción se expande paulatinamente, resignificándose en algunos casos: en El Salvador el culto se consolida en 1670 con la veneración al Cristo Negro de Juayuá; en Honduras[34] el culto llega en fechas similares con el Señor del Buen Fin de Quezailica; a Nicaragua el culto arriba en 1723 mediante la veneración al Señor de los Milagros de Esquipulas de El Sauce, León; y a Costa Rica llega en 1804 con el Cristo Negro de Esquipulas, Santa Cruz y, posteriormente, en 1884 con el Cristo de Esquipulas de Alajuelita, San José (Horst, 2010; Davidson, 2014; Martínez, 2020). Existen algunas características particulares a destacar: la primera de ellas es que el número de santuarios disminuye conforme aumenta la distancia hacia el sur; y la segunda indica que los santuarios más alejados de Esquipulas coinciden con rutas coloniales, desde donde se establecieron centros secundarios y terciarios que fomentaron la difusión.

Hacía el norte el proceso se prolonga por más tiempo. Se infiere la ruta de difusión a través de relatos y algunos registros históricos (Horst, 2010; FitzPatrick, 2014). A Antigua llega en 1701, más de cien años después del inicio de la devoción. Hacia fines del siglo XVII y mediados del siglo XVIII la devoción se expande hasta México; primeramente, por Oaxaca y Chiapas y, posteriormente, hacia Nueva Galicia en el actual Estado de Jalisco y Guanajuato, esta última llegada a la Iglesia de Moroleón en el año 1804, por donde continua su proceso de difusión por el Camino Real de Tierra Adentro. A principios del siglo XIX se extiende hacia las provincias del Norte de la Nueva España y hacia el siglo XX y principios del siglo XXI, impulsado por movimientos migratorios, la devoción se extiende a distintas ciudades de Estados Unidos y Canadá.

[34] De acuerdo con Davidson (2012), existen un total de 141 sitios donde se rinde devoción al Señor de Esquipulas en Honduras. Navarrete (2013b) indica que como alternativa para que los devotos hondureños no salieran del país, existen distintas imágenes del Señor de Esquipulas distribuidas en el territorio, privilegiando la visita a los Cristos Negros hondureños por sobre el Cristo "foráneo" (Señor de Esquipulas): Quesailica, San Juan del Caite, San Lucas, Liure, Opatoro, Langue, Esquipulas del Norte, Victoria, El Triunfo. Del mismo modo, señala que a la imagen se le reconoce por otros nombres como: "Señor de Las Mercedes"; Cedros, como "Señor del Buen Fin"; San Antonio de Oriente, como "Cristo Olvidado"; en Intibucá es "Jesús de Otoro" o "Señor de Quelala", y en Moroceli lo llaman "Señor de las Aguas". Es de destacarse que una de las imágenes del Señor de Esquipulas más recientes en la región se localiza en este país, dado que fue llevada a Choluteca en 1989 (Escoto, 2017; Martínez, 2020).

Navarrete (2010) señala que la difusión del culto se dio debido a la asociación que las personas identificaron en el Cristo con los dioses precolombinos, así como el vínculo que representaba para ellos el color negro. Aunado con la fama que adquirió debido a las historias sobre curas milagrosas, lo anterior impulso la llegada del culto a otros sitios y la creación de santuarios subsidiarios a su imagen.

La difusión siguió principalmente las rutas terrestres que establecieron los españoles durante la colonia y los caminos originarios, herencia del pasado prehispánico, lo que motivo la difusión primeramente hacia el interior del continente y la zona próxima al Océano Pacífico (Pompejano, 2015; Escoto, 2017). El autor refiere a que la dificultad que representaba moverse por el territorio hacia el recinto de Esquipulas impulsó la difusión de cultos a réplicas locales que adquirieron mayor popularidad a medida que aumentaba la distancia con Esquipulas, teniendo su pico en el siglo XVIII, lo que inevitablemente aumento el alcance regional en Esquipulas, motivando en esas fechas la construcción de la Basílica que lo cobija actualmente.

Horst *Et Al* (2010) explica que la importancia de los santuarios secundarios y terciarios radica en que ellos han permitido ampliar el magnetismo espiritual y el área de influencia del culto al Señor de Esquipulas, por lo que es comprensible que estos atraigan a las personas de las localidades próximas para evitar la inversión de tiempo y distancia que representa ir hasta Esquipulas. No obstante, esto no significa que en las fiestas de importancia espiritual dejen de viajar desde distintas localidades hacia Esquipulas, dinamizando el alcance regional de la imagen (Rosas, 2016: Rosas y Propin, 2016).

Al movilizarse y expandirse el culto, la imagen del Señor de Esquipulas fue transmutándose y apropiándose de características locales de los lugares a donde arribaba. Dadas las distancias era más practico que las personas establecieran una festividad local en vez de peregrinar hasta Esquipulas dadas las complicaciones que tenía el viaje (Martínez, 2020). Pompejano (2015) añade que dado el modelo policéntrico que seguía el proceso de difusión, era inviable pensar que el culto al Cristo Negro seguía un modelo homogéneo y hegemónico de esta imagen en el espacio. A medida que las imágenes del Cristo y el culto se expandieron en el territorio, fueron reinterpretados y cambiados para adecuarse a nuevas circunstancias, blanqueándose

en algunos casos, cambiando su tamaño o el material con el que son elaboradas (FitzPatrick, 2014).

En función de la diversidad de culturas halladas en el territorio y los eventos comunes que experimentaron las sociedades, existe una pluralidad de elementos que incidieron en que la imagen se expandiera, se resignificara y se asimilara con el transcurrir del tiempo, tal como puede evidenciase con la llegada del Cristo Negro a Estados Unidos.

Capítulo 4. Interacción espacial del culto al Cristo Negro en California.

El capítulo que se presenta a continuación para explicar el proceso de difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas en California es el fruto de un proceso que se inició en 2013, cuando emprendí un proyecto que me acercaría al Señor de Esquipulas en Guatemala y me llevaría a visitar Los Ángeles por primera vez en 2017.

En el primer acápite se detallan las estrategias metodológicas empleadas para evidenciar el proceso de expansión de la devoción al Señor de Esquipulas. Se destaca el trabajo de campo llevado a cabo en el Estado de California durante el mes de julio de 2022, que proporcionó datos empíricos y permitió obtener una comprensión profunda de la difusión de la devoción. Además, se detalla el uso de la etnografía multisituada y la netnografía que, en conjunto, permitieron explorar las interacciones de las comunidades devotas en distintos lugares y contextos, así como analizar las dinámicas sociales y culturales que han contribuido a la propagación de la devoción en el Estado de California.

El segundo subcapítulo contextualiza el origen y la situación de las distintas comunidades devotas que se encuentran distribuidas en las ciudades de Los Ángeles y San Francisco, consideradas como los núcleos preferenciales de difusión de la devoción. El tercer apartado examina las interacciones y los vínculos que estas fraternidades y comunidades devotas establecen con el espacio y sobre el espacio que los rodea. Se analiza cómo estas interacciones espaciales contribuyen a la difusión y expansión de la devoción al Señor de Esquipulas, y se considera su impacto en el desarrollo y la continuidad de la devoción en el Estado de California.

Finalmente, el capítulo concluye al dilucidar el proceso de difusión de la devoción al Señor de Esquipulas en el Estado de California. Se revelan los estímulos y las barreras que han surgido en el camino de la difusión, y se plantean escenarios tendenciales que permiten proyectar la futura expansión de la devoción en el estado. Estos escenarios proporcionan una comprensión más completa de los patrones de difusión y ayudan a visualizar el futuro de la devoción al Señor de Esquipulas en el contexto californiano.

4.1. Estrategias metodológicas.

Dado que la devoción al Señor de Esquipulas al estar presente en cada devoto por su intangibilidad se presenta como un objeto de estudio itinerante y múltiplemente localizado, explicar su proceso de difusión en un territorio complejo como lo es el Estado de California en Estados Unidos requiere comprender vínculos articulados en distintos espacios y escalas geográficas que, en su conjunto, representan un reto metodológico.

Para empezar, es necesario dimensionar la compleja red de relaciones al interior de las comunidades organizadas, así como la existente entre los devotos dispersos en el Estado y en el país que impulsaron la expansión del fenómeno con el fin de documentar múltiples fuentes que den cuenta de las características del proceso.

En este sentido, la fuente principal de información son los devotos, quienes poseen historias de vida que se asemejan y diferencian en tanto su situación trasnacional, lo que deriva en una multiplicidad de códigos, saberes, prácticas, costumbres y emociones que se replican y se resignifican continuamente en el espacio a través del tiempo. Los faros o anclajes donde ello tiende a visibilizarse suelen ser las Iglesias católicas, organizadas en torno a una estructura jerárquica que permite la formación de ministerios, los cuales desempeñan un papel importante dado que son el medio donde los devotos establecen y reafirman redes de apoyo, así como su identidad y tradiciones. Todo ello se cataliza a través de las distintas réplicas del Señor de Esquipulas que, no con poco esfuerzo, han llevado a California.

Pero los devotos no siempre se hacen visibles de esta manera, por lo que emplear los santuarios con comunidades o fraternidades como indicadores del proceso de difusión de la devoción deja de lado aquellos espacios donde también se manifiesta la fe. Las personas llevan la devoción consigo y, aunque es común que busquen el acercamiento al Cristo mediante el desplazamiento físico a sus santuarios de morada, por distintos factores como la distancia o el desconocimiento de estos espacios, tienden a expresar su devoción de otras maneras.

Por tanto, es posible identificar escenarios de difusión de la devoción complejos, con anclajes claros, pero con localizaciones, manifestaciones y apropiaciones territoriales diferenciados,

en ocasiones, difusos e inconexos. Bajo este escenario, para explicar el proceso de difusión es necesario aplicar una metodología flexible que permita rescatar los postulados teóricos de la difusión espacial a través de la indagación de las distintas trayectorias de los migrantes devotos. Ello se logra en gran medida con la etnografía multisituada (Marcus, 1995), la cual es una forma analizar un objeto de estudio a partir de la exploración de su recorrido y localización (o localizaciones) a través del espacio y el tiempo, posibilitando la reconstrucción de escenarios presentes, pasados y futuros

En esta metodología, el investigador pone a prueba su capacidad de acoplarse a distintos contextos y emplear su intuición teórica de manera móvil y fluida para seguir a los sujetos u objetos de estudio en el territorio e identificar sus orígenes, significados y características.

Por esta causa, la metodología implica que el investigador se mueva entre lugares para *seguir* los flujos e interacciones ligados al fenómeno de estudio debido a su movilidad y circulación cotidiana, no solo a través del espacio físico, sino también del digital (Márquez y Díaz, 2015) y el *seguir*, tal como señala Mazariegos (2020), requiere perseguir al fenómeno de estudio situación tras situación y en distintos contextos con el fin de profundizar en sus redes de significados e interacciones, tejidas a partir de la intersección de las dimensiones geográficas, simbólicas y culturales.

Para este proyecto, además del trabajo de Marcus (1995), fue especialmente significativo revisar las propuestas metodológicas de Hirai (2012 y 2015) y Mazariegos (2020) para vislumbrar un método para "seguir" la devoción a través del tiempo y el territorio. En ambos casos se manifiesta la importancia de la movilización del investigador entre territorios, apoyándose de técnicas cualitativas como la observación participante y las historias de vida para identificar las rutas, conexiones y asociaciones existentes en un objeto de estudio.

Hirai nutre su planteamiento de postulados teóricos de Marcus y Henri Lefebvre para plantear una estrategia en la que "sigue" a los sujetos y los objetos que suelen serles significativos para reconstruir sus trayectorias en un contexto trasnacional, destacando el papel que juega la nostalgia producida por la lejanía del "terruño" como leitmotiv en la identificación, interconexión y reconstrucción de espacios. Para ello, recurre a distintas estrategias como observación participante, la técnica bola de nieve y la aplicación de distintas entrevistas.

Aunque esta técnica resulta interesante por la forma en que aborda la dimensión espacial, también presenta algunas limitaciones como el sesgo que tiene hacia la nostalgia como motor de producción del espacio ya que, como se verá más adelante, plantear que la difusión de la devoción a una imagen como lo es el Cristo de Esquipulas se origina a partir de este sentir, deja de lado la gamma de emociones que las personas experimentan en las distintas etapas de asimilación del culto en el territorio que son importantes en su espacialización.

La doctora Mazariegos (2020) por su parte, en su libro *Liderazgos en Movimiento. El ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*, enriquece la interpretación de la etnografía multisituada al señalar que la movilidad del objeto de estudio se presenta en escalas y matices que van más allá de las fronteras geográficas y se corresponden también con las dimensiones estructural, subjetiva y simbólica de los sujetos. En este sentido, la autora destaca la importancia del desplazamiento físico y la aplicación de estrategias para identificar la espacialidad del fenómeno, pero también evidencia la necesidad de explorar otras fronteras de interacción para dimensionar los alcances del objeto de estudio como lo son mecanismos virtuales como las redes sociales.

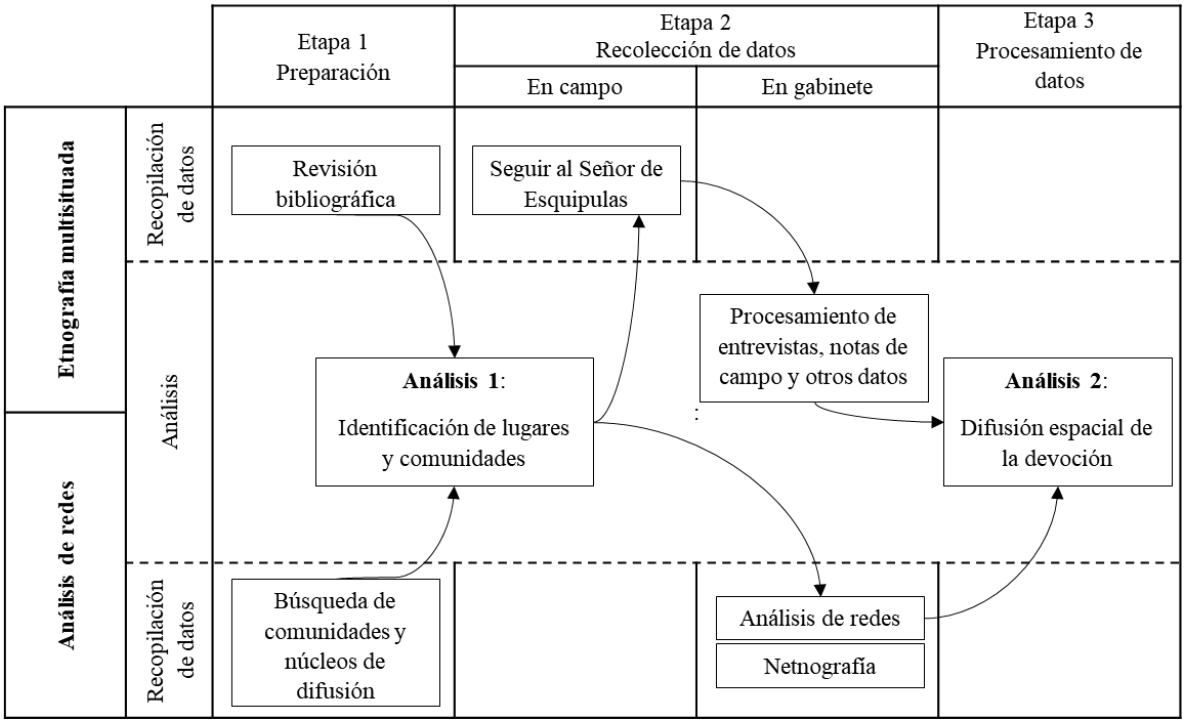
Este recordatorio es especialmente necesario debido a que no es posible reducir la difusión de la devoción al Cristo Negro a unos cuantos espacios en los que se pueda hacer trabajo de campo cuando los devotos están dispersos en distintos espacios y son móviles; y no en todos los casos se puede desarrollar un trabajo de campo exhaustivo como en los ejemplos citados con anterioridad. En ellos, se profundiza en la importancia de la observación participante y el registro etnográfico realizado a lo largo de varios meses, donde el investigador más allá de fungir como un simple observador pone a prueba sus capacidades y se inserta en la cotidianidad de las comunidades, adquiriendo compromisos y renegociando identidades Marcus (1995).

El "seguir" o, de manera más amplia, aplicar etnografía multisituada a partir de las estrategias citadas, abre la posibilidad para identificar sujetos, periodos y rutas de difusión en complemento a la praxis geográfica. Sin embargo, como lo fue en este caso, el trabajo de campo a largo plazo no siempre es posible ya que existen múltiples factores que pueden limitar el tiempo y la cantidad de espacios recorridos. Para este proyecto, la Pandemia COVID-19 obligó a modificar los planes originales que incluían realizar un trabajo de campo

en California exhaustivo aprovechando la oportunidad de estancia académica que brinda la UNAM. Recién en julio de 2022, una vez que las condiciones sanitarias permitieron la apertura de las fronteras entre México y Estados Unidos, se pudo realizar un trabajo de campo, aunque limitado por los tiempos y compromisos del Posgrado, cuestiones económicas y la contingencia.

La interpretación y adecuación de la etnografía multisituada para este proyecto (Figura 4.1) consistió en materializar un trabajo de campo en julio de 2022 en las ciudades de San Diego y Los Ángeles en el Estado de California, esta última indispensable dado que es el territorio con mayor población de origen hispano (Census Reporter, 2021) y centroamericano (Migration Policy Institute, 2020) del Estado y del país.

Figura 4.1. Estrategia metodológica.



Fuente: elaborado con base en Márquez y Díaz, 2015; Mazariegos, 2020; trabajo de campo, 2022.

Para rastrear el proceso de difusión y acercarse a las fraternidades que pudieran ahondar en las formas en que la devoción se ancló y se extendió en el territorio, se identificó un objeto material que fungiera como medio de anclaje y que pudiera "seguirse", en este caso, réplicas

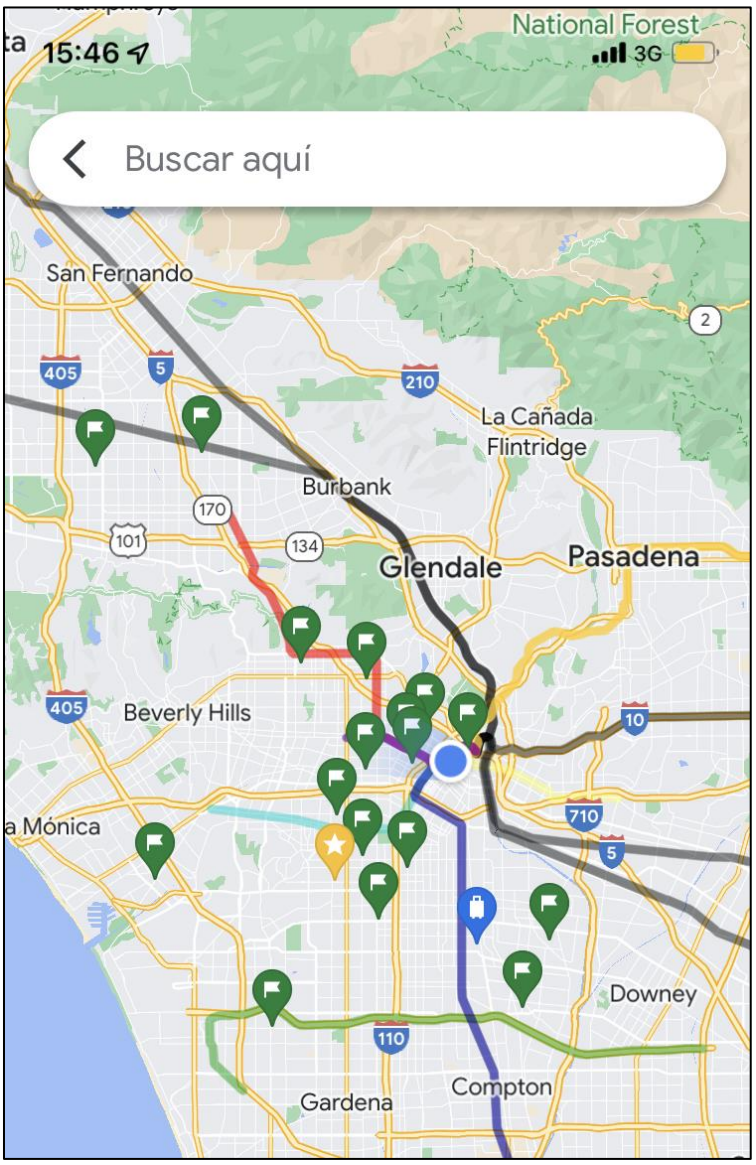
físicas del Cristo Negro de Esquipulas localizadas en algún recinto religioso que sostuvieran una comunidad de devotos sólida a su alrededor. La estrategia de "seguir el Señor de Esquipulas", consistió en hacer observación participante en los recintos y, a partir de ahí, realizar entrevistas informales (Anexo I) a los visitantes e identificar, mediante la técnica conocida como "bola de nieve", otros sitios donde existieran comunidades devotas y réplicas del Cristo de Esquipulas con quienes se buscó realizar entrevistas a profundidad (Anexo II).

Previo al trabajo de campo, se documentaron parroquias donde hubiera algún Cristo Negro para tener cierta certeza de donde poder iniciar la búsqueda, aunque esto solo fue posible en Los Ángeles. En San Diego no se hallaron registros virtuales de la existencia imágenes y se hizo la primera adecuación a la técnica. Ello consistió en realizar visitas a distintos recintos religiosos de aquella ciudad con la finalidad de identificar ministerios o grupos conformados a partir del Señor de Esquipulas. La sorpresa fue significativa al no hallar evidencia física de la devoción al Cristo Negro guatemalteco y, por el contrario, encontrar en la Catedral de Saint Joseph en el centro un Nazareno Negro traído por la comunidad filipina.

En Los Ángeles la situación fue diferente ya que se sabía de antemano que existían santuarios con comunidades y fraternidades organizadas, aunque fue necesario identificar otros espacios cuyo registro fuera escaso en redes sociales y otras fuentes de información. Para ello, en los recintos religiosos donde ya se habían identificado comunidades de devotos, una de las preguntas obligadas hacia los visitantes era si conocían o habían escuchado de algún otro lugar donde hubiera devoción a la imagen, lo cual permitió aplicar la bola de nieve y rastrear distintos espacios y actores importantes en el proceso de devoción.

Generalmente, y a decisión propia, los desplazamientos entre espacios se hacían a pie o en transporte público, sorteando las distancias, el cansancio, el calor y distintos escenarios, lo cual fue visto personalmente como una pequeña "peregrinación" hacia las moradas del Señor de Esquipulas. Estos desplazamientos y las observaciones en los recintos religiosos fueron registrados en un diario de campo y mapeados a través de una herramienta cartográfica sencilla como lo es Google Maps (Figura 4.2), lo cual permitió, entre otras cosas, identificar los espacios de socialización y las distancias e interacciones entre las comunidades devotas en Los Ángeles y hacer inferencias espaciales de primera mano.

Figura 4.2. Mapeo de núcleos de devoción al Señor de Esquipulas en California, 2022.



Fuente: trabajo de campo, 2022.

En estos trayectos, y aprovechando que la ciudad tenía distintos establecimientos guatemaltecos y centroamericanos, se aplicaron entrevistas informales a los transeúntes de estas nacionalidades. Ello de cierta manera fue revelador dado que permitió ver que se había caído en un sesgo al asumir que por ser ciudadanos originarios de esa región sabrían sobre la existencia del Cristo Negro y su difusión en California, olvidando el escenario religioso protestante en sus países de origen, lo que en ocasiones motivo pequeños malentendidos entre

el entrevistado y el investigador, aunque ayudo a que se readecuara la forma en que se hacía el acercamiento a las personas.

Dentro de las comunidades y ministerios la experiencia fue distinta y enriquecedora dado que cada una requirió una manera específica de posicionase por parte del investigador, siendo algunas relativamente más herméticas que otras, algunas más abiertas, aunque en casi todas hubo apoyo, empatía y colaboración por parte de los devotos. En especial, en tres de ellas el proyecto fue visto con agrado y despertó el interés por parte de los devotos quienes compartieron distintas experiencias personales y facilitaron herramientas para complementar las notas de campo, ello sin contar su notable disposición a apoyar al investigador en cuestiones ajenas a su labor, lo que ciertamente se agradeció enormemente. Este trato requirió un esfuerzo para no sesgar la interpretación de los datos.

Por otra parte, con las autoridades eclesiales existió cierto distanciamiento y falta de comunicación pese a los intentos por materializar una entrevista. Esto último resultaba ser contradictorio, ya que en algunos casos los devotos reafirmaban la percepción cauta de las autoridades al señalar ciertas fricciones entre la Iglesia y sus comunidades, pero en otras se exponía lo contrario y se valoraba en gran medida el apoyo de algunos presbíteros para materializar sus proyectos de fe. En síntesis, se realizaron las siguientes actividades en el trabajo de campo de julio de 2022:

- Observación participante en las misas en español de distintos recintos parroquiales el 3, 6 y 10 de julio.
- Entrevistas informales a devotos y otros visitantes a los recintos religiosos.
- Visita a la Casa de la Cultura de Guatemala en Los Ángeles el día 15 de julio.
- Asistencia a la reunión de la Fraternidad de Esquipulas de la Iglesia de St. Joseph en Hawthorne el día 8 de julio.
- Visita a 8 sitios donde existen réplicas del Señor de Esquipulas en la Ciudad de Los Ángeles entre el 3 y el 15 de julio.

A raíz de lo anterior, se identificaron 28 sitios con réplicas al Cristo Negro en el área de Los Ángeles y otras tantas en otras ciudades de California y Estados Unidos; se obtuvieron entrevistas a profundidad con el director de la Casa de la Cultura de Guatemala y con 4 Fraternidades; se hizo una plática grupal informal con una de ellas; se registraron datos de

distintas entrevistas informales a visitantes y transeúntes; y se recorrieron y mapearon espacios significativos alrededor de los recintos y citados por los entrevistados.

De esta manera, fue posible reconstruir algunos periodos y rutas de difusión, redes comunitarias e interacciones entre los sujetos (sus prácticas sociales colectivas, calendarios litúrgicos, estructura jerárquica e imaginarios) con y sobre el espacio donde manifiestan su devoción. A pesar de esto, es necesario reconocer los límites de la información obtenida debido a los tiempos y lugares visitados en el trabajo de campo, ya que mediante las entrevistas con los devotos se señalaron espacios poco fáciles de visitar por la distancia y el tiempo que también son importantes para dimensionar la difusión de la devoción más allá del área conurbada de Los Ángeles y la ciudad de San Diego.

Para contrarrestar en parte las limitaciones que ello conllevó, fue necesario explorar y romper las fronteras virtuales que señalaba con anterioridad la doctora Mazariegos (2020) para identificar las pistas de la difusión en California en lugares aislados de los núcleos principales de devoción identificados en la investigación de gabinete (Figura 4.1). Dada la naturaleza de los datos y las restricciones de movilidad producto de la pandemia por COVID-19, fue necesario identificar devotos organizados y no organizados en comunidades en otros sitios de California, por lo que se documentaron interacciones en redes sociales como Facebook, Twitter y YouTube para dimensionar el alcance de la devoción. De este modo, se inició una búsqueda en internet a través la indagación en redes sociales a partir de estrategias surgidas en la llamada *etnografía virtual* o *netnografía* (Márquez y Díez, 2015) para hallar indicios de la difusión en material audiovisual, reacciones y comentarios.

Esto también significó replantear varias situaciones. Para empezar, la forma de posicionar esta técnica en el ámbito de competencia de la Geografía como una herramienta más para identificar la dimensión espacial de un fenómeno, lo cual ciertamente no es algo nuevo, pero sigue representando un nicho de oportunidad dada la aparente intangibilidad de las interacciones pese a las consecuencias que ello genera en el espacio. Esta exploración *online* arrojó algunos indicios interesantes respecto a los alcances geográficos de las interacciones y la participación de los devotos en distintos niveles escalares, tanto en un plano individual como colectivo, lo que permitió reconocer los lugares donde el culto está presente y la forma en que la devoción se espacializa.

Por otra parte, las herramientas de análisis también conllevaron un reto significativo, principalmente por la forma de colectar los datos. Originalmente se pensó en emplear un software especializado en minería de datos para extraer de manera masiva la información asociada a la devoción al Cristo Negro en California y analizarla espacialmente a partir de métodos cuantitativos como NodeXL u Octoparce. No obstante, debido a la modificación en las políticas de privacidad y los permisos otorgados a desarrolladores en páginas como Facebook y Twitter, esta posibilidad se anuló. Pese a ello, fue posible adecuar la estrategia para localizar referencias y páginas alusivas al Señor de Esquipulas en California y aplicar en ellas dos estrategias. La primera consistió en plasmar en una matriz los datos más significativos para realizar análisis de redes sociales y así hallar interacciones y vínculos. Entre estos datos se pueden citar el enlace de la página, la localización de referencia de la imagen publicada, la localización de las personas interactuantes y los comentarios que se realizaban (Anexo III).

En complemento a lo anterior, en algunas páginas y medios que lo permitieran, se aplicaron estrategias netnográficas como observación participante en actos comunitarios como misas transmitidas vía *online*, así como algunos registros de comentarios para reconstruir el perfil de los observadores de estos actos y establecer el impacto que tenían estas acciones en el tejido de comunidad y la ampliación del alcance geográfico de la devoción.

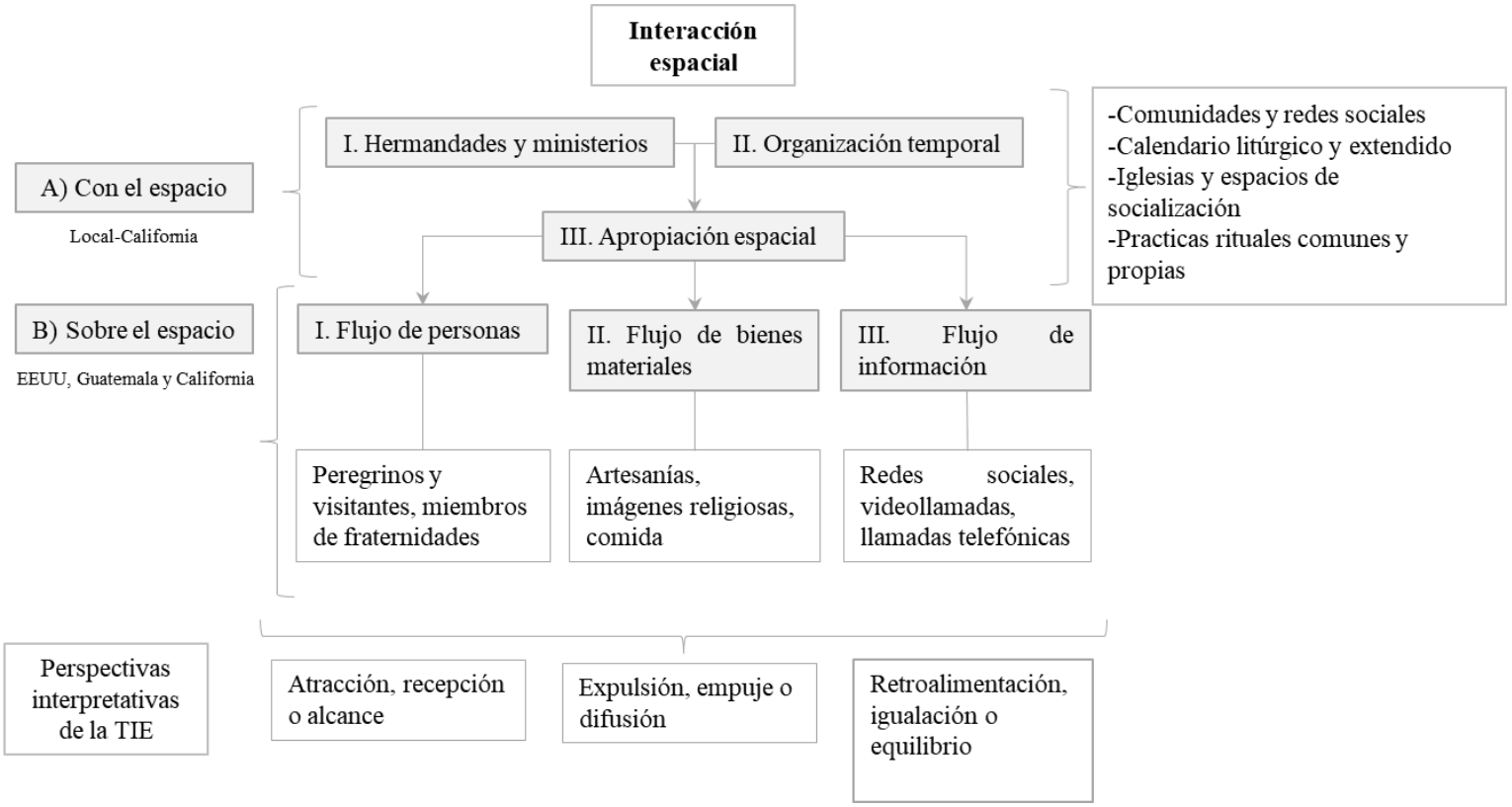
Para evidenciar la difusión de la devoción, se realizó una triangulación de información entre las técnicas *online* y *offline*, lo que puede interpretarse como una metodología cualitativa mixta que permitió contrastar los datos procedentes de contextos diferentes (físicos y digitales) para validar la investigación y reflejar de manera más certera la complejidad del fenómeno de estudio (Opperman, 2000).

La triangulación señalada como análisis 2 en la Figura 4.1 se hizo mediante una propuesta interpretativa de los principios de la Teoría de la Interacción Espacial (TIE) y la Teoría de la Difusión Espacial (TDE) que se habían expuesto en el capítulo 1. La TIE comparte principios con la TDE ya que ambas parten de una base común al analizar los flujos, movimientos y relaciones que tienen lugar en el espacio geográfico, aunque su enfoque y objetivo son diferentes. La TDE examina cómo los fenómenos se distribuyen y se expanden en el espacio geográfico mediante el análisis de las fuerzas impulsoras o difusoras.

Por su parte, la TIE busca comprender las redes de interacción existentes dentro de un ámbito relacional, generadas a partir del uso y estructuración del espacio por parte de grupos organizados en distintos niveles escalares. A su vez, explica la forma en que los actores sociales construyen sus identidades a través del espacio y cómo los fenómenos sociales se relacionan con distintos elementos a lo largo de este. Por esta causa, ayuda a entender las dinámicas de movilidad, interdependencia e intercambio entre grupos separados por el espacio a partir de las fuerzas atractores y difusoras; sus frecuencias e intensidades.

En principio se considera que la TIE es útil para comprender cómo están relacionadas las diversas comunidades involucradas con el culto al Cristo y cómo se han hecho cargo de su transmisión cultural e histórica para con ello medir la importancia del culto y dilucidar su escenario de la difusión. Por lo anterior, este proyecto señala la complementariedad de ambas teorías y su capacidad para explicar las causas de la expansión del culto en California. De esta manera, se presenta la propuesta interpretativa de la TIE que guía la forma en que se analizaron los datos señalados en la Figura 4.1 (Figura 4.3).

Figura 4.3. Componentes de la interacción espacial de la devoción al Cristo Negro.



Fuente: elaborado con base en Hagget, 1988; Caloz y Collet, 2011; y Barra y Maturana, 2015.

Aunque en la praxis no exista una distinción significativa en esta connotación por la concepción misma del espacio geográfico, se plantea que la interacción espacial se produce a partir de la conjunción de dos esferas: las relaciones con espacio y las relaciones sobre el espacio.

La primera de ellas, desarrollada en el apartado 4.3, hace referencia a la forma en que los actores establecen un vínculo entre sí y con el territorio en el que se desarrollan sus actividades. Estas relaciones, generalmente desarrolladas en un plano local, se pueden manifestar a través de patrones de movimiento cíclicos, así como de maneras más sutiles como la simbología, los rituales o las creencias. Por ejemplo, los devotos en California pueden demostrar su devoción por el Cristo de Esquipulas visitando iglesias, organizando procesiones y celebrando fiestas religiosas en espacios acondicionados a partir de distintos procesos, generando en el proceso un sentido de pertenencia que detona otras interacciones.

Se destacan especialmente tres elementos que dan sentido a esta esfera: I) las interacciones sociales entre Hermandades y Ministerios, donde se explica cómo se organizan las comunidades al interior y fuera de los recintos religiosos que les cobijan; II) la organización temporal, que refleja los puntos de intersección en los calendarios que marcan la pauta de las actividades de los devotos y la espacialidad de sus distintas prácticas, destacándose especialmente la unión entre los calendarios litúrgicos católicos y el calendario oficial del territorio donde desarrollan sus actividades; y III) la apropiación del espacio, donde se destacan los rituales, prácticas, símbolos y códigos mediante los cuales la comunidad se hace visible y refleja su devoción.

Las relaciones sobre el espacio son vínculos menos personales, pero igual de importantes en la configuración de un espacio interrelacional. Se originan a partir de las relaciones con el espacio y no necesariamente son intencionales, sino complementarias a la actividad principal a partir de la que se bosqueja su alcance. Son vínculos, flujos e interacciones entre los lugares que coadyuvan a configurar el espacio de devoción y permiten dimensionar los alcances de ésta. Tradicionalmente son tipificadas en flujos de personas, bienes materiales e información (Buzai, 2010).

La TIE señala que estos desplazamientos permiten evidenciar el grado de interconexión entre lugares y su dinámica espacio-temporal producto de la intensidad y recurrencia de los

distintos flujos. Las características de estos están dadas por su dirección, pudiendo ser de atracción, que son desplazamientos que parten hacia un destino en concreto; de difusión, desplazamientos desde un sitio a otro u otros; o de retroalimentación, que corresponden a la coexistencia simultanea o paralela de los dos movimientos anteriores.

Dada la amplitud de posturas y características de los movimientos, existen distintas perspectivas interpretativas que se desprenden o se relacionan parcialmente con la TIE que focalizan su atención en alguno de los tipos señalados en el párrafo anterior. Particularmente, para este proyecto investigativo, se emplea para explicar la forma en que ocurre la difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas, tal como se evidenciará en el apartado 4.4.

De este modo, la triangulación permitió reconocer otras formas de espacialización del espacio por parte de los devotos, la apropiación que han tenido de ciertos lugares, las variaciones que tienen a lo largo del año litúrgico y las interacciones en distintos niveles escalares. No obstante, ello permitió revelar el fin principal: la difusión de la devoción a partir de identificar en los datos redes e interacciones sociales, periodos y rutas, barreras, estímulos y tipos de difusión vinculados. En ambos casos, ello se fortalece a partir de cartografía que refleja estos procesos.

4.2. Comunidades y fraternidades devotas al Señor de Esquipulas en California.

El Estado de California ocupa un lugar especial en el panorama católico estadounidense tanto por la cantidad de devotos como por su diversidad. En el capítulo 2 se expuso detalladamente esta situación y se hizo énfasis en la posición que ocupan los distintos grupos de origen hispano en la Iglesia, quienes se posicionan como el grupo más numeroso al representar el 67% de los católicos del Estado (Gray Et Al, 2014), aunque su distribución sigue patrones diferenciados en el territorio.

Ante este escenario, la devoción al Señor de Esquipulas es una de las múltiples manifestaciones de religiosidad de la población católica en el Estado, por lo que identificar sus características particulares dentro del amplio panorama religioso es un paso importante para dimensionar sus interacciones en el espacio y su proceso de difusión espacial. Por esta

causa, para el desarrollo de este apartado temático en una primera parte se analizan los datos obtenidos en campo para evidenciar por etapas los múltiples orígenes de la devoción en el territorio californiano y la participación de las comunidades para sostener y expandir la fe. Posteriormente, se explora brevemente el lugar que ocupan otras imágenes de Cristos Negros en el Estado de California ya que, aunque no se vinculan con la devoción al Señor de Esquipulas, son un reflejo de la diversidad de imágenes con tez obscura existentes.

4.2.1. Origen y desarrollo de las comunidades devotas en California.

El título del apartado es engañoso. Hablar del origen de las comunidades devotas al Cristo Negro en el Estado tiene implicaciones sustanciales que deben de tomarse con cautela, especialmente si se cuestiona ¿qué se considera el origen de la devoción en este territorio? En este sentido, el origen podría remontarse hasta el primer grupo de devotos que llegaron a California quienes, especulando un poco, pudieron reunirse y emplear una estampa o imagen del Cristo Negro para llevar a cabo actividades en su honor.

Pero rastrear los indicios de esto resulta complejo, especialmente porque no hay pistas que den cuenta de ello. Es por esta causa que para identificar comunidades organizadas se toma en consideración a aquellas que estén cobijadas por un recinto religioso y hayan llevado una réplica del Señor de Esquipulas hacia estos espacios. Más que asumir *per se* que son iniciadores de la devoción, se rescata el esfuerzo de cada una por establecerse, posicionar y visibilizar la fe en distintos periodos y lugares en el Estado. Antes de explorar este apartado, se hace énfasis en que la mayoría de los testimonios para reconstruir el contexto histórico de la devoción en el Estado proviene del trabajo de campo en las ciudades de San Diego y Los Ángeles, motivo por el que se acepta que existe un sesgo en el tratamiento de los datos respecto de otros lugares en California que se compensa mediante la triangulación de información obtenida a partir de análisis de redes y netnografía, estrategias señaladas en el apartado metodológico de este capítulo.

I. Los inicios de la devoción (1986 a fines de 1990).

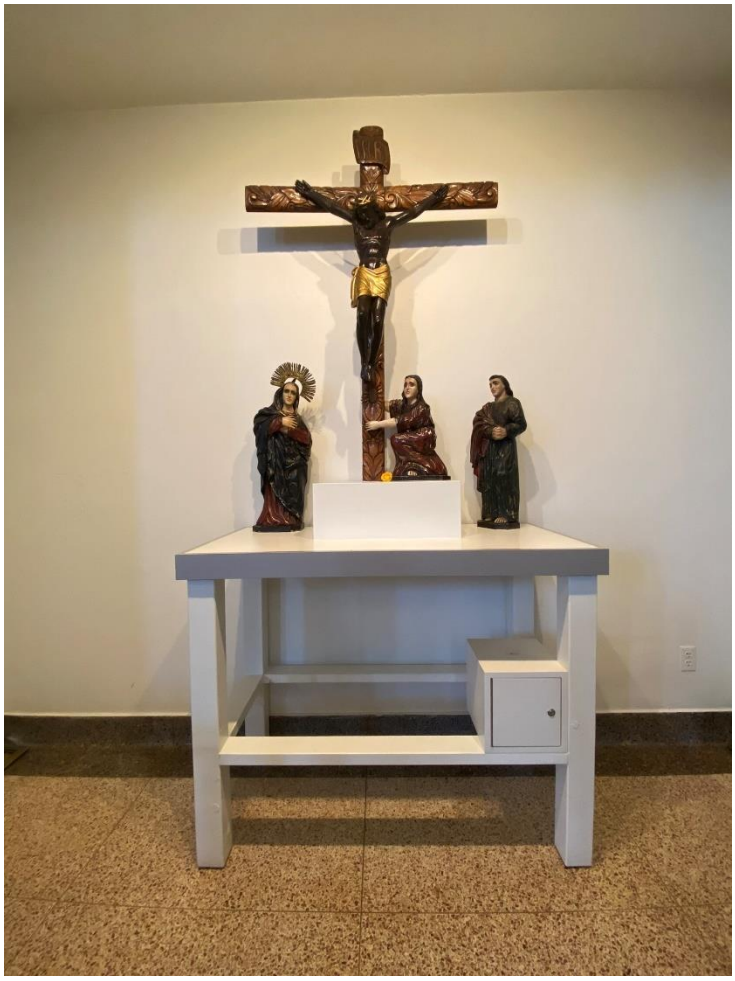
En función a lo anterior, y de acuerdo con testimonios recabados en campo, el primer foco de devoción en California y uno de los primeros en Estados Unidos se localiza en la Iglesia de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles (Our Lady Queen of Angels Church), también conocida como la Placita Olvera o simplemente como la Iglesia de la Placita, recinto religioso posicionado en el corazón del centro histórico de esta ciudad (Figura 4.4). Ello se pudo constatar a partir de la entrevista con miembros de la Fraternidad de Esquipulas de la Iglesia, la entrevista con el director de la Casa de Cultura de Guatemala en Los Ángeles y distintas notas periodísticas (Trabajo de campo, 2022).

Hacia inicios de la década de 1980, los devotos centroamericanos que llegaban a Los Ángeles se refugiaban en algunos recintos religiosos donde buscaban formas de mantener sus hábitos religiosos y, de alguna manera, acercarse al Cristo de manera física, tal como relataron Yanira Romero y Carlos Marroquín, miembros de la mesa directiva actual de la Fraternidad (Entrevista 3 de julio de 2022).

Los devotos al Señor de Esquipulas buscaron en alguno de estos recintos alguna hermandad en su honor, pero no existía en ese momento. Es por esta causa que, al congregarse un grupo de devotos en la Placita Olvera interesados en llevar al Cristo Negro hasta Los Ángeles, se organizaron y buscaron mecanismos para lograrlo. Para ello se estableció la primera "hermandad" encabezada por Oscar y María Luisa Cordón, Beatriz Valdez de Polanco, Estela Valdez de Lemus, Angela Moginedo y Ema Barrios.

En el proceso, la hermandad recibió el apoyo de los padres Bernardino Quiñones y Luis Olivares. Este último, fue presbítero de la Iglesia de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles durante muchos años y es recordado por el apoyo que brindó a inmigrantes, especialmente los ciudadanos latinos en la Iglesia. Él presbítero tuvo interés de apoyar los esfuerzos de la hermandad y así integrar a los guatemaltecos en la Iglesia, ya que señalaba que "…los guatemaltecos están solos, les hace falta algo [el Cristo de Esquipulas]" (Entrevista a María Luisa y Oscar Cardón).

Figura 4.4. Cristo de Esquipulas: Placita Olvera, 2022.



Fuente: trabajo de campo, 2022.

De acuerdo con el periodista Rubén Martínez (1992), la presencia del Padre Olivares fue significativa en el anclaje de las comunidades hispanas en la Iglesia y en la zona de Westlake-Pico. El periodista señaló que:

> La Placita hoy no es la iglesia que era antes de la llegada en 1981 del Padre Luis Olivares. En ese entonces, todavía se inclinaba hacia una singularidad turística y asistía principalmente la clase media chicana y mexicana.
>
> Hoy, santuarios que rinden homenaje a las diversas comunidades latinas que componen la parroquia adornan las paredes de la iglesia: El Cristo Negro de Esquipulas (Guatemala), El Santo Niño de Atocha (El Salvador), El Señor de los Milagros (Perú) y, la favorita de Olivares, la litografía expresionista que representa el asesinato del arzobispo salvadoreño Oscar Arnulfo Romero. Alrededor de la iglesia y en el patio interior, Olivares ha permitido que docenas de vendedores ambulantes latinos vendan sus productos, desde casetes de contrabando, tamales y champurrados hasta parpadeantes rosas de plástico. La gran mayoría de los feligreses son recién llegados: mexicanos y centroamericanos que vienen a La Placita

> porque ya conocían la iglesia y su polémico pastor mucho antes de que comenzaran su peligroso viaje hacia el norte (Martínez, 1992).

Con apoyo de presbíteros de origen franciscano, quienes donaron la talla en madera desde Chiquimula en Guatemala, y el apoyo de la creciente comunidad devota que se reunía en la Iglesia, los devotos logran llevar al Cristo a la Placita Olvera el día 24 de octubre de 1986. Al año siguiente se funda la primera mesa directiva compuesta por devotos de origen guatemalteco, principalmente.

Un hecho a destacar resulta en que, previo a la llegada del Cristo Negro a la Placita Olvera, los miembros de la hermandad habían sondeado la posibilidad de llevar la imagen a la Parroquia de Santo Tomas debido al apoyo del Padre Onil aunque, por distintas causas, el Cristo de Esquipulas "eligió" quedarse en la Placita Olvera (La Placita Church, 2022). Años después, una imagen del Señor de Esquipulas es llevada a la Iglesia de Santo Tomas, donde a pesar de haber una comunidad devota desde esas fechas, pudo tener al Cristo recién en 2003 (entrevista a Fraternidad de Esquipulas, enero de 2018) (Figura 4.5).

Desde entonces, cíclicamente desarrollan actividades, las cuales se han modificado con el transcurrir del tiempo debido a algunas situaciones como el aumento de ministerios al interior de la Iglesia o la Pandemia COVID-19. La festividad más significativa no solo para ésta sino para todas las comunidades es la fiesta patronal del Señor de Esquipulas que, por los ritmos de vida en el país, no se desarrolla expresamente el día 15 de enero como ocurre en Guatemala, sino el fin de semana más próximo a esa fecha. Las otras actividades están en función del calendario litúrgico de la Iglesia y sus distintos ministerios, y las fechas importantes para la Fraternidad.

Byron Vázquez, director de la Casa de la Cultura de Guatemala en Los Ángeles destaca la importancia de la Placita Olvera en la asimilación del culto en California. Por su trasfondo histórico la Iglesia ha sido casi desde su fundación el espacio donde convergen las creencias de distintos países, por lo que era de esperarse que la devoción se asentara ahí en primer lugar, "fue el lugar correcto para llevar al Señor de Esquipulas" (Entrevista 5 de julio de 2022).

Figura 4.5. Cristo de Esquipulas: Parroquia de Santo Tomas, 2022.



Fuente: trabajo de campo, 2022.

Si la Placita Olvera fue el sitio elegido por su valor histórico, la Iglesia de la Inmaculada Concepción en el distrito de Westlake/Pico-Union lo fue por el valor simbólico y cultural para los centroamericanos. Durante la década de 1980 y 1990, la migración masiva de centroamericanos reconfiguro el panorama sociodemográfico de Los Ángeles (Hamilton y Stoltz, 2001), especialmente en el distrito localizado en el centro de la ciudad, que fue transformado espacial y culturalmente por parte de los guatemaltecos y salvadoreños que llegaron a vivir a esa zona durante ese periodo (Cerón y Montesflores, 2019), situación que se profundizará en el subapartado siguiente.

La reconfiguración del espacio de Westlake también impactó a las instituciones sociales como la Iglesia, las cuales tuvieron que adaptarse para atender las necesidades de los ciudadanos centroamericanos que se acercaron a ellas, especialmente la Iglesia de la Inmaculada Concepción (Immaculate Conception Catholic Church). De acuerdo con Hamilton y Stoltz (2001), a finales de la década de 1960 en esta Iglesia seis de siete misas dominicales eran dadas en inglés y solo una en español. Para 1990, en plena efervescencia de la inmigración centroamericana, siete de las nueve misas dominicales se realizaban en español. Es en este contexto en el que llega el Señor de Esquipulas a este recinto (Figura 4.6).

Figura 4.6. Cristo de Esquipulas: Inmaculada Concepción, 2022.



Fuente: trabajo de campo, 2022.

Un rasgo característico de este recinto es la forma en que los devotos tienden a manifestar su devoción al Señor de Esquipulas ya que, aunque es común que en otros espacios los devotos manifiesten su devoción con demostraciones rituales de origen indígena, estás se ven potenciadas en la Iglesia de la Inmaculada Concepción con lo que algunos devotos llaman

"espiritualidad maya" (Ramírez, 1999). Como relata Byron Vázquez, en la Iglesia se dan citas devotos indígenas de origen maya provenientes de las comunidades rurales de los países centroamericanos, especialmente Guatemala, los cuales suelen llegar a ser 2,000 durante la fiesta patronal (Entrevista 5 de julio de 2022).

Los tres recintos localizados en el corazón de Los Ángeles fueron el centro preferencial de acogida de los devotos al Señor de Esquipulas hasta finales del siglo XX y principios del siglo XXI, especialmente en la zona conocida como *Little Central America* o *Pequeña Centroamérica* por las características señaladas con anterioridad: el vínculo histórico con la población centroamericana que se concentró en dichos espacios y la proximidad entre las tres Iglesias, lo que facilitó la comunicación y la movilización de devotos entre ellas. En este periodo no se hallaron evidencias de la presencia de la devoción en otros sitios del Estado y fue hasta inicios del nuevo siglo cuando la esta se extendió hacia otras zonas de Los Ángeles y el Estado de California.

II. La descentralización de la devoción al Señor de Esquipulas (Principios del 2000 a fines de 2009).

Es hasta inicios del 2000 cuando la devoción comienza a diversificarse y expandirse paulatinamente, impulsada por la consolidación de comunidades guatemaltecas en algunas zonas del centro-oriente de Los Ángeles y la concentración de connacionales en otras partes del Estado. Es de destacarse que, en apariencia, las comunidades que surgen en este periodo parecieran no tener algún vínculo entre ellas más allá de la devoción que sienten hacia el Señor de Esquipulas. Como se explorará en apartados siguientes, cada una siguió un desarrollo diferenciado donde, en ocasiones, ni siquiera tenían conocimiento de otros espacios donde hubiera devoción al Cristo Negro.

En el caso de la ciudad angelina, la devoción se asienta en recintos como las Iglesias de San Patricio (Los Angeles Times, 2006), del Sagrado Corazón de Jesús, Espíritu Santo, Santo Tomas, Holly Name of Jesus y la Iglesia de Santa Cecilia, siendo esta ultima una de las más significativas por la cantidad de devotos, la reconfiguración espacial que promovió y su cualidad de ser uno de los primeros casos documentados de resignificación del culto. El

Cristo de este recinto es reconocido por su nombre original como Señor de Esquipulas, aunque también ha sido reconocido como el “Cristo Mojado” (Figura 4.7).

Figura 4.7. Cristo Mojado: Iglesia de Santa Cecilia, 2022.



Fuente: trabajo de campo, 2022.

De acuerdo con los testimonios dados por miembros de la Fraternidad de Esquipulas de esta Iglesia (Rosas, 2018), el Cristo Negro fue llevado desde Guatemala en el año 2003 mediante el llamado “Proyecto de Fe”. En su trayecto, la imagen tallada en madera experimentó distintos contratiempos que motivaron a que los miembros tuvieran que pasarlo sin documento por la garita e San Ysidro, el paso fronterizo más importante entre México y California. Debido a ello y otras características del traslado, en el imaginario colectivo se interpretó que el Cristo llegó “Mojado”, adjetivo usado para identificar a las personas que cruzaron indocumentadas hacia Estados Unidos.

La distinción ha dividido opiniones entre la comunidad, ya que para un sector existe un rechazo debido a que, como relata Byron Vázquez, "el adjetivo de mojado es peyorativo" (Entrevista a Byron Vázquez, 2022) o se ve como oportunismo para monetizar la devoción. Para la otra parte, la historia del Cristo es motivo de empatía, lo que ocasiona que se posicione como uno de los sitios más importantes en la devoción al Señor de Esquipulas en Estados Unidos. Pese al debate, la devoción se ha mantenido sólida y se ha diversificado. Actualmente es la parroquia que mayor cantidad de devotos recibe durante la fiesta patronal y una de las que mejor ha aprovechado los distintos medios para expandir la fe.

Ese mismo año, la Iglesia de San Rafael localizada en la 70th Street y Vermont Avenue del sur de Los Ángeles financió una réplica del Cristo Negro a partir de donaciones de los devotos. Con una recaudación de $4,000 dólares, esta imagen fue mandada a esculpir hasta Guatemala y se entregó en octubre de 2003, para lo cual se realizó una procesión de una milla de largo por la Florence Avenue hasta el recinto religioso (Hayasaki, 2003).

Paralelamente, en el año 2004 en la Iglesia de Santa Isabel de Hungría de la ciudad Oakland al norte del Estado se conforma una comunidad guatemalteca devota al Cristo de Esquipulas que impulsa la llegada de una réplica hasta ese recinto religioso en 2004 con apoyo de Monseñor Álvaro Ramazinni (Martínez, 2020), aunque otras fuentes sitúan la fecha unos años más tarde, el 15 de enero de 2006 (Aguirre, 2010).

Esta no fue la única comunidad conformada en honor al Señor de Esquipulas en la porción noroccidental del Estado, ya que del otro lado de la Bahía de San Francisco, en la ciudad del mismo nombre se conforma una fraternidad en el año 2006 impulsada por un grupo de devotos encabezados por Juanita Gálvez García (Rojas, 2020).

Esta etapa se caracteriza por situar los focos de devoción no solo en la ciudad de Los Ángeles, sino también al norte, aunque también por sentar los precedentes de la distribución de esta en la actualidad, ya que hasta el momento los santuarios que acogen la imagen y a las fraternidades organizadas se localizan en las zonas metropolitanas de Los Ángeles y San Francisco, no así los sitios donde veneran al Señor de Esquipulas, aunque suelen ser menos fáciles de rastrear.

III. Aceleración del proceso de difusión de la devoción al Señor de Esquipulas (Principios del 2010 a la actualidad).

Desde el año 2010 a la fecha el número de espacios donde existen comunidades devotas al Señor de Esquipulas se ha incrementado notablemente, tanto en la ciudad de Los Ángeles como en la bahía de San Francisco. Del mismo modo, en este periodo es cuando comienzan a establecerse relaciones y se generan interacciones más frecuentes y sólidas entre los distintos recintos.

Una de las comunidades más significativas es la de la Iglesia de San José en la localidad de Hawthorne, al suroeste de Los Ángeles (Figura 4.8). A diferencia de otras fraternidades, algunos miembros de la Fraternidad de este recinto habían experimentado la devoción en otros recintos y fraternidades de Los Ángeles, como en la Iglesia de Santa Cecilia. No obstante, debido a distintas circunstancias entre las que se incluían la lejanía de los centros de devoción respecto del domicilio de los devotos, un grupo de personas emprendió la labor de llevar a un Cristo a la parroquia de San José en el año 2011. La labor, como relatan Vivian y Carlos Álvarez (Entrevista 13 de julio de 2022), no fue un proceso sencillo:

> Estando acá nosotros empezamos a asistir a la Iglesia Santa Cecilia donde nos dijeron que había una imagen del Señor de Esquipulas […] fuimos y decidimos cargar [el anda] en una de las procesiones que se que se efectuarán ahí. Estando allí dentro de la procesión a mí me entró un deseo muy grande en mi corazón y decía "Dios, a la virgencita de Guadalupe la veneran en todas las iglesias, casi todo lo que es Latinoamérica, si se diera que algún día nuestro Señor de Esquipulas también" y se me quedo esa sensación en mi corazón. Decía para mi algún día y ahí se lo platiqué a mi esposo, lo platiqué aquí en mi casa y lo comentaba con algunas amigas ahí en la en la iglesia y nos decíamos ¿y si lo traemos aquí a la Iglesia qué pasaría? pero se fue pasando el tiempo y ya no tuve la oportunidad de continuar con ese proyecto, se quedó ahí hasta el 2011 que llega nuestro nuevo párroco en ese tiempo, el padre Goyito, que en paz descanse (Entrevista con Vivian Álvarez, 13 de julio de 2022).

Figura 4.8. Cristo Negro: Iglesia de San José, 2022.



Fuente: trabajo de campo, 2022.

Para materializar el proyecto, además de la inquietud de los devotos, el apoyo por parte de las autoridades eclesiásticas de la Iglesia de San José fue significativo, especialmente del recién llegado Padre Gregorio King "Padre Goyito". Previo a su traslado a Hawthorne, el matrimonio Álvarez visitó al sacerdote en North Hollywood, donde notaron que también había una imagen del Señor de Esquipulas desde 2005. Debido a esto, solicitaron su apoyo:

> Sin saber nosotros nada, que era lo que se nos venía encima. Él [el Padre Goyito] nos preguntó si estábamos dispuestos a trabajar. Dijo "bueno, pues adelante" y lo primero que hizo fue que pidiéramos el consentimiento de la Comunidad para ver si estaban en la disponibilidad de

> apoyarnos. Y gracias a Dios, en 2 días se consiguieron aproximadamente como 350 firmas. Lo malo fue de que de 350 personas que dijeron sí a traerlo, no todas estaban dispuestas a trabajar.
>
> Entonces, ahí fue un poquito de desánimo y empezamos a ver quiénes querían venir a nosotros para poder iniciar el proyecto. De toda la comunidad de fueron 6 personas las que se unieron. Y con esas 6 personas iniciamos. El 21 de octubre del 2011 se fundó la Fraternidad del Señor de Esquipulas de la Parroquia San José. Y a partir de ahí empezamos a trabajar para buscar que ese sueño se hiciera realidad (Entrevista con Vivian Álvarez, 13 de julio de 2022).

Las seis personas de la Fraternidad y sus familias comenzaron los trabajos en octubre de 2011 (Entrevista a Fraternidad de Esquipulas de la Iglesia de San José, 8 de julio de 2022) para celebrar la fiesta patronal del Señor de Esquipulas el 15 de enero, para lo cual tuvieron que buscar los fondos y los medios para conseguirlo. Debido a la proximidad del evento, el Padre Goyito solicito que se consiguiera un cuadro con la imagen del Señor de Esquipulas, aunque al final pudieron conseguir dos, una que permaneció fija en la Iglesia y la otra que tenía como fin visitar a las familias y ser una imagen "peregrina". De esta manera, se celebró la primera fiesta patronal del Señor de Esquipulas en enero de 2012.

Después del evento, la Fraternidad se dispuso a llevar una escultura del Señor de Esquipulas con todo su misterio[35], por lo que empezaron a trabajar en la recaudación de fondos a partir de venta de comida, rifas, juegos lúdicos y donativos. Del mismo, recibieron apoyo en distintas magnitudes de las Fraternidades de las Iglesias de North Hollywood y Santa Cecilia, quienes además sugirieron que era necesario comunicarse con la Basílica de Esquipulas en Guatemala para poder conseguir una réplica exacta de la imagen del Cristo.

Fue ahí donde les condujeron con el escultor Mario Moisés Yus Mata. Él ya había tenido fabricando imágenes del Señor de Esquipulas, algunas de las cuales fueron llevadas a parroquias en Estados Unidos como San Rafael y Santa Cecilia en el Estado de California. Miembros de la Fraternidad encabezados por Vivian Álvarez viajaron hasta Guatemala para materializar el convenio con el escultor el día 26 de agosto de 2012. De acuerdo con los testimonios, Moisés Yus señaló que entregaría la imagen en 4 meses, a más tardar para diciembre de ese año. No obstante, debido a distintos problemas con la madera, la imagen no pudo entregarse en la fecha acordada, sino hasta el 13 de abril del 2013.

[35] Acontecimientos o momentos significativos en la vida de Jesús y la Virgen María. En el caso del Señor de Esquipulas, el misterio se relaciona con los elementos que lo acompañan: la cruz, a la Virgen María, San Juan y a María Magdalena.

Una vez que la Fraternidad la tuvo en sus manos, la imagen fue llevada a la Basílica en Esquipulas para que fuera bendecida. En la misa se presentaron algunos problemas, esta vez por las personas que llegaron tarde y pensaron que se llevaban al Cristo original. La situación fue aclarada por el presbítero, quien les indico que era una réplica que sería llevada a California para difundir la fe.

Después de ello, tuvieron que sortear otros problemas relacionados con el traslado de la imagen desde Guatemala hasta la ciudad de Los Ángeles, donde a pesar del desconocimiento de lo que conllevaba el proceso, recibieron apoyo y lograron llevar al Cristo hasta San José. Ya en la Iglesia, la Fraternidad tuvo que llegar a distintos acuerdos con las autoridades de esta para que les confirieran un espacio donde pudieran erigir una capilla en honor al Cristo de Esquipulas. Una vez obtenida la anuencia, se encargaron de pintar un mural de alto relieve de 8 x 8 pies de la Basílica de Esquipulas elaborada por Raúl Monterroso en 2019. con la que se complementó el espacio ritual con la imagen y su misterio, tal como puede observarse en la Figura 4.8

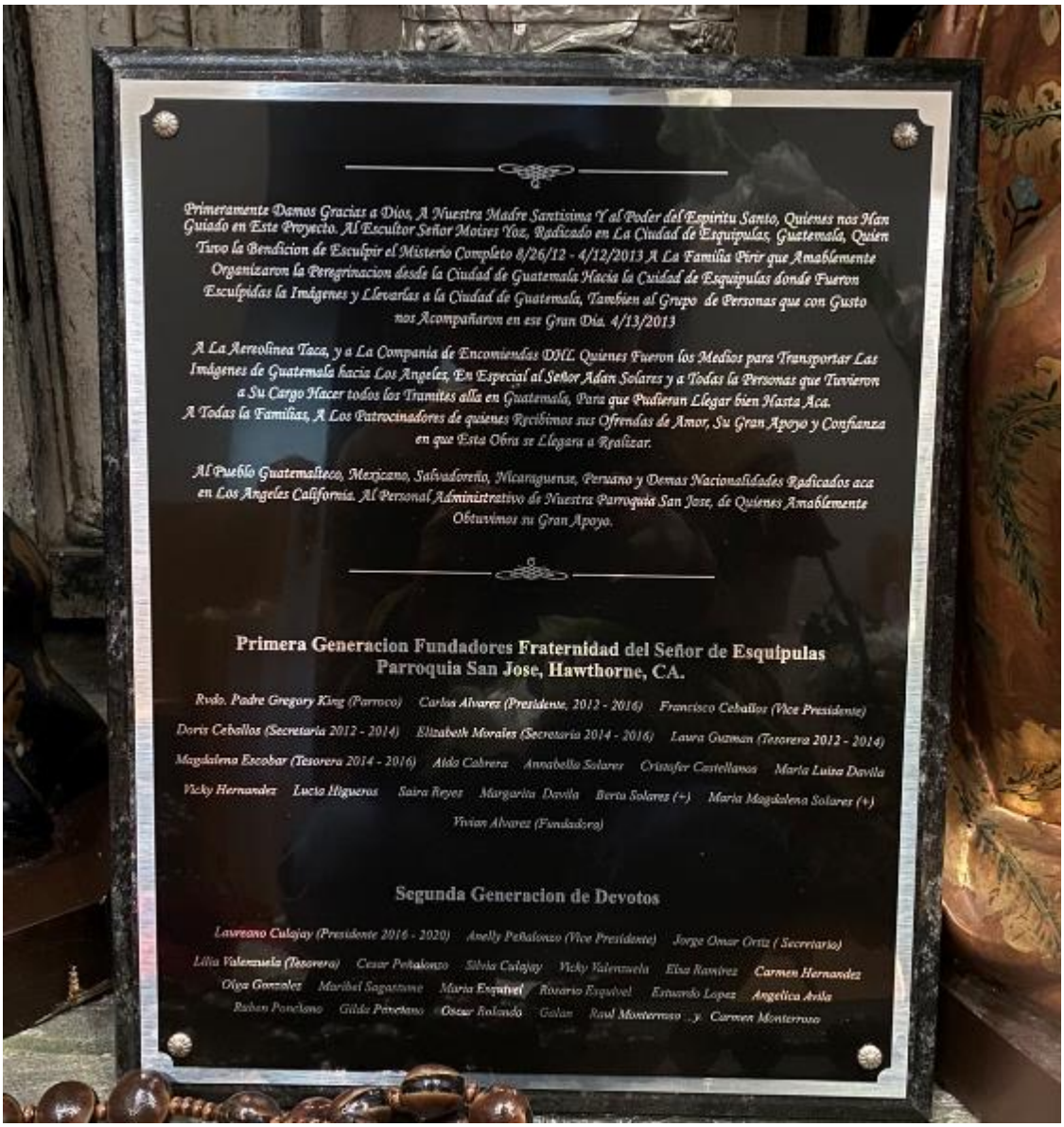
En todo el proceso, la Fraternidad tuvo una *epifanía* recurrente con el número 3, empezando con el primer donativo que fue de tres dólares y que en un principio parecía algo irónico por el contexto en que se realizó, pero fue interpretada como una revelación de la santísima trinidad. Posterior a ello, se suscitaron otros hechos que de alguna u otra manera también revelaban algún vínculo con esta cifra.

Si bien, se reconoce la participación de algunos personajes importantes, algo que se destaca en la Fraternidad es el reconocimiento general hacia la comunidad de Hawthorne, puesto que saben que fue el esfuerzo colectivo lo que logró materializar la llegada del Cristo Negro:

> Todo se logró no sólo por esos 3 dólares, [el traslado de la imagen] se logró por una comunidad que se unió y donde cada uno dio su granito de arena para poder pagar el misterio del Señor de Esquipulas y poder pagar todo lo que costó para hacerle el relieve de la Basílica y el Cristal que se le puso. Se acomodó en donde hoy para quedarse prácticamente para siempre […] nosotros [la Fraternidad] no somos dueños [de la imagen] ni nada, realmente nada. Se trajo y es el patrimonio de una comunidad. Incluso cuando se inauguró la capilla. Muchas personas creyeron en nuestro llamado para el proyecto que queríamos hacer, incluso personas a ciegas nos dijeron "yo te doy esta cantidad" y nos dijeron, "yo confío, aquí está para el Señor de Esquipulas". Es una responsabilidad enorme de que te den una cantidad enorme de dinero para sacar los fondos para traer las imágenes, pasajes, la comida (Entrevista con Vivian Álvarez, 13 de julio de 2022).

El mito fundacional de la devoción en esta parroquia se reconoce brevemente mediante un texto situado debajo de la imagen del Señor de Esquipulas, donde se señalan fechas y actores importantes en el surgimiento de la devoción en la parroquia localizada en el distrito de Hawthorne (Figura 4.9).

Figura 4.9. Historia de la Fraternidad de Esquipulas: Iglesia de San José, 2022.



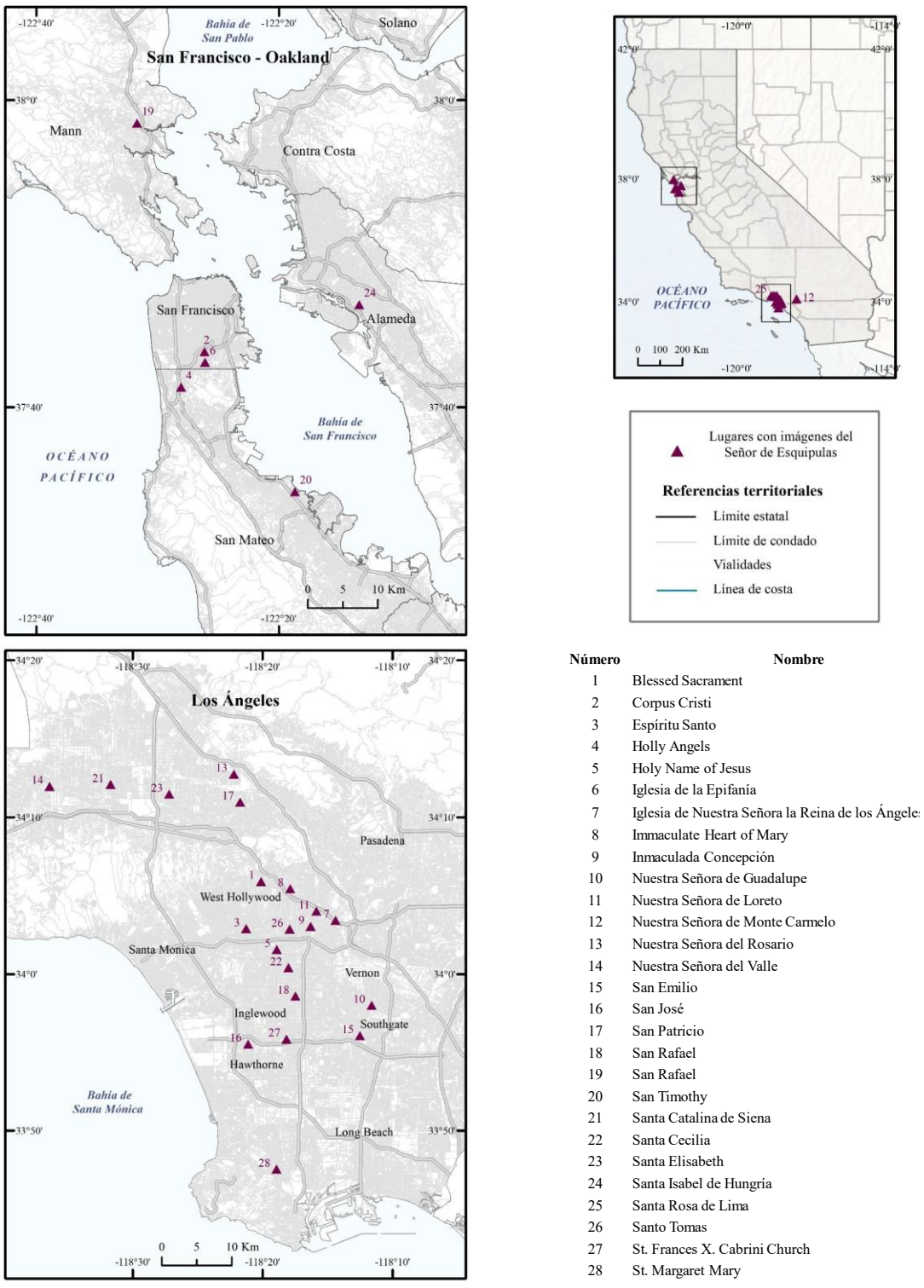
Fuente: trabajo de campo, 2022.

Además de San José, existen otros recintos a donde se ha llevado una imagen del Señor de Esquipulas y donde existen ministerios en su honor en la zona metropolitana de Los Ángeles como las iglesias de San Emilio y el Sagrado Corazón, aunque el rasgo distintivo es la descentralización en esta ciudad y la expansión en la zona metropolitana de San Francisco.

Una de las más recientes es la devoción en la parroquia de Nuestra Señora del Valle en Canoga Park, localizada al noroeste de Los Ángeles en el Valle de San Fernando. La Fraternidad recibió apoyo de la San José para materializar la conformación de la comunidad, logrando traer una imagen en 2013 (Entrevista con Lucky Álvarez, 9 de julio de 2022). Hacia el norte también existen algunos casos de comunidades devotas que han recibido apoyo de otras, como en la Ciudad de Concord, donde existe un vínculo fuerte con la Fraternidad de Esquipulas de la Iglesia de Santa Cecilia. Ambos casos se profundizarán en el subcapítulo siguiente.

A partir de ese periodo, surgen también comunidades como la de Holy Angels Catholic Church en Colma, St. Timmothy en San Mateo, San Rafael, y Epiphany en San Francisco y St. Elizabeth en Oakland, las cuales se unieron a las existentes en Santa Isabel y Corpus Christi en la zona metropolitana de San Francisco – Oakland. En la parroquia de la Epifanía, la devoción llegó en el año 2015 y al igual que el resto de las Fraternidades, comparte algunas características rituales y espaciales asociadas al respeto de las tradiciones originales de la devoción al Señor de Esquipulas y la cultura guatemalteca (Wolfram, 2020). En conjunto, las parroquias configuran el espacio de acción de la devoción al Señor de Esquipulas que, visto desde un punto de vista estructural, se concentra principalmente en dos regiones: las zonas metropolitanas de Los Ángeles y San Francisco-Oakland (Figura 4.10).

Figura 4.10. Localización de sitios de devoción al Señor de Esquipulas en California, 1986-2023.



Número	Nombre
1	Blessed Sacrament
2	Corpus Cristi
3	Espíritu Santo
4	Holly Angels
5	Holy Name of Jesus
6	Iglesia de la Epifanía
7	Iglesia de Nuestra Señora la Reina de los Ángeles
8	Immaculate Heart of Mary
9	Inmaculada Concepción
10	Nuestra Señora de Guadalupe
11	Nuestra Señora de Loreto
12	Nuestra Señora de Monte Carmelo
13	Nuestra Señora del Rosario
14	Nuestra Señora del Valle
15	San Emilio
16	San José
17	San Patricio
18	San Rafael
19	San Rafael
20	San Timothy
21	Santa Catalina de Siena
22	Santa Cecilia
23	Santa Elisabeth
24	Santa Isabel de Hungría
25	Santa Rosa de Lima
26	Santo Tomas
27	St. Frances X. Cabrini Church
28	St. Margaret Mary

Fuente: elaborado con base en trabajo de campo e información documental.

4.2.2. Otros Cristos Negros en California.

Como se había mostrado en el capítulo 3, el Señor de Esquipulas no es la única devoción a un Cristo Negro existente en el mundo, por lo que es entendible que tampoco lo sea en California. En este Estado existen al menos otras dos figuras de este tipo cuya devoción coexiste entre la población católica, aunque presentan características diferentes: The Black Nazareno y el Señor de los Milagros. En el caso del Cristo de Esquipulas, como se ha explorado en esta investigación, su devoción está ligada a la población de origen centroamericano y ha sido asimilada paulatinamente por distintos sectores conforme ha pasado el tiempo y se han suscitado hechos que les incitan a reconocerlo y seguirlo.

El Black Nazareno, también reconocido como *Nuestro Padre Jesús Nazareno*, *Mahal na Poong Hesus Nazareno* o *Mahal Na Poong Señor Nazareno* es una escultura de Jesucristo que carga con una cruz de madera en una posición semi arrodillada, vestido con un manto de color rojizo que es venerada por la comunidad filipina existente en el Estado (Saint Joseph Cathedral, s/f) (Figura 4.11).

La imagen de Cristo Sufriente tiene su origen el 31 de mayo de 1606 y fue esculpida por un escultor mexicano con una tez originalmente clara. Como puede observarse, es contemporáneo de los Cristos de la región de México y Centroamérica. El Cristo esculpido por un artista anónimo, fue enviado hacia Manila en Filipinas desde el puerto de Acapulco por frailes agustinos pero el barco en que fue enviado se incendió y quemo la imagen. Por esta causa el Cristo obtuvo esa tonalidad obscura que le caracteriza en la actualidad.

Unos años más tarde, debido a la creciente fe promovida por los favores recibidos, el Papa Inocencio X aprobó la veneración a su imagen en el año 1650 y para el año 1880 el Papa Pio VII dio su bendición apostólica, con lo que indulto a los devotos que le rendían devoción. La fiesta patronal de la imagen se celebra cada 9 de enero, fecha del traslado de Cristo a la Basílica Menor localizada en Quiapo, Filipinas. En la actualidad es venerado por la importante comunidad católica de aquel país (Trabajo de campo, 1 de julio de 2022).

Actualmente su devoción se encuentra localizada en espacios donde existe una comunidad filipina importante como la ciudad de Los Ángeles y la conurbación de San Francisco, aunque también en la ciudad de San Diego en donde, al menos en la parte central, no comparte espacio con otro nazareno negro.

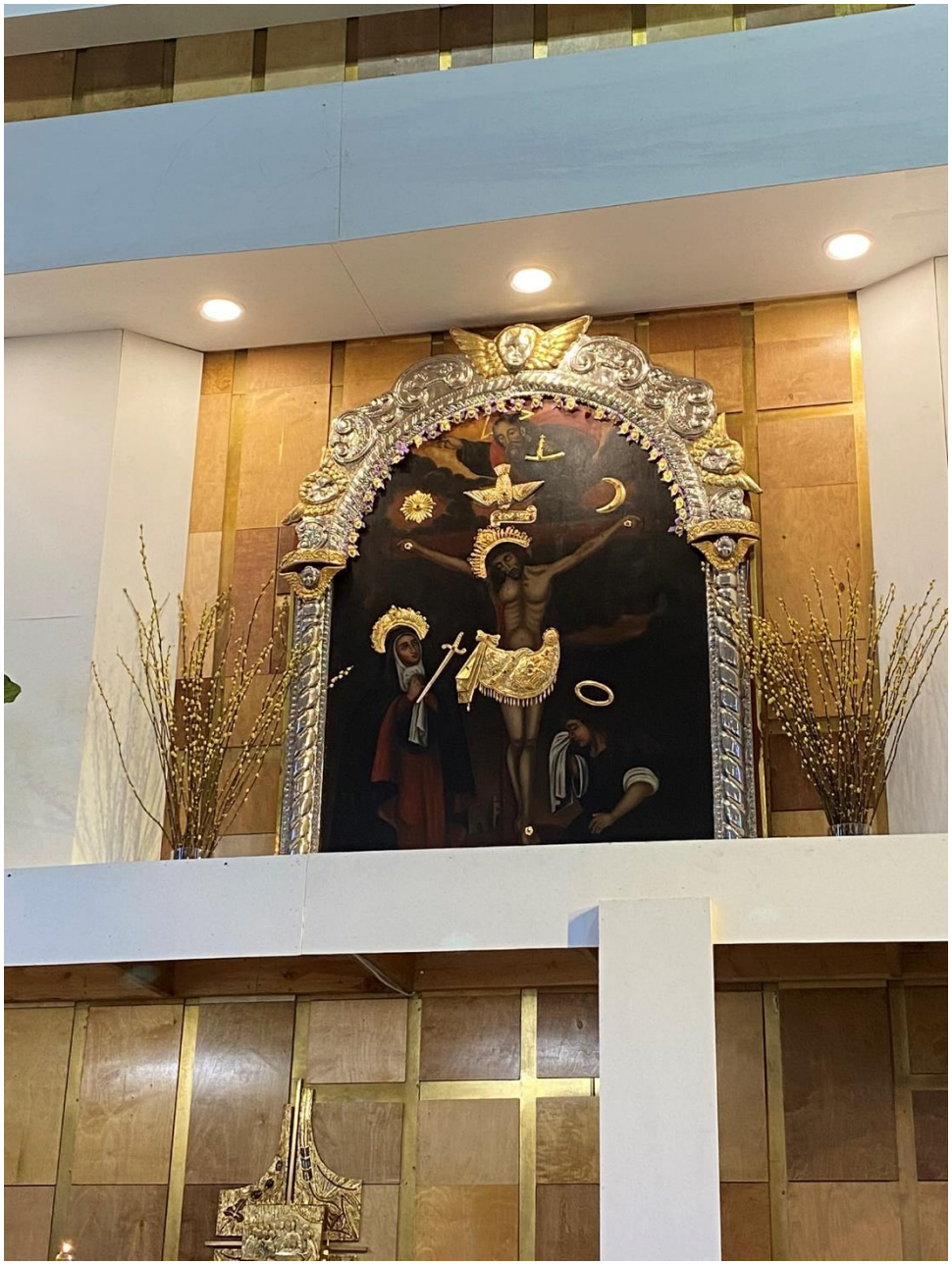
Figura 4.11. Black Nazareno: Iglesia de Sint Joseph, San Diego, California, 2022.



Fuente: trabajo de campo, 2022.

El otro Cristo Negro importante en California es el Señor de los Milagros, también reconocido como "Cristo Moreno" o el "Cristo de Pachacamilla" (Hermandad Señor de los Milagros - La Placita Olvera, s/f), muy asociado a la comunidad peruana existente en ciudades como Los Ángeles. A diferencia del Señor de Esquipulas y el Nazareno Negro, no se representa usualmente con esculturas sino mediante pinturas como la localizada en la Iglesia de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles en la Placita Olvera (Figura 4.12).

Figura 4.12. Señor de los Milagros de la Placita Olvera, Los Ángeles, 2022.



Fuente: trabajo de campo, 2022.

La imagen está muy ligada a la población afrodescendiente ya que, de acuerdo con la historia que sustenta la Hermandad del Señor de los Milagros de la Placita Olvera, esta fue pintada por un devoto angoleño en la Lima de la época virreinal. El día 13 de noviembre de 1655 a las 14:45 un sismo afectó a la zona de Lima y Callao, lo que ocasiono pérdidas humanas y que varios edificios se cayeran. El recinto donde fue pintada la imagen no fue la excepción,

aunque, por distintas circunstancias, la pared donde fue pintado el Cristo permaneció en pie. Después de ese evento, la población comenzó a rezarle, aunque ello cambió hasta que Antonio León de la parroquia de San Sebastián se curó de un tumor, milagro que le atribuyó al Cristo, por lo que la devoción comenzó a expandirse (Cathedral of Our Lady of the Angels, 2021).

La creciente devoción atrajo también el extrañamiento de las autoridades y otros grupos quienes, aunque trataron de destruir la imagen no pudieron hacerlo debido a que ocurrieron distintos hechos, principalmente sismos, que se atribuyeron al Cristo. Por lo anterior, el Virrey permitió el culto a la imagen, con lo que el 14 de septiembre de 1671 se inició la primera misa en honor al Cristo en Pachacamilla. Tiempo después, la zona tuvo otras afectaciones derivadas de fenómenos naturales por lo que, para evitar daños y darle mayor difusión, pintaron un óleo con su imagen que sale año con año en procesión los días 18 y 19 de octubre (Hermandad Señor de los Milagros - La Placita Olvera, s/f).

La devoción se distribuye también en ciudades del Estado, aunque existe un núcleo importante en la Placita Olvera que data del año 1986, fecha que coincide también con la llegada del Señor de Esquipulas al mismo recinto, lo que se puede atribuir al apoyo a la comunidad hispana para que los devotos se agruparan y llevaran imágenes de sus países, impulsado por el Padre Luis Olivares como se explicó en el apartado anterior. Durante las fiestas de octubre, los devotos salen en procesión, especialmente en el recinto antes señalado y en la Catedral de la Ciudad de Los Ángeles. Estas actividades también se han visto afectadas por la pandemia, por lo que las hermandades han tomado medidas para seguir promoviéndola fe, especialmente con transmisiones a través de Internet.

Del mismo modo, es posible observar que existe una comunidad solida devota a esta imagen, que desarrolla actividades en el Estado de California en distintas ciudades como Holy Trinity Catholic Church en San Diego que opera desde 1994 (Hermandad del Señor de los Milagros de San Diego - USA), Downey, Los Ángeles (Hermandad Señor de los Milagros Peregrino del Sur de California, s/f), St. Bonaventure Catholic Church en Concord (St, Bonaventure Catholic Community, s/f) y Pasadena (La República, 2019).

Es de notar la coexistencia de devociones a Cristos Negros que se puede presentar en algunos espacios. Debido a que las Iglesias son el espacio donde se cataliza la fe de católicos con

diferentes nacionalidades, suele haber coexistencia de ministerios devotos a Cristos Negros como en la Iglesia de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles, con el Señor de Esquipulas y el Señor de los Milagros. Ello deja entrever la necesidad de administrar los tiempos para facilitar la convivencia entre grupos y la necesidad de que en los recintos exista una adecuada comunicación entre ministerios y autoridades eclesiásticas para que se logre lo anterior.

4.3. Características socioespaciales de los núcleos de difusión.

En el subcapítulo anterior se describió brevemente el origen de algunas de las comunidades y fraternidades organizadas en torno a la imagen del Cristo Negro de Esquipulas en California. Cada uno de estos grupos representa un nodo importante en la reconstrucción del proceso de difusión, aunque verlo de esta manera puede limitar el análisis y conllevar a un reduccionismo del fenómeno al presentarlo como una sucesión de eventos cronológicos, sin mostrar las características de cada grupo, como han resignificado la devoción y los factores que han impulsado o frenado su expansión.

Por esta causa, es imprescindible reconocer algunas de las características que comparten y diferencian la espacialidad de los grupos en un plano individual y colectivo, así como las distintas interacciones en las que están inmersas para dimensionar su alcance y desarrollo a través del tiempo. Por esta causa, con base en el esquema de la Figura 4.3, el apartado temático que se muestra a continuación explica de manera detallada las relaciones con el espacio que caracterizan a la devoción, que dan sentido de pertenencia con los lugares y permiten un anclaje que desencadena otro tipo de interacciones: I) la organización social de las Hermandades; 2) la temporalidad y; 3) las formas en que los grupos se apropian del espacio mediante practicas rituales.

Subsecuentemente, el capítulo ahonda en las relaciones sobre el espacio detonadas a partir de los procesos de apropiación espacial, los cuales brindan las herramientas para dilucidar los procesos de difusión espacial que caracterizan a la devoción al Señor de Esquipulas en California.

Interacciones con el espacio

I. Estructura social.

Si bien, los devotos tienen la opción de manifestar su fe de manera personal, situaciones como la lejanía desde su lugar de origen y su rol inmigrante en Estados Unidos los motivan a buscar mecanismos para socializar e integrarse a una comunidad. Sin embargo, el escenario lingüístico, religioso y cultural al que se enfrentan es diverso, incluso entre la misma comunidad hispana de la que forman parte.

Respecto a esta situación, Rivera-Sánchez (2007) explica que el pluralismo religioso y la pluralidad étnica de los migrantes en Estados Unidos no deben ser vistas como subculturas aisladas, sino como opciones auto asertivas dentro de un marco multicultural. Ello permite el desarrollo de manifestaciones etno-religiosas que permiten a los migrantes no solo desarrollar actividades culturales, sino promover una mayor participación en el espacio público de la sociedad norteamericana y una incorporación al país a través de membresías asociativas, una expresión de lo que se denomina como *citizenship religiosa*.

Lo anterior permite a los devotos tejer una red de apoyo y realizar acciones colectivas que tienen una repercusión en el espacio geográfico. En este sentido, las Iglesias son vistas "… como espacios para el reconocimiento social y el establecimiento de nexos de solidaridad comunitaria" (Rivera-Sánchez, *op. cit.*) por lo que son los lugares donde los migrantes devotos reflejan membresías asociativas, desarrollando tanto actividades de asistencia parroquial como formas de participación política derivadas de los roles asociativo-cívicos que desempeñan en los recintos de los que forman parte.

Como señala la autora, los migrantes católicos han tomado la forma congregacional del protestantismo estadounidense y la han adaptado a sus necesidades para atender a grupos recién llegados en dos sentidos: la estructura organizativa y la formalidad ritual. De esta manera, al interior de las Iglesias se han establecido lugares de oración en forma de congregaciones, lo que ha permitido el desarrollo de comunidades locales que se reúnen voluntariamente para participar en actividades religiosas y no religiosas relacionadas con el barrio, creando así comunidades étnicas que sirven como un refugio para los devotos, especialmente los migrantes.

Dentro de estas estructuras se destaca la organización en torno a Ministerios y la conformación de fraternidades y hermandades. Estas organizaciones proporcionan a los miembros la oportunidad de reunirse para compartir experiencias religiosas, realizar servicios y celebrar fiestas religiosas, lo que contribuye a fortalecer el sentimiento de pertenencia entre los migrantes devotos; a la vez que fomentan otros mecanismos de inserción en la vida estadounidense para sus miembros.

Para el primer caso, las iglesias, tanto en Estados Unidos como alrededor del mundo, organizan sus comunidades a través de Ministerios, que son organizaciones institucionalizadas formadas por miembros devotos con el objetivo de alcanzar un propósito específico dentro de la iglesia y proporcionar servicios y ayuda a los miembros de la comunidad. Estos ministerios incluyen la evangelización, las misiones cristianas, las actividades juveniles, las reuniones para adultos mayores, entre otras. Los ministerios se organizan de acuerdo con la doctrina y prácticas de la Iglesia, además de ofrecer servicios enfocados a los grupos más vulnerables como inmigrantes, desempleados, familias numerosas o personas enfermas (USCCB, 2023).

Por su parte, las Fraternidades y Hermandades son grupos más pequeños que pueden pertenecer o no a un Ministerio. Estas organizaciones están formadas por personas con intereses similares o afines que se reúnen para desarrollar actividades litúrgicas y servir a la iglesia en actividades educativas, espirituales y sociales, aunque también desarrollan otras actividades fuera del ámbito institucionalizado, más cercano a las comunidades.

A diferencia de lo que sucede en América Latina, donde los templos católicos tienden a tener menor cantidad de Ministerios y grupos debido a la homogeneidad existente entre los asistentes, en Estados Unidos hay recintos que albergan un número mayor de congregaciones debido a la diversidad de creencias existentes dentro de la Iglesia Católica, lo que es especialmente visible en ciudades cosmopolitas y aquellas donde hay una gran cantidad de católicos hispanos quienes han llevado a los Santos Patronos de sus lugares de origen. Por el contrario, en aquellas zonas con una mayoría católica anglosajona esta pluralidad no se da y hay una escasa presencia de personas provenientes de otros países.

En los lugares con una diversidad cultural amplia, es posible encontrar Ministerios y grupos organizados en torno a distintos Santos Patronos hispanos: aquellos con un alcance local-

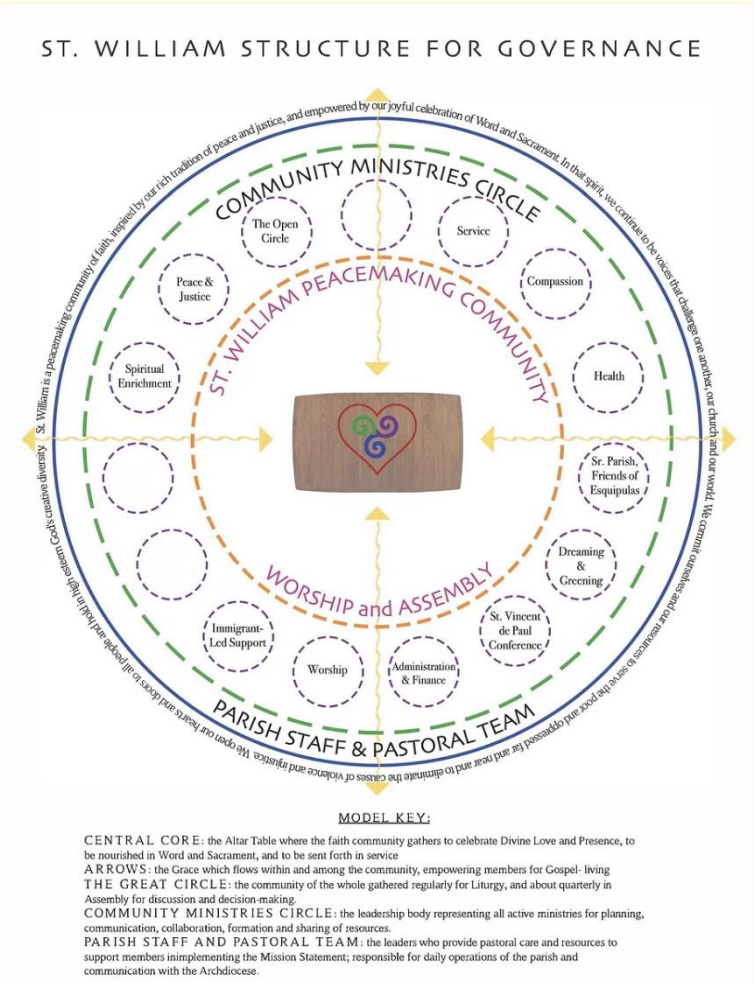
regional (como la Virgen de la Soledad y la Virgen de Juquila de Oaxaca o el Divino Salvador del Mundo de El Salvador), y nacional e internacional como la Virgen de Guadalupe de México (Sánchez y Ortega, 2013) o el Señor de Esquipulas para la población guatemalteca y México-centroamericana, lo que da cuenta de la compleja red de relaciones que existe en cada recinto religioso.

Además de estos Ministerios formados en torno a la fe y, en ocasiones, un criterio geográfico, existen otros creados para darles cabida a intereses más diversos como la música, la evangelización o la educación. Esto complica aún más las relaciones socioespaciales dentro de los recintos religiosos ya que, aunque pueden ser complementarias entre sí, también pueden generar algunas resistencias. Si se toma en cuenta que las actividades litúrgicas deben servir tanto a la comunidad hispana como a los intereses e itinerarios de otras minorías (como la asiática y africana) y promover la integración de la comunidad angloparlante que ha sido desplazada en algunos casos, esta situación se vuelve aún más compleja.

Como se señaló en el apartado 2.2 de la presente investigación, la Iglesia Católica ha hecho esfuerzos por captar y mantener a los devotos a lo largo del tiempo (Ospino, 2015). En este sentido, en Estados Unidos la adopción de un modelo congregacional aunado a otros hechos como la apertura idiomática han sido un vehículo para reavivar las instituciones eclesiásticas, aunque no en todos lo casos esto ha sido un proyecto exitoso. Se han documentado casos que señalan situaciones en las que dependiendo de las acciones y objetivos del liderazgo parroquial se generan resistencias que pueden limitar las intenciones de los grupos y orillarlos a dejar de asistir al recinto o migrar hacia otro espacio que les ofrezca mejores condiciones, aunque ello se explorará más adelante (Rivera-Sánchez, 2007; Acosta, 2017; Rosas, 2018).

Situaciones como la anterior impulsan a los recintos a promover una estructura organizativa que fomente una armonía al interior, especialmente entre las alas más modernas y conservadoras de la comunidad parroquial. Un ejemplo representativo de esta estructura la ofrece la Iglesia de Saint William en la localidad de Louisville, Kentucky (Figura 4.13) que ilustra a través de un organizador gráfico circular la forma en que los distintos ministerios trabajan conjuntamente para beneficio de toda la parroquia. De acuerdo con el esquema, el circulo en su totalidad representa la comunidad que se reúne regularmente para la liturgia y, en el caso de este recinto, trimestralmente en asamblea para discutir y tomar decisiones.

Figura 4.13. Estructura de Gobierno de la Iglesia de St William, Kentucky.



Fuente: St. William Catholic Community, 2017.

La Mesa del Altar se encuentra en el centro del círculo, donde la comunidad se reúne para recibir la sacramentación y para ser enviada a servicio. Las flechas que dividen la figura muestran la gracia divina que fluye hacia el recinto y los miembros de la comunidad. El círculo que rodea el centro está compuesto por los ministerios y las comunidades activas asociadas a la Iglesia, los cuales participan activamente en labores de planificación, comunicación, colaboración e intercambio de recursos con el fin de beneficiar a todos los miembros de la comunidad. En este círculo es posible observar un Ministerio conformado en torno al Cristo Negro de Esquipulas en el cuadrante inferior derecho.

Por último, en el borde de la figura se muestra el personal parroquial y el equipo pastoral, quienes son responsables de brindar apoyo y recursos para la realización de la misión del

recinto, facilitar sus operaciones cotidianas y sostener la comunicación con la Arquidiócesis y, por ende, con otros recintos religiosos. El caso es ilustrativo de cómo se establece la cooperación y convivencia entre los distintos grupos, aunque puede ser diferente en función de la misión de la Iglesia y otros factores particulares asociados a cada una de ellas. En el caso de la devoción al Cristo de Esquipulas en California, los Ministerios y Fraternidades han sido parte importante para la formación y el fortalecimiento de comunidades ya que ayudan a mantener la unidad y preservar las tradiciones de sus miembros a la vez que les brinda una red social para ayudarlos en distintas circunstancias.

Al realizar un análisis de los ministerios y otros grupos organizados en torno a esa figura religiosa, se puede establecer que las congregaciones en honor al Cristo Negro se encuentran dentro de diferentes contextos religiosos. Esto se debe a que están asentadas en iglesias con variados niveles de capacidad de visitantes y magnetismo espiritual, así como panoramas demográficos y culturales diversos. De este modo, es posible observar congregaciones que conviven con un número diferente de grupos en los recintos donde tienden a establecerse, desde aquellas que comparten espacio con un número pequeño de grupos como en las Iglesias de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles con 7[36], Santa Cecilia con 10, Christ The King[37] y St Francis X Cabrini[38] con 15; hasta recintos donde la cantidad de grupos demuestra una heterogeneidad mayor como la Iglesia de San Patricio con 20[39] y la Iglesia de la Inmaculada Concepción donde es posible contabilizar cerca de 50 organizaciones[40], todos estos recintos localizados en el área conurbada de la Ciudad de Los Ángeles.

La posición que ocupan las congregaciones conformadas en torno al Cristo Negro de Esquipulas con respecto a las demás que formen parte de la comunidad parroquial estará en función de factores como su antigüedad, su número de miembros, su cohesión y la

[36] Página oficial de la Iglesia de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles. *Our Ministries*. [En línea]. Consultado el 07 de marzo de 2023 en https https://laplacita.mordntedigital.com/ministries/
[37] Página oficial de la Iglesia Christ The King. *Parsih Groups*. [En línea]. Consultado el 07 de marzo de 2023 en https://ctkla.org/parish-groups
[38] Página oficial de la Iglesia St Francis X Cabrini. *Grupos y Ministerios*. [En línea]. Consultado el 07 de marzo de 2023 en https://sfxcabrinichurch.org/apostolesenalianza
[39] Página oficial de St. Patrick Catholic Church. *Parish ministries, organizations, & programs Ministerios, organizaciones y programas*. [En línea]. Consultado el 07 de marzo de 2023 en http://www.stpatrickcatholicchurch.net/ministries--groups.html
[40] Página oficial de la Iglesia de la Inmaculada Concepción. *Lista de Ministerios*. [En línea]. Consultado el 07 de marzo de 2023 en https://ihmc-la.org/ministries

participación que tengan en los actos litúrgicos de sus recintos religiosos. En función de lo anterior, podrán tener una mayor o menor participación en la toma de decisiones, situación importante al momento de negociar fechas y espacios para sus reuniones y celebraciones. En este aspecto, dado los testimonios recabados en campo es posible afirmar que uno de los obstáculos encontrados para conformar las comunidades fue lograr la aceptación de los Ministerios más antiguos, quienes en un principio ofrecieron resistencia. Como es de esperarse, la posición de las congregaciones en honor al Cristo Negro será diferente en cada Iglesia, puesto que en algunas como las Iglesia de Santa Cecilia y San José ocuparán un rol protagónico, en otras ocuparán un rol secundario, como pudo observarse en la Parroquia de San Rafael en Los Ángeles. Asimismo, hay indicios de cambios de posición a lo largo del tiempo, tanto de comunidades que pierden poder como en la Placita Olvera, como de algunas que lo van ganando como en el caso de la comunidad de la Iglesia del Espíritu Santo (Figura 4.14) y Nuestra Señora del Valle (Trabajo de campo, 2022).

Los núcleos principales de cada congregación generalmente tienen un tamaño reducido, entre 10 y 20 personas/familias, tal como fue observado en las iglesias de la Placita Olvera, Santa Cecilia y San José. La organización de estas fraternidades suele estar regida por un modelo de mesa directiva donde se asignan cargos honorarios a sus miembros. El esquema más simple normalmente cuenta con un presidente, algunos secretarios y una persona que se encarga de la tesorería, tal como se evidenció en la Figura 4.9 con la Iglesia de San José o como se indica en la Figura 4.15.

Los miembros de la mesa directiva tienen la responsabilidad de cumplir los objetivos establecidos en las reuniones y de acatar el reglamento acordado por el grupo. Esto implica desempeñar tareas tanto dentro como fuera del ámbito organizacional, así como colaborar con otros ministerios y congregaciones para lograr los propósitos específicos de la Iglesia. En casos donde no existe una congregación del Señor de Esquipulas suene existir un Ministerio que aglutine creencias en torno a una denominación tal y como ocurre con el Ministerio Hispano de la parroquia de St Matthew. Fundada en 1990 cuando se celebró la primera misa en español, la Iglesia reúne a devotos católicos de distintas regiones de México y Centroamérica, quienes se reúnen y se organizan para celebrar las fiestas patronales representativas de sus lugares de origen: Nuestra Señora de Guadalupe, el Señor de

Esquipulas, el Divino Salvador del Mundo, la Inmaculada Concepción, entre otras (St. Matthew Catholic Church, s/f).

Figura 4.14. Comunidad de la Iglesia del Espiritu Santo.



Fuente: La Voz del Inmigrante, 2023a.

Figura 4.15. Fraternidad del Cristo Mojado de la Iglesia de Santa Cecilia.



Fuente: Fraternidad de Esquipulas de la Iglesia de Santa Cecilia, 2003.

Como señala Rivera-Sánchez (2007), a través del desarrollo de prácticas religiosas colectivas y formas de organización los devotos han delineado esferas públicas en su experiencia migratoria, lo que ha permitido que su influencia se extienda más allá del ámbito religioso y alcance el ámbito público-político. Los migrantes han desarrollado habilidades cívicas y otras formas de participación en actividades socioculturales lo que ha posibilitado su actuación en el espacio público transnacional, impactando en la sociedad de acogida como en su lugar de origen.

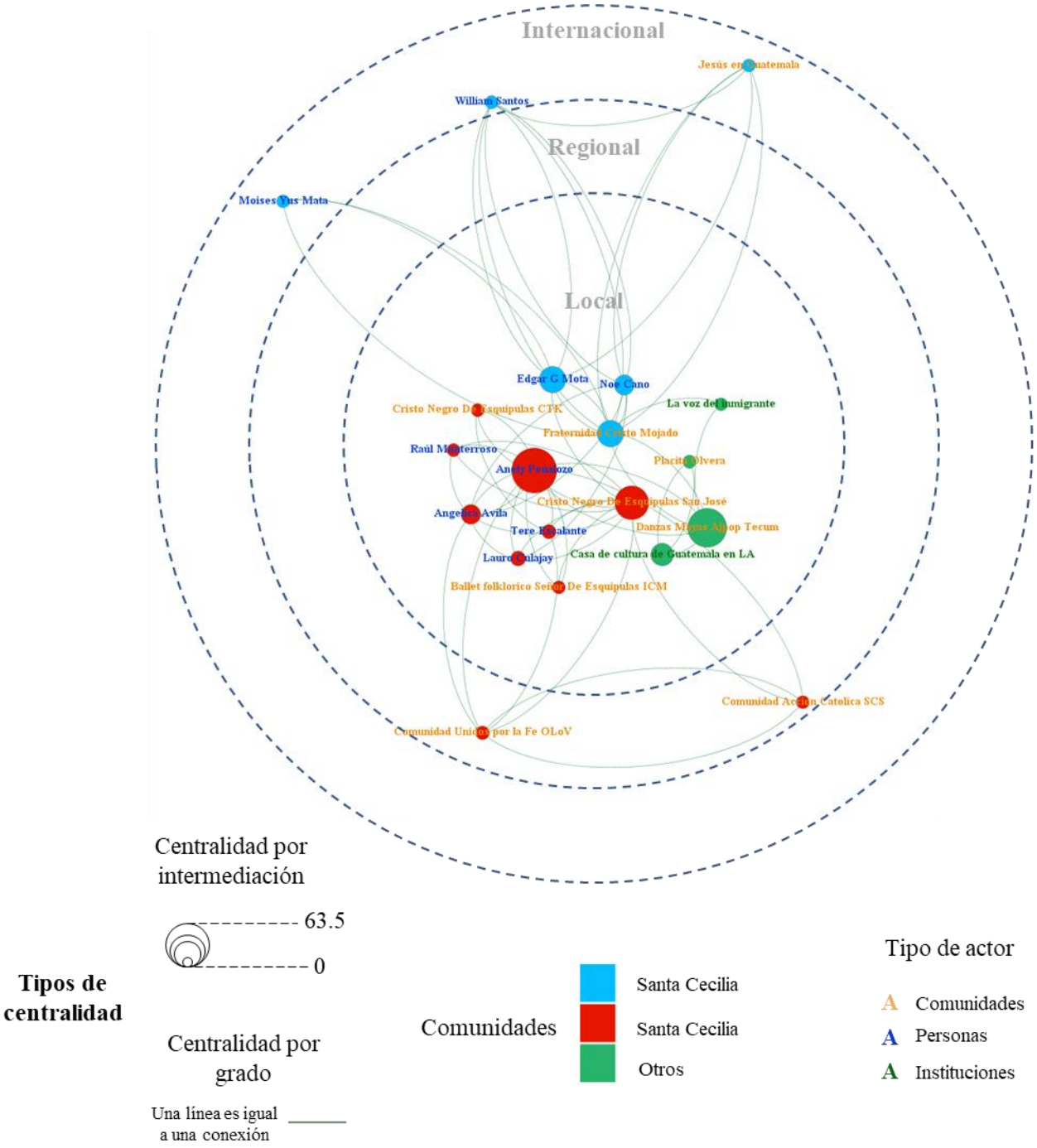
La autora señala que la forma de organización congregacional ha permitido cohesionar a los devotos, pero también ha brindado una mayor autonomía a sus miembros, otorgándoles la posibilidad de tomar decisiones tanto en cuestiones religiosas como en asuntos civiles que les afecten directamente. Tal como índica Mazariegos (2020), esta forma de organizarse favorece el surgimiento de diferentes formas de participación voluntaria y liderazgo que se legitiman a raíz de distintas causas que van más allá de la posición jerárquica que ocupan dentro de las fraternidades. En el caso de las congregaciones del Señor de Esquipulas, el surgimiento de las comunidades ha permitido a algunas personas y colectivos tomar un rol importante a nivel local e inter-local. En primera instancia, los grupos se han enriquecido a nivel individual con los liderazgos que se van conformando a través de los procesos de

consolidación de las Fraternidades y Hermandades, a veces involuntario como se señaló en el apartado anterior con el caso de la Fraternidad de San José (entrevista a Carlos y Vivian Álvarez, 13 de julio de 2022). Sin embargo, este liderazgo se legitima entre la comunidad a través del carácter y compromiso que los dirigentes tienen para con los proyectos de fe y no solo con el nombramiento otorgado mediante estatutos establecidos por las comunidades.

Con relación a esto último, se documentaron algunos casos de confrontaciones surgidas a raíz de la elección de ciertos liderazgos que minaron la cohesión y la participación de algunas congregaciones como en la Placita Olvera. En párrafos anteriores se señaló que la Hermandad de la Iglesia había perdido poder de participación y convocatoria en la parroquia donde se ancló debido a distintos factores. Uno de ellos surge a raíz de la elección de la mesa directiva durante el periodo comprendido de finales de la década de 2000 y mediados de 2010 de quienes hay una sensación generalizada de inconformidad, especialmente de la presidenta de ese entonces quien, en palabras de algunos miembros, "…hizo mucho daño a la Hermandad" (entrevista a Yanira Romero, 3 de julio de 2022). Los liderazgos emergentes se derivan de la legitimación proporcionada a los creyentes que trabajan para promover la devoción al Cristo de Esquipulas por parte de la comunidad. Estos liderazgos son asignados a personas que no tienen un cargo oficial dentro de las Fraternidades, pero son reconocidos por la comunidad debido a la experiencia, carácter y habilidades con las que cuentan. Estas personas se sitúan dentro de quienes toman decisiones dentro y fuera de las Fraternidades, y también en otras áreas de la parroquia, incluso, en relaciones con otras congregaciones.

Además de las personas que se relacionan directamente con las congregaciones, se han identificado otros actores que contribuyen a la consolidación y promoción de la devoción a Cristo de Esquipulas en California. Estos actores son instituciones como *La Casa de la Cultura Guatemalteca en Los Ángeles*, escultores como Mario Moisés Yus Mata y Carlos Marroquín, y medios de comunicación tales como televisoras locales como *Univisión* y *Telemundo*, medios periodísticos como *La voz del Inmigrante* y medios especializados en la transmisión de la fe como *Jesús en Guatemala*. Estos actores no ocupan un lugar de poder fijo en las comunidades, pero son importantes por su capacidad para ayudar a los miembros de éstas en la promoción de la devoción. En su conjunto, las personas e instituciones han tejido una red que interconecta en mayor o menor grado a las comunidades (Figura 4.16).

Figura 4.16. Red de colaboración de la devoción al Señor de Esquipulas en Los Ángeles, California.



Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2022; y análisis de redes en Facebook de los actores involucrados, 2023.

La red se elaboró a partir de cálculos de centralidad por grado e intermediación[41] (Anexo III) de distintos actores involucrados en la consolidación y difusión de la fe al Señor de Esquipulas en la Ciudad de Los Ángeles. El gremio al que pertenecen los actores se identifica por el color de las letras en su nombre, donde se destacan tres tipos principales: comunidades, personas e instituciones.

En otro estrato, a partir de cálculos de agrupamiento[42] de los actores detectados, se identifican tres principales *clústeres* o comunidades en la Ciudad de Los Ángeles que trabajan para promover la fe y tienden a tener mayor capacidad para trabajar entre si debido a su capacidad de interconexión: las dos primeras, Santa Cecilia (en color azul) y San José (en color rojo) se configuraron en torno a algunos miembros de las comunidades ancladas en las parroquias del nombre homónimo, especialmente los miembros fundadores. El tercer clúster, por su parte, se configuró a partir de la detección de vínculos entre actores que no pertenecen a las dos primeras.

Los actores se agruparon en una figura compuesta por tres círculos concéntricos que representan las escalas donde estos residen o tienen injerencia, las cuales son: local, referida a las distintas parroquias dispersas en la ciudad de Los Ángeles; regional, asociada a comunidades localizadas en los alrededores de la ciudad de Los Ángeles; e internacional, específicamente los vínculos y actores que provienen desde Guatemala.

En la red es posible divisar una concentración de actores cuya esfera de acción yace en un ámbito local, ya sea en sus parroquias de anclaje o en la ciudad de Los Ángeles apoyando a otras congregaciones. Esta situación cambia al aumentar la distancia, ya que la frecuencia y cantidad de relaciones a nivel regional e internacional disminuye drásticamente. En este ejercicio se muestran solamente dos comunidades que interactúan en un nivel regional, las cuales están vinculadas al clúster de la comunidad Iglesia de San José: la comunidad de Catalina de Siena y la de Nuestra Señora del Valle. Por su parte, los actores que se localizan

[41] Son cálculos que muestran la importancia de los actores tomando en consideración su posición dentro de la estructura de la red y ciertas características definidas por las conexiones que salen o parten desde cada uno de ellos. La centralidad de la red por grado indica el número de conexiones existentes por cada nodo. Por su parte, la centralidad por intermediación mide el número de rutas más cortas que atraviesa un autor para conectarse con otros autores y localiza a los nodos que son estratégicos para la interconexión con otros nodos en la red (Urbizagástegui y Restrepo, 2018; Neger y Rosas, 2022).

a nivel internacional tienden a desempeñar un rol especializado para los fines de las comunidades establecidas en un plano local, ya que se pueden identificar tanto escultores de imágenes religiosas como medios de comunicación, importantes para el anclaje y difusión de la devoción.

En cuanto a la importancia de los actores, el cálculo de intermediación por grado señalado por el número de interconexiones en color verde que se asocian a cada nodo muestra que, dentro de la red, hay algunos nombres que se destacan por su trabajo colaborativo. La más importante en este rubro es Anely Peñalozo con una centralidad por grado de 16, quien tiene un anclaje significativo con la Iglesia de San José. De acuerdo con los datos recabados, ella forma parte de la segunda generación de la mesa directiva de la Fraternidad del Cristo de Esquipulas de la Iglesia de San José en Hawthorne, destacándose por su liderazgo, su labor en apoyo y comunicación de otras Fraternidades y congregaciones en honor al Cristo Negro y por las actividades que realiza en pro de la cultura guatemalteca en California, siendo incluso galardonada con algunos reconocimientos (Representativa De La Cultura Maya Guatemalteca, Los Angeles, California, 2023).

En la figura es posible visualizar las relaciones que ella establece con los actores del clúster asociado a la Fraternidad de San José en las escalas local y regional. Entre ellos se destaca el vínculo con Angelica Ávila, Tere Escalante, Lauro Culajay y otros miembros de la mesa directiva de la Fraternidad; un ballet folclórico y la comunidad Unidos Por la Fe de Nuestra Señora del Valle, una organización que surge a raíz de la colaboración con San José.

En el clúster 2 el actor que posee la mayor cantidad de conexiones es Edgar Mota, quien es vicepresidente de la Fraternidad del Cristo Mojado de la Iglesia de Santa Cecilia. Las relaciones en este clúster son significativas puesto que, a diferencia de San José, la escala de los vínculos traspasa el ámbito nacional teniendo tanto Edgar como la Fraternidad vínculos con William Santos y Jesús en Guatemala, quienes son parte de los medios de comunicación de la fe católica en aquel país; y con Moíses Yus, el escultor de la imagen.

En el tercer clúster, el actor más significativo es el grupo de Danzas Mayas Ajpop Tecum, quienes se encargan de difundir las tradiciones indígenas en California a través de la danza. Aunque su nivel de centralidad por grado es reducido en comparación con los actores y clúster anteriores, el grupo tiene una movilidad mayor debido a que han participado en

Iglesias donde existen congregaciones conformadas en torno al Señor de Esquipulas, por lo que sostiene un vínculo con las Fraternidades de San José y Santa Cecilia.

La importancia de este último grupo se destaca mediante el cálculo de centralidad por intermediación. En este sentido, nuevamente Anely Peñalozo se destaca como la persona clave al momento de interconectarse con las comunidades en honor al Cristo de Esquipulas con una centralidad de 63.5 debido a la posición que ocupa entre los actores con mayor cantidad de interconexiones en la red. Le sigue el grupo de Danzas Mayas Ajpom Tecum con una centralidad de 51.7 que se asocia a lo explicado en el párrafo anterior. Otros cálculos de centralidad como el de cercanía arrojan posiciones similares a las ya señaladas.

La red es ilustrativa y conlleva una reflexión en torno a la forma en que se organizan las congregaciones y el rol estratégico que asumen ciertos actores en torno al proceso de difusión y comunicación de la devoción puesto que los cálculos reflejan incluso el nivel de participación y compromiso de ciertos actores por establecer relaciones que beneficien a sus comunidades y a la expansión de la fe.

No obstante, es necesario también tomar con cautela algunos datos, sobre todo con el nivel de participación que tienen algunos actores en esta representación, la cual es perfectible y muestra un reduccionismo de la realidad ya que no refleja la totalidad de actores ni otros atributos como su nivel socioeconómico o su papel en la opinión pública a gran escala, lo que en definitiva es un punto que conviene considerar para dimensionar su grado de participación e influencia. Asimismo, conviene recordar que es un modelo solo toma algunos actores identificados mediante el trabajo de campo y los datos de redes sociales que pudieron constatarse, por lo que al ampliar la información es factible que cambien los datos, de reafirmen algunos hechos o se posicionen otros actores.

II. Organización temporal.

En el primer capítulo de esta investigación se examinaron distintas concepciones respecto a la espacialidad y la espacialización de la religiosidad producidas a partir del encuentro de las personas con una experiencia localizada dentro de un ámbito existencial espacial y temporal que es significativamente diferente al cotidiano: una experiencia ligada a lo sobrenatural,

sagrado o trascendente diferente de lo natural, profano y ordinario (Eliade, 1998; Dorra, 2009; García-Alandete, 2009).

En este sentido, la noción de lo sagrado evoca un factor de orden en el espacio, que conjunta distintos elementos significativos para las personas que le conectan con "lo otro". Gran parte de esta distinción está asociado con el tiempo sagrado (Rosendahl, 1992: 12) que, a diferencia del tiempo común, medido en horas, días y meses de manera secuencial, no sigue un patrón lineal y suele ser visto como algo más profundo e intangible asociado a los momentos y eventos significativos para determinada tradición.

Los tiempos sagrados miden la relación entre los humanos y lo divino/sagrado mediante repeticiones cíclicas que tiene lugar en periodos de tiempo breves (horas, días y semanas) o largos (estaciones, años, entre otros). Las formas en que esta relación con el tiempo se manifiesta varían mucho entre las distintas religiones: desde orar diariamente en determinadas horas del día hasta participar en ceremonias que acontecen solamente durante períodos específicos del año. El resultado de este binomio entre espacio y tiempo es la concepción de espacios e itinerarios sagrados que son significativos para la organización de las personas y el desarrollo de sus prácticas y rituales.

Una de las herramientas significativas en la religión católica como instrumento de medición del tiempo sagrado es el calendario litúrgico, el cual marca las fechas importantes para esta religión. En un sentido espacial, el calendario es un apoyo en la diferenciación de espacios sagrados sobre los profanos, ya que marcará distintos hitos para los católicos que articulará distintos niveles escalares. Ello incidirá en situaciones tales como la distinción que se hace de espacios sagrados a lo largo del tiempo, sobre todo en aquellos que alternan su rol profano-sagrado o que amplían su área de influencia y magnetismo espiritual de acuerdo con momentos específicos del año (Hlúsek, 2014). Lo anterior inevitablemente tendrá un efecto directo sobre el sistema religioso de las comunidades, ya que estas fluctuaciones pueden provocar un incremento o reducción de las interacciones en torno a estos lugares sagrados, contribuyendo o no en el mantenimiento, ampliación y diversificación de sus dinámicas.

En el caso de la devoción al Cristo de Esquipulas en California, a lo largo de esta investigación se ha hecho énfasis en la situación trasnacional de los devotos y los espacios e

itinerarios donde desarrollan sus actividades, los cuales están condicionados principalmente por los tiempos oficiales del país de origen y el país de destino.

No obstante, al tratarse de individuos devotos que llevan consigo una cosmovisión, códigos y símbolos que emplean para manifestar su fe individual y colectivamente, también han de considerar en la organización de sus actividades los tiempos marcados en el calendario litúrgico construido a partir de los tiempos entre los que se mueven en ambos lados de la frontera, distinguiendo con ello los días comunes de aquellos que representan acontecimientos especiales o ceremonias religiosas.

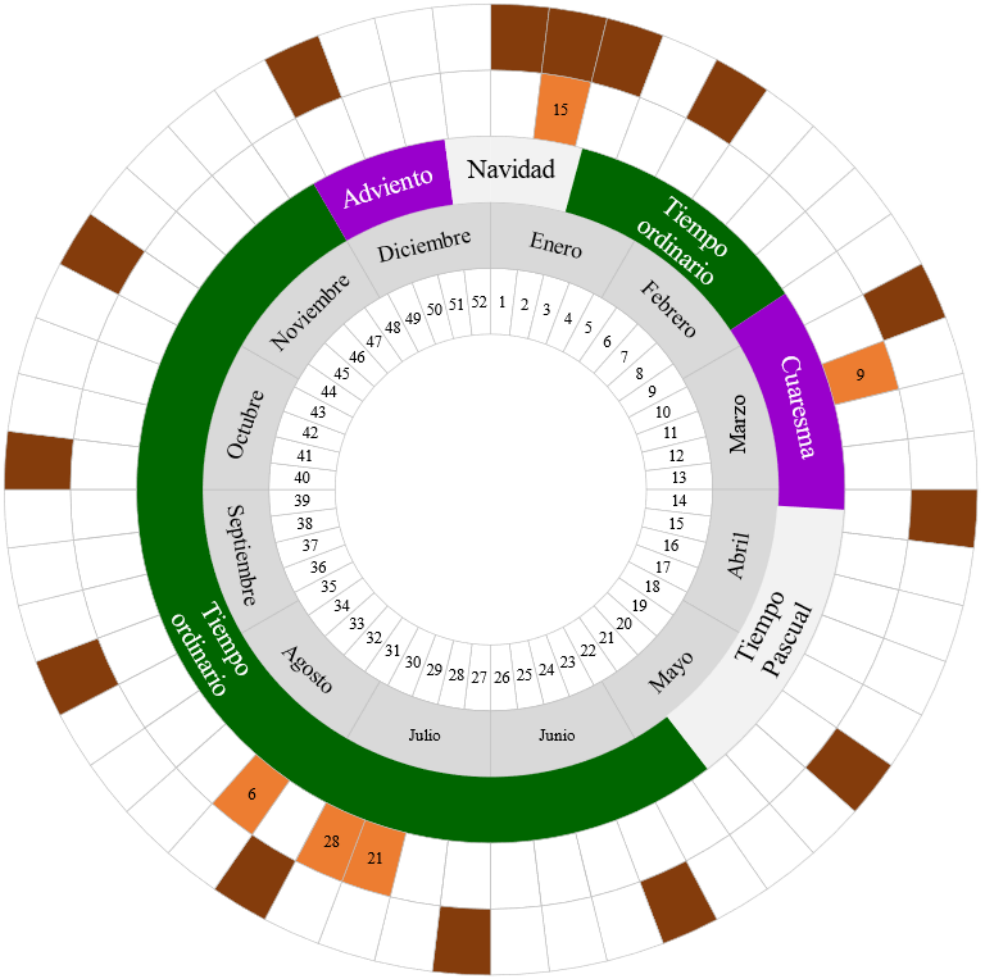
Para lograrlo, los devotos deben de respetar ciertos momentos de importancia espiritual comunes para el catolicismo y los momentos específicos de la devoción al Señor de Esquipulas, especialmente la fiesta patronal del 15 de enero. Sin embargo, como se explicó en el apartado anterior, al organizarse en fraternidades constituidas en torno a recintos religiosos construidos previo a su llegada, también deben de respetar las fechas del calendario litúrgico adaptado por la Arquidiócesis para el contexto estadounidense; así como los calendarios litúrgicos locales adaptados en sus parroquias de anclaje, que incluyen fechas importantes para las otras congregaciones que forman parte de su comunidad. Tomando en consideración lo anterior pueden organizarse para replicar, con los medios con los que cuentan, las festividades y desarrollar actividades

De este modo, los devotos y las congregaciones han desarrollado mecanismos para sortear estos problemas y moverse entre los distintos tiempos sagrados y comunes en los que se encuentran insertos, lo que se ilustra a través de la Figura 4.17. El diagrama construido a modo de un calendario litúrgico muestra mediante círculos concéntricos la unión entre el tiempo común y los tiempos considerados sagrados para la Iglesia Católica alrededor del mundo para el año 2023 en distintos niveles escalares: la escala internacional, reflejadas en los tres círculos internos; y regional y local, mostradas en los círculos externos.

En el primer círculo es posible observar una división de las semanas que tiene el calendario gregoriano desde el cual se rigen gran parte de los países occidentales y que usa oficialmente el catolicismo. Dicho circulo está rodeado por los meses del año en que están insertos, iniciando la semana 1 en el mes de enero y finalizando la semana 52 en diciembre. Ambos

círculos reflejan el calendario común para la sociedad, tanto el local en California como el de origen.

Figura 4.17. Calendario litúrgico de las festividades del Señor de Esquipulas en California.



Fuente: elaborado con base en Vallés, s/f y trabajo de campo, 2022.

El tercer circulo refleja los periodos del calendario litúrgico católico: Adviento, Navidad, Cuaresma y el Tiempo Pascual[43] así como sus respectivos tiempos ordinarios. Estas fechas varían de acuerdo con el año dado que están construidas con una versión ajustada del calendario juliano, los cuales toman en cuenta los movimientos de la luna para determinar cuando comienza y termina la Cuaresma y la Pascua (Vallés, s/f; USCCB, 2023)[44].

Los colores fueron asignados en función del significado que se le atribuye: los colores verdes en el Tiempo Ordinario señalan esperanza, el color morado usado en el Adviento, Cuaresma y Semana Santa significan luto y penitencia, mientras que el color blanco asociado a la Navidad y a la Pascua se asocia con la alegría y la pureza. Este tercer círculo marca el umbral entre el tiempo común y el tiempo sagrado para los católicos y los devotos al Señor de Esquipulas dado que marcan los momentos de trascendencia de esta religión.

El cuarto disco muestra un nivel escalar de acción en el que es posible visualizar las romerías y celebraciones significativas de la devoción al Cristo Negro de Esquipulas, las cuales se reflejan en color naranja:

- Fiesta patronal – 15 de enero
- Conmemoración de la llegada de la imagen a Esquipulas – 9 de marzo
- Feria patronal a Santiago – 21 al 28 de julio
- Divino Salvador del Mundo – 6 de agosto

Este nivel del círculo muestra las festividades más importantes de la devoción al Cristo de Esquipulas de manera general y no solo las que se desarrollan en la localidad o la Basílica homónimas, las cuales poseen otras festividades importantes pero que no necesariamente

[43] El Adviento comienza cuatro domingos antes de la Navidad y se centra en prepararse espiritualmente para el nacimiento de Jesucristo.
La Navidad abarca desde la Vigilia Navideña hasta el 6 de enero (la Epifanía). Esta fiesta celebra el nacimiento de Cristo.
La Cuaresma es un período de 40 días previo a la Semana Santa y simboliza el ayuno de Jesús en el desierto antes de su predicación pública. Se usa para reflexionar sobre las acciones pasadas y pedir perdón por ellas.
4. La Pascua comienza con la Semana Santa y termina con Pentecostés 50 días después. En esta época se recuerda todos los acontecimientos importantes relacionados con la crucifixión y resurrección de Jesús (Vallés, s/f).

[44] La representación es ilustrativa más no es exacta debido a otras características propias del calendario litúrgico católico que pueden consultarse en USCCB (2023: 5-7). Disponible en https://www.usccb.org/resources/2023cal.pdf

tienen como motivo al Señor de Esquipulas, sino algún otro Santo Patrono o la conmemoración de un evento importante.

El último círculo muestra la escala más local, en el que se circunscriben las fechas asociadas al Cristo de Esquipulas más significativas para los devotos que viven en Estados Unidos, ya que representa la adaptación que hacen las comunidades para respetar las romerías significativas para todos los devotos, pero también aquellas que son significativas casi exclusivamente para ellas por razones específicas. Esta esfera es diferente para las comunidades en Guatemala y otros países de Centroamérica ya que ellas tienden a incorporar otras festividades y a regirse principalmente por lo señalado en el penúltimo circulo dado que es más plausible que se movilicen hacia Esquipulas. Sin embargo, para los devotos para quienes la distancia y otras circunstancias hace poco fácil seguir este itinerario, se emplea el último modelo, que refleja patrones específicos de las comunidades devotas que se localizan tanto en California como en el resto de Estados Unidos (Trabajo de campo, 2022).

El calendario litúrgico adaptado establece una serie de fechas específicas reservadas para las ceremonias relacionadas con el Cristo de Esquipulas en Estados Unidos. Como se pudo constatar en el trabajo de campo y en la exploración hecha en comunidades devotas, la fecha más importante para los devotos es el 15 de enero, por lo que la mayor parte de los esfuerzos están planeados en torno a esa fecha. Esta fecha puede caer aleatoriamente cualquier día de la semana de acuerdo con el año, lo que no es un problema para los guatemaltecos y otros devotos de países centroamericanos quienes tradicionalmente están acostumbrados a una flexibilización entre las actividades del tiempo sagrado por sobre el tiempo común. Sin embargo, para los devotos en Estados Unidos esta flexibilización no existe y deben de responder primero al calendario oficial que no reconoce un cambio de dinámica por eventos religiosos, aún a pesar de que en el calendario litúrgico estadounidense se reconoce la fiesta patronal del Cristo Negro de Esquipulas al igual que la de otros santos patronos de los países hispanohablantes pertenecientes a la comunidad católica en Estados Unidos[45] (Cuadro 4.1) (USCCB, 2023: 51).

[45] "Aunque no están inscritas en el Calendario propio para las diócesis de los Estados Unidos de América, las siguientes fiestas patronales [Cuadro 4.2] aparecen en el apéndice I del Misal Romano, Tercera Edición para los Estados Unidos (2018). Respetando las normas litúrgicas, pueden ser celebradas por razones pastorales siempre que estén permitidas las Misas votivas" (USCCB, 2023: 51).

Cuadro 4.1. Fiestas patronales reconocidas por la Diócesis de los Estados Unidos.

Mes	Día	Festividad	País de origen
Enero	15	Santo Cristo de Esquipulas	Guatemala
	21	Bienaventurada Virgen María de Altagracia	República Dominicana
Febrero	3	Bienaventurada Virgen María de Suyapa	Honduras
Mayo	8	Bienaventurada Virgen María de Luján	Argentina
Julio	9	Bienaventurada Virgen María del Rosario de Chiquinquirá	Colombia
	16	Bienaventurada Virgen María del Carmen	Chile
Agosto	2	Bienaventurada Virgen María de los Ángeles	Costa Rica
	5	Bienaventurada Virgen María de Copacabana	Bolivia
	6	El Salvador del Mundo	El Salvador
	15	Asunción de la Bienaventurada Virgen María	Paraguay
Septiembre	8	Bienaventurada Virgen María de la Caridad del Cobre	Cuba
	9	Santa María la Antigua	Panamá
	11	Bienaventurada Virgen María de Coromoto	Venezuela
Octubre	12	Bienaventurada Virgen María del Pilar	España
	28	El Señor de los Milagros	Perú
Noviembre	8	Bienaventurada Virgen María de los Treinta y Tres Orientales	Uruguay
	19	Santa María, Madre de la Divina Providencia	Puerto Rico
	21	Bienaventurada Virgen María de la Presentación del Quinche	Ecuador
Diciembre	8	Purísima Concepción de María	Nicaragua
	12	Bienaventurada Virgen María de Guadalupe	México

Fuente: elaborado con base en USCCB, 2023.

Por esta causa, para la comunidad devota en Estados Unidos es poco fácil que celebren la romería exactamente el día 15, por lo que acomodan las actividades para hacerlo el fin de semana más cercano a esa fecha, un domingo antes o un domingo después. En este periodo hay una distinción notable del tiempo sagrado ya que, aunque el 15 no sea en un día apropiado para el desarrollo de algunas actividades, los devotos tratan de mantener en la medida de lo posible la novena al Señor de Esquipulas, una oración o devoción para honrar al Cristo de Esquipulas que se realiza durante nueves días consecutivos previos a la fiesta patronal del 15 de enero. Al finalizar dichas actividades tradicionalmente se acostumbra a llevan a cabo actividades como procesiones, misas solemnes u ofrendas votivas. Sin embargo, en Estados Unidos al no coincidir itinerarios, se suele realizar una misa solemne y al finalizar un evento

pequeño donde se reúnen los devotos para compartir alimentos y de ahí realizar sus actividades cotidianas.

Sin embargo, la fiesta patronal que va muy ligada a la novena es el momento en que los devotos y principalmente las congregaciones conjuntan esfuerzos para celebrar al Cristo mediante distintas acciones que se describirán en el siguiente apartado. Estos eventos generalmente incluyen procesiones, rituales religiosos, discursos motivacionales e incluso fiestas folclóricas donde se muestran distintos elementos de la cultura guatemalteca y centroamericana que variarán dependiendo de la comunidad y el lugar donde se organice la festividad (Figura 4.18).

Figura 4.18. Itinerarios festividades en honor al Cristo Negro, 2022.



Fuente: trabajo de campo, 2022.

Las congregaciones y ministerios tienen un papel importante en la definición de estas fechas significativas y el itinerario que se ha de seguir. Por lo general, cada grupo planifica con antelación las actividades que se realizarán, detectan las necesidades logísticas y establecen el rol de los participantes. Con ello, fijan horarios durante los cuales el espacio sagrado experimenta distintas transformaciones a lo largo del día, ya que hay momentos muy concretos en los que el desarrollo de actividades que van más allá del espacio parroquial e incluye parte del espacio público circundante y algunos otros focos que se interconectan entre los devotos.

El itinerario está planteado para armonizar durante el día las actividades religiosas que incluyen el inicio de la procesión (cuando la imagen suele salir a las calles cargada por los devotos en un anda), la entrada la Iglesia y la misa en honor al Cristo Negro; como los actos complementarios como la vendimia, la música, las expresiones culturales y la fiesta al finalizar la misa. Durante las actividades de la fiesta patronal se distingue una división más particular del tiempo que mantiene a los devotos activos en diferentes roles desde el amanecer hasta bien entrada la noche.

Debido a esto, aunque no siempre hay coincidencia de fechas, la novena y la celebración adaptada de la fiesta patronal son los momentos más importantes en el calendario de los devotos al Señor de Esquipulas, aunque no son los únicos. Los devotos suelen buscar momentos específicos para reunirse y reafirmar con su tejido de comunidad y su posición en las Iglesias. Esta forma de organizarse suele hacerse en dos vías, de manera independiente a la Iglesia en algún lugar establecido por la congregación como una casa; o bien, a partir del vínculo con la Iglesia aprovechando algún espacio y algunos días para realizar actividades.

En ambos casos se manifiesta una necesidad de reunirse para dialogar, llegar a acuerdos y delegar actividades y responsabilidades. Los devotos suelen reunirse por lo general semanalmente como en los recintos de Santa Cecilia, San José y la Placita Olvera, aunque dependerá también de sus posibilidades. De acuerdo con su estructura y las relaciones con las Iglesias, pueden hacerlo en el hogar de algún mimbro (o alternar entre los distintos miembros de las congregaciones) o hacer uso de algún espacio de los recintos religiosos. A diferencia de otros momentos, estas reuniones tienen una finalidad más administrativa que religiosa.

No obstante, en el juego de relaciones con los distintos ministerios y con las parroquias promueve que las comunidades busquen hacerse visibles y participar en actividades específicas en honor al Señor de Esquipulas de manera cíclica más allá de lo que ocurre en la fiesta patronal. Por este motivo, es común observar que las Hermandades y Fraternidades lleguen a acuerdos y, al igual que otras comunidades, se les delegue el apoyo en la celebración de las liturgias en días específicos de las parroquias, lo cual suele ser generalmente una vez al mes, el tercer domingo como el caso de La Placita y San José, o el primer domingo como el caso de Santa Cecilia (Trabajo de campo, 2022). En algunos casos, la cohesión de las Fraternidades y su proactividad sale de la esfera eclesiástica, motivándoles a realizar actos cíclicos en honor al Cristo sin intervención de la Iglesia como en la Fraternidad de Santa Cecilia, que desarrolla noches de oración el primer viernes de cada mes que, incluso, son transmitidas vía internet (Figura 4.19).

Figura 4.19. Fraternidad de Santa Cecilia: anuncio sobre noche de oración, 2023.



Fuente: La Fraternidad de Esquipulas de Los Ángeles, Iglesia de Santa Cecilia, 2023.

Estas reuniones son fundamentales para las fraternidades creadas alrededor del Cristo de Esquipulas porque permiten a los miembros compartir su devoción, mantener viva la tradición y fortalecer sus lazos a la vez de reafirmar su posición en la Iglesia. Además, estas actividades les ayudan a conectar entre sí, crear un sentido de pertenencia e identidad colectiva y reforzar el compromiso hacia el culto al Cristo de Esquipulas.

Los calendarios litúrgicos junto con la organización en congregaciones y ministerios juegan un papel muy importante en la configuración espacial del culto al Cristo de Esquipulas en California. Estas estructuras permiten marcar momentos significativos en que los grupos devocionales pueden hacerse visibles e interactuar con otros miembros del culto para desarrollar sus actividades relacionadas con el Señor de Esquipulas, lo que también repercute en la distinción entre el espacio sagrado y profano. Durante los días festivos o cuando se celebra una ceremonia religiosa específica, las parroquias y los lugares de reunión adquieren características sagradas que lo distinguen del resto del tiempo. Los rituales como procesiones, ofrendas u oraciones que no se realizan en otros momentos y el espacio que ocupan los devotos para desarrollar actividades expanden el espacio sagrado e incrementan el magnetismo espiritual de la imagen, lo que también permite que los devotos tengan claramente definidas las normas sobre qué actividades deben realizarse dentro del espacio sagrado y cuáles fuera de él.

III. Apropiación espacial.

La espacialización de las prácticas religiosas y tradiciones de los devotos al Cristo de Esquipulas en California se puede entender como un proceso dinámico. Las distintas comunidades expresan su devoción siguiendo algunos principios básicos que son replicables, aunque también han de adaptarse a las circunstancias y necesidades que detecten en su entorno de proximidad.

Lo anterior es muestra de una interacción espacial que se construye a partir de las distintas formas en que los devotos interactúan con el culto a través del tiempo, ya sea participando activamente en ceremonias y tejiendo un sentido de pertenencia con el lugar o simplemente visitando iglesias donde están representadas sus creencias. En este apartado se hace énfasis

en el primer caso, asociado a los mecanismos que propician un arraigo con el espacio por parte de las comunidades, lo que ocurre debido a la apropiación de sitios a través de la manifestación de distintas prácticas rituales, culturales y simbólicas.

Esta apropiación del espacio se construye a partir de las distintas interacciones que las personas construyen con y a partir de los lugares que les permiten construir un vínculo con ellos, lo que posibilita el desarrollo de distintos flujos de atracción y difusión que comúnmente se asocian con los modelos clásicos de Interacción Espacial (Buzai, 2010).

Como se había dilucidado en los apartados anteriores, la devoción tiende a asociarse con ciertos lugares a partir de la catalización de esfuerzos por parte de los devotos, quienes conforman una comunidad sostenida por la fe que les brinda herramientas para forjar y rescatar vínculos con el lugar de origen. Los sitios por antonomasia para este fin han sido las Iglesias, espacios de interacción social que acogen, en el contexto californiano, a los devotos católicos procedentes de distintas regiones del mundo, principalmente de origen México-Centroamericano.

Rivera-Sánchez (2007: 258) rescata el rol de los recintos católicos "…como espacios para el reconocimiento social y el establecimiento de nexos de solidaridad comunitaria" que, en el contexto trasnacional, se han convertido en un sitio donde los modelos globales de organización social y las respuestas locales de los individuos se encuentran para generar nuevas combinaciones de creencias y prácticas religiosas, lenguajes rituales alternativos, así como procesos de reinterpretación y resignificación de sus contenidos particulares.

A diferencia de lo que ocurre en Latinoamérica donde estos recintos católicos son el centro de la vida pública en torno a los cuales se organiza el espacio de los pueblos de origen, por lo que ocupan un lugar central no solo en términos geográficos sino simbólicos, en Estados Unidos la organización espacial es un tanto diferente y la centralidad se configura principalmente a partir del rescate de su posición simbólica como lugar de socialización y de oración.

Estos espacios donde se manifiesta el vínculo con lo sagrado permiten a los devotos reconocerse, comunicarse, interactuar, apoyarse y colaborar en distintos aspectos de la vida, especialmente a partir de rasgos comunes como la fe y el origen geográfico. Aunque son, por

tanto, lugares esenciales para el desarrollo de las prácticas colectivas, no son los únicos donde las comunidades y personas suelen espacializar actividades, tal como puede observarse con aquellas que son organizadas en honor al Señor de Esquipulas.

Como señala García-Alandate (2009: 118), la realidad esta escindida en dos mundos: el sobrenatural, sagrado y trascendente; y el de lo natural, profano y ordinario. Por esta causa, además de transitar por el espacio sagrado como medio para manifestar la fe, la devoción también involucra ciertos momentos, acciones y actividades asociadas a lo profano que son significativas en la identidad colectiva de los fieles y que también tienen una connotación espacial. De este modo, se bosqueja una división en los que se reconocen momentos, lugares, objetos y rituales sacrales que mantienen un evidente vínculo con lo trascendente o divino; y momentos, lugares, objetos y rituales profanos, en los que no se manifiesta lo sagrado, no le son propios, pero le son complementarios.

El primer elemento que contribuye a delimitar este espacio de acción donde se movilizan las comunidades suele ser la imagen, el símbolo de identidad que les suele hermanar y con el cual construyen el arraigo y el puente con su lugar de origen. Como se había señalado en los capítulos 1 y 3, el símbolo es el puente que permite a los devotos resignificar el espacio físico a partir de sus imaginarios y las experiencias que desarrollan con éste, dado que las personas suelen apoyarse en algo conocido en el plano material para expresar lo espiritual y lo emocional (Vecilla, 1982; Hirai, 2012).

De este modo, llevar una imagen de los santos patronos suele ser el primer objetivo que se fijan las comunidades para reafirmar su sentido de comunidad y pertenencia en un recinto religioso. A lo largo del subcapítulo 4.2 se evidenció la importancia de la imagen del Cristo de Esquipulas para las distintas comunidades y los esfuerzos que realizaron para llevarla a las parroquias. La imagen está cargada de distintos significados que vinculan a las congregaciones con el lugar de origen y les brinda un faro de acciones en el lugar de acogida, por lo que buscan la forma de posicionarla en algún lugar dentro del edificio parroquial fácilmente identificable.

En campo se pudo constatar que las imágenes además de fungir como anclaje también pueden tener una movilidad que promueve la difusión y el acercamiento con los devotos más allá del espacio parroquial, esto último se profundizará más adelante. En el primer caso, la imagen

es llevada a los recintos con una carga simbólica que se enriquece con la propia experiencia particular de las comunidades y el trabajo realizado por estas en la materialización de sus proyectos de fe: su origen, sus fricciones y resistencias, la colecta de fondos, las relaciones que tejieron en el camino, el apoyo de terceros, los milagros y hierofanías, entre otras (trabajo de campo, julio de 2022).

Lo anterior coadyuba a generar ese sentido de pertenencia entre la comunidad, el lugar y la imagen, que se ancla o fija en un espacio sagrado ya existente, donde convive con otras formas de entender y experimentar la conexión con lo trascendente que está supeditado a las jerarquías sociales y eclesiásticas. Por esta causa, en una primera instancia las imágenes del Cristo de Esquipulas suelen ser colocadas de forma complementaria a las imágenes principales a las cuales están advocadas las parroquias, que ocupan una posición central al frente, en el altar de estos recintos. Además de ello, su posición está condicionada otros factores como el nivel de participación de los miembros de las comunidades en las actividades parroquiales, los espacios disponibles y los acuerdos generados entre congregaciones, quienes también hacen lo propio al llevar a los Santos Patronos y símbolos que les son simbólicos y reclamar un espacio en los recintos.

Por esta razón, las imágenes suelen posicionarse en algún otro espacio disponible en la Iglesia: en los laterales, cerca de la entrada, o alguna capilla u espacio localizable en el mismo edificio parroquial. Lo anterior explica por qué algunas congregaciones no tienen un lugar fijo y tengan que resguardar las imágenes del Cristo de Esquipulas en las bodegas u otros espacios que no estén disponibles al público frecuentemente.

Sin embargo, la sola presencia de la imagen ya imprime un sentido de pertenencia que deriva en la cohesión comunitaria en mayor o menor medida, lo que permite a la vez el desarrollo de distintas prácticas y que otras personas, devotas o no, puedan dirigirse a estos espacios para encontrarse al Cristo de Esquipulas y comunicarse con él.

Como se explicó en el apartado anterior, la forma en que se espacializan estas interacciones de las comunidades están condicionadas a factores de corte socio-organizativo y de corte temporal por lo que, aunque están ancladas simbólicamente a un sitio (el espacio donde es colocada la imagen para su veneración), tienen movilidad y son dinámicas en función de determinados contextos. Los calendarios litúrgicos y la organización de congregaciones y

ministerios son factores clave en la interacción espacial del culto al Cristo de Esquipulas. Estas estructuras institucionales marcan los momentos en que los grupos devocionales se hacen visibles, se apropian de ciertos espacios y desarrollan actividades.

Durante días específicos, hay un cambio en las dinámicas perceptible en menor o mayor grado. El lugar, ya de por si sagrado, cambia su orden y/o amplia su área de influencia debido a la presencia significativa de devotos y de objetos ritualizados relacionados con el culto al Cristo de Esquipulas, momentos en los que incluso llevan al Señor de Esquipulas desde su lugar de morada hacia el atrio para visibilizarlo ante la comunidad parroquial. Ello promueve la realización de actividades ceremoniales dirigidas por líderes religiosos locales, a la vez que hace visible en los alrededores ciertas prácticas y objetos que son, en cierta medida, complementarios a la identidad cultural de los devotos y atraen otro tipo de visitantes más casuales atraídos por la curiosidad o la nacionalidad. Esta separación entre lo sagrado y lo profano contribuye a respetar los valores culturales compartidos por todos los miembros de la fraternidad y a dimensionar su impacto espacial, volviendo a su orden cotidiano pasando estos momentos.

Para dimensionar estos cambios asociados a la visibilización de las comunidades y la devoción al Señor de Esquipulas en momentos específicos es necesario señalar dinámicas comunes halladas en distintas parroquias. Como se pudo notar en el subcapítulo 4.2, hay un número considerable de sitios en California donde se venera al Señor de Esquipulas distribuidos principalmente en las áreas metropolitanas de Los Ángeles y San Francisco, contabilizándose hasta el momento un total de 28 sitios (trabajo de campo, 2022).

Cada una de ellas ha tratado de llevar una imagen del Cristo Negro en la medida de sus posibilidades financieras y logísticas. Algunas son tallas en madera, réplicas en tamaño natural a su similar en Guatemala como las localizadas en las parroquias de Santa Cecilia, San José, La Placita Olvera, Santo Tomas o North Hollywood; algunas llevan crucifijos más pequeños como en las Iglesias de Santa Catalina de Siena, Corpus Christi en San Francisco y Holly Angels Church en Colma; e inclusive representaciones en lienzos como alguna vez trajeran las Fraternidades de San José y Canoga Park. En este último caso, las pinturas suelen ser marcadores del inicio de los proyectos de fe de las comunidades, el primer “gran esfuerzo”

por llevar al Señor de Esquipulas, quien acompaña a la comunidad en su objetivo final de llevar la imagen física, por ello suelen ser simbólicas del proceso.

Como se mencionó con anterioridad, las imágenes suelen ser posicionadas en algún lugar más o menos visible al interior de las parroquias y suelen estar ahí frecuentemente, fungiendo como faros para que la gente pueda encontrarse al Cristo Negro a lo largo del tiempo, tanto los propios miembros de las comunidades, como los visitantes casuales y devotos provenientes de distintas partes que encuentran al Cristo en dicho espacio en algún momento de su vida.

Esta espacialidad se reinterpreta durante momentos significativos establecidos en los calendarios litúrgicos generales y locales tal como se señaló en la Figura 4.17. En esta espacialidad pueden distinguirse en tres niveles, el primero de ellos ocurre durante las liturgias dominicales, en el cual se hace presente la comunidad parroquial en distintos horarios y en el que los devotos, además de ser partícipes de la misa, aprovechan para visitar al Cristo Negro y encomendarse a él. De forma complementaria, en los alrededores del recinto suelen colocarse algunos locales móviles que aprovechan estas reuniones para vender productos para algunos sectores específicos de la comunidad parroquial, por lo que no son del todo exclusivos del Cristo de Esquipulas. Entre estos productos se pueden encontrar algunos alimentos y artesanías propias de la cultura guatemalteca y centroamericana, así como artículos religiosos alusivos al Señor de Esquipulas.

El segundo nivel corresponde a la participación mensual de las comunidades donde ocupan un rol protagónico en la organización de alguna de las liturgias dominicales. A diferencia del primer nivel donde el horario es flexible y las interacciones sociales ocurren intermitentemente a lo largo del día, en ésta existe una evidente visibilización de la comunidad y los devotos al Señor de Esquipulas durante un horario especifico, por lo que se amplía el magnetismo espiritual de los devotos a la imagen. Una vez al mes, durante una hora (tiempo en el que se desarrolla la misa) y en función de la Fraternidad, al interior del recinto los devotos suelen aumentar su representación, aunque no siempre suelen ser la mayoría. Pero su participación implica un cambio en las dinámicas, los miembros de las congregaciones suelen ir vestidos con trajes típicos o de gala y participan en las lecturas, la colecta de aportaciones y son nombrados por parte de los presbíteros en distintos momentos.

Aunque breve, este momento implica un aumento en el alcance de las interacciones sociales y el alcance de las visitas al recinto por parte de los devotos. En un plano complementario, la ocasión implica un aumento en el consumo de productos relacionados con la cultura guatemalteca y artículos religiosos. De igual manera, en casos como la Iglesia de Santo Tomas y en la Inmaculada Concepción se pudo observar la organización de reuniones entre los miembros de la comunidad donde se brindan alimentos y hay música tradicional.

El tercer nivel es el más importante en términos de participación, visibilización y alcance de las interacciones, así como el que mayor impacto sobre el espacio refleja, tanto al interior como al exterior del recinto religioso, ampliándose su visibilidad por algunas cuadras. A nivel interno de los recintos religiosos ocurre el primer cambio, ya que la imagen del Señor de Esquipulas es trasladada desde el nicho donde es cobijado hacia el atrio, frente a las imágenes principales de las Iglesias, destacando su trascendencia durante esos días para la comunidad devota, tal como se puede observar en la Figura 4.20 durante la celebración de la fiesta patronal del 15 de enero de 2023, el cual se desarrolló coincidentemente en domingo.

La imagen suele ser colocada en un anda[46] de madera de dimensiones pequeñas en comparación con las que se adornan en los países de origen, donde éstas suelen ser de varios metros y pesar varios kilogramos ya que están diseñadas para la participación de miles de devotos, especialmente en Semana Santa (García, 2012; Hidalgo, 2013). En el anda se refleja otra espacialidad vinculada al imaginario de los devotos. En Guatemala las distintas cofradías (fraternidades, hermandades) suelen decorar el anda a partir de propuestas artísticas y ornamentales donde plasman alegorías a pasajes bíblicos del personaje que se carga a hombros de los devotos que remiten a un territorio particular localizado simbólicamente. Implícitamente las cofradías compiten entre sí para mostrar quien tiene las mejores propuestas artísticas y decorados, lo cual incita a que cada año se hagan representaciones diferentes que evocan pasajes y momentos distintos (Ortiz, 2022).

[46] El anda es un mueble rectangular elaborado con maderas resistentes como caoba o cedro donde se lleva una imagen religiosa en procesión a hombros de los devotos. El anda puede ser adornada con diferentes elementos sagrados y puede tener elementos decorativos como grabados y pinturas. Dado su simbolismo, existe un trabajo significativo para su elaboración que comienza recién terminadas las actividades de Semana Santa o la fiesta patronal en cuestión, por lo que hay ocasiones en que el tiempo de antelación con el que se realizan los trabajos es de hasta un año.

Figura 4.20. Cristo Negro de Esquipulas, Iglesia de la Inmaculada Concepción, 2023.



Fuente: Hernández, D. 2023.

En Estados Unidos esto se adapta al contexto en el que viven los devotos ya que, aunque en esencia se conserva el motivo de representación vinculado a un mensaje catequético, algunas fraternidades suelen plasmar también otro tipo de mensajes que remiten a contextos y territorios que han experimentado colectivamente: alegorías a la situación migrante, el vínculo con el terruño, incluso recientemente se aprovechó la ocasión para hacer alusión a la Pandemia COVID-2019 (trabajo de campo, 2022). Para ello suelen organizarse y establecer distintas relaciones en Estados Unidos y en Guatemala para obtener los suministros que han de usar para dicho propósito.

El anda es el medio mediante el cual el Cristo de Esquipulas expande su espacio sagrado hacia los alrededores del recinto religioso. Los devotos caminan con él a cuestas (la imagen

principal o una réplica de ésta) en un recorrido de algunas cuadras que tiene como punto de origen y destino el atrio de la Iglesia (Figura 4.21) cuyas principales características son:

Figura 4.21. Recorridos procesionales en localidades de California.



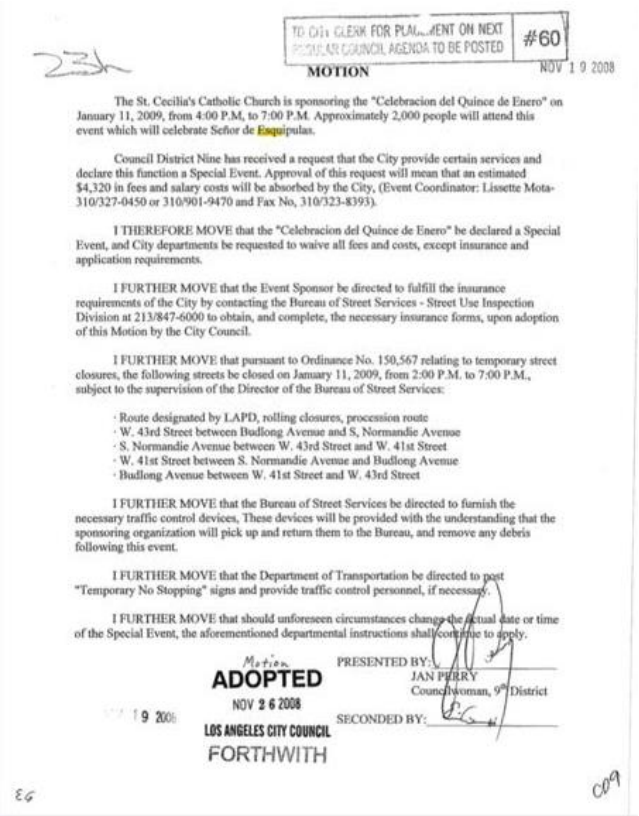
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2022.

- La participación activa e involucramiento emocional por parte de los participantes;
- El uso simbólico de objetos o imágenes (comúnmente un crucifijo del Cristo de Esquipulas);
- Un recorrido preestablecido;
- La realización de cantos y oraciones dirigidos hacia el Cristo Negro durante todo el trayecto acompañadas de marchas fúnebres;
- La presencia de ofrendas realizadas en nombre del Señor de Esquipulas; y

- Una celebración final cuando al llegar al destino y finalizar la misa.

Como puede observarse en la figura anterior, aunque existen algunas similitudes como la delimitación de un espacio sagrado (la Iglesia) y un espacio de socialización donde realizan las actividades festivas, la distancia y la cantidad de sitios visitados serán diferentes para cada romería y variará en función de factores estructurales, tales como las vialidades disponibles y los usos de suelo predominantes en los alrededores (comerciales o residenciales); y sociales, relacionados con la cantidad de devotos que carguen el anda, los sitios donde se coloquen altares, entre otros. Por esta razón, el recorrido debe ser planificado con anticipación, ya que es necesario que se soliciten permisos correspondientes ante las autoridades del condado o la ciudad, según sea el caso, para cerrar las vialidades, solicitar seguridad y disponer de algunos espacios aledaños a la Iglesia en el transcurso del día (Figura 4.22).

Figura 4.22. Solicitud para cerrar calles durante la fiesta patronal del Cristo Negro, Iglesia de Santa Cecilia, 2008.



TO CITY CLERK FOR PLACEMENT ON NEXT REGULAR COUNCIL AGENDA TO BE POSTED #60

MOTION

NOV 19 2008

The St. Cecilia's Catholic Church is sponsoring the "Celebracion del Quince de Enero" on January 11, 2009, from 4:00 P.M, to 7:00 P.M. Approximately 2,000 people will attend this event which will celebrate Señor de Esquipulas.

Council District Nine has received a request that the City provide certain services and declare this function a Special Event. Approval of this request will mean that an estimated $4,320 in fees and salary costs will be absorbed by the City, (Event Coordinator: Lissette Mota-310/327-0450 or 310/901-9470 and Fax No, 310/323-8393).

I THEREFORE MOVE that the "Celebracion del Quince de Enero" be declared a Special Event, and City departments be requested to waive all fees and costs, except insurance and application requirements.

I FURTHER MOVE that the Event Sponsor be directed to fulfill the insurance requirements of the City by contacting the Bureau of Street Services - Street Use Inspection Division at 213/847-6000 to obtain, and complete, the necessary insurance forms, upon adoption of this Motion by the City Council.

I FURTHER MOVE that pursuant to Ordinance No. 150,567 relating to temporary street closures, the following streets be closed on January 11, 2009, from 2:00 P.M. to 7:00 P.M., subject to the supervision of the Director of the Bureau of Street Services:

- Route designated by LAPD, rolling closures, procession route
- W. 43rd Street between Budlong Avenue and S, Normandie Avenue
- S. Normandie Avenue between W. 43rd Street and W. 41st Street
- W. 41st Street between S. Normandie Avenue and Budlong Avenue
- Budlong Avenue between W. 41st Street and W. 43rd Street

I FURTHER MOVE that the Bureau of Street Services be directed to furnish the necessary traffic control devices, These devices will be provided with the understanding that the sponsoring organization will pick up and return them to the Bureau, and remove any debris following this event.

I FURTHER MOVE that the Department of Transportation be directed to post "Temporary No Stopping" signs and provide traffic control personnel, if necessary.

I FURTHER MOVE that should unforeseen circumstances change the actual date or time of the Special Event, the aforementioned departmental instructions shall continue to apply.

Motion
ADOPTED
NOV 26 2008
LOS ANGELES CITY COUNCIL
FORTHWITH

PRESENTED BY: JAN PERRY, Councilwoman, 9th District

SECONDED BY:

EG

009

Fuente: trabajo de campo, 2022.

En la ruta se visitan distintos sitios, generalmente pequeños altares improvisados con la imagen del Señor de Esquipulas y otros detalles como fotografías y artículos religiosos en hogares localizados en los alrededores de la Iglesia, ampliando con ello el espacio sagrado del Cristo Negro. Al llegar a cada uno de ellos, se hace una pausa donde se hace oración y se pide por la familia visitada antes de reanudar el trayecto (Figura 4.22).

Figura 4.23. Celebración de la fiesta patronal del Cristo Negro, Iglesia de San José, Los Ángeles, 2023.



Fuente: Rodas, 2023.

El camino que sigue la procesión suele marcarse con alfombras de aserrín o tiza, situación común en Guatemala, las cuales evocan paisajes y otros elementos culturales distintivos. A lo largo del trayecto, además de la oración y la guía de la autoridad religiosa en cuestión, la procesión se musicaliza, en ocasiones con música en vivo, con marchas fúnebres (Martínez, 2017). Estas piezas musicales son representativas de la Semana Santa y otras romerías en Guatemala, por lo que han sido adaptadas para su representación en Estados Unidos.

Como debe de seguirse un itinerario y dar cabida a los devotos que deseen cargar el anda, las Fraternidades con antelación venden turnos, los cuales indican el momento en que los fieles

pueden llevar al Cristo en hombros. Cada turno se planifica de modo que la duración en que se lleva la imagen comprenda la distancia entre uno o dos altares. Durante el camino realizan actos de fe y rezan para honrarlo, reflejando a la vez distintas emociones que van desde la alegría a la melancolía.

Después de algunas horas, una vez que las procesiones han rodeado las inmediaciones de las parroquias donde se han anclado, con el anda a cuestas se inicia el proceso de entrada hacia el recinto religioso en donde ya se han aglomerado los devotos para ser partícipes de la misa principal en honor al Señor de Esquipulas. En el recorrido hacia el atrio se llevan a cabo distintos actos rituales que evidencian el sincretismo religioso con la cosmovisión indígena: las marchas fúnebres se combinan con música folclórica; se realizan danzas tradicionales, que en contexto de la ciudad de Los Ángeles (un grupo invitado por distintas Hermandades es el de Danzas Mayas Ajpop Tecum); algunas personas van ataviadas con trajes típicos guatemaltecos o de algunos pueblos originarios; algunos devotos caminan por debajo del anda mientras en el santuario se realizan distintos canticos en honor al Señor de Esquipulas; entre otros actos rituales. Uno de los ejemplos más representativos en los últimos tiempos puede notarse en la Iglesia de North Hollywood, en Los Ángeles (Figura 4.24).

Después de colocarse en el atrio, las liturgias se realizan evocando alternadamente situaciones vinculadas al Señor de Esquipulas y a la comunidad devota. Los miembros de las hermandades reafirman su posición en la celebración, distinguiéndose del resto de los devotos al situarse al frente de la Iglesia, participando activamente en las distintas encomiendas de la misa (lecturas, la comunión, la colecta de donaciones, entre otras) y su vestimenta, generalmente ataviados con trajes de gala.

Figura 4.24. Celebración de la fiesta patronal del Cristo Negro, North Hollywood, Los Ángeles, 2023.



Fuente: La Voz del Inmigrante, 2023a.

Cabe señalar que, a lo largo del día, pero especialmente después de la misa, los miembros de la comunidad ofrecen a los visitante alimentos y una oportunidad de descansar y socializar con otros devotos en los espacios acondicionados como los que señalaron en color verde en la Figura 4.21, los cuales son salas o patios de uso colectivo que forman parte de las instalaciones de las Iglesias y son apropiados por los fieles para celebrar distintas actividades (Figura 4.25).

Figura 4.25. Vendimia de la fiesta patronal, Iglesia de la Inmaculada Concepción, 2023.



Fuente: fotografía proporcionado por Denisse Hernández, 2023.

Durante el transcurso del día el espacio presentó distintas dinámicas evidenciando a la comunidad devota al Cristo de Esquipulas y las raíces centroamericanas del culto. El espacio sagrado se expandió articulando distintos sitios delimitados por la ruta procesional y generando flujo de personas, bienes materiales e información total o parcialmente vinculadas con la devoción. Después de la misa y la fiesta, el espacio poco a poco va retomando su cotidianeidad; el Cristo de Esquipulas regresa a su morada y la Iglesia prepara el advenimiento de las festividades de las comunidades que coexisten a su interior. Por su parte, la comunidad devota al Señor de Esquipulas toma un breve descanso para después empezar a planear las siguientes actividades de su congregación y la fiesta del siguiente año.

En otro nivel de espacialización, en primera instancia es necesario señalar que existen algunos espacios colectivos donde la devoción también se hace presente sin que exista la intervención de una comunidad organizada, siendo estas algunas ferias realizadas para exaltar

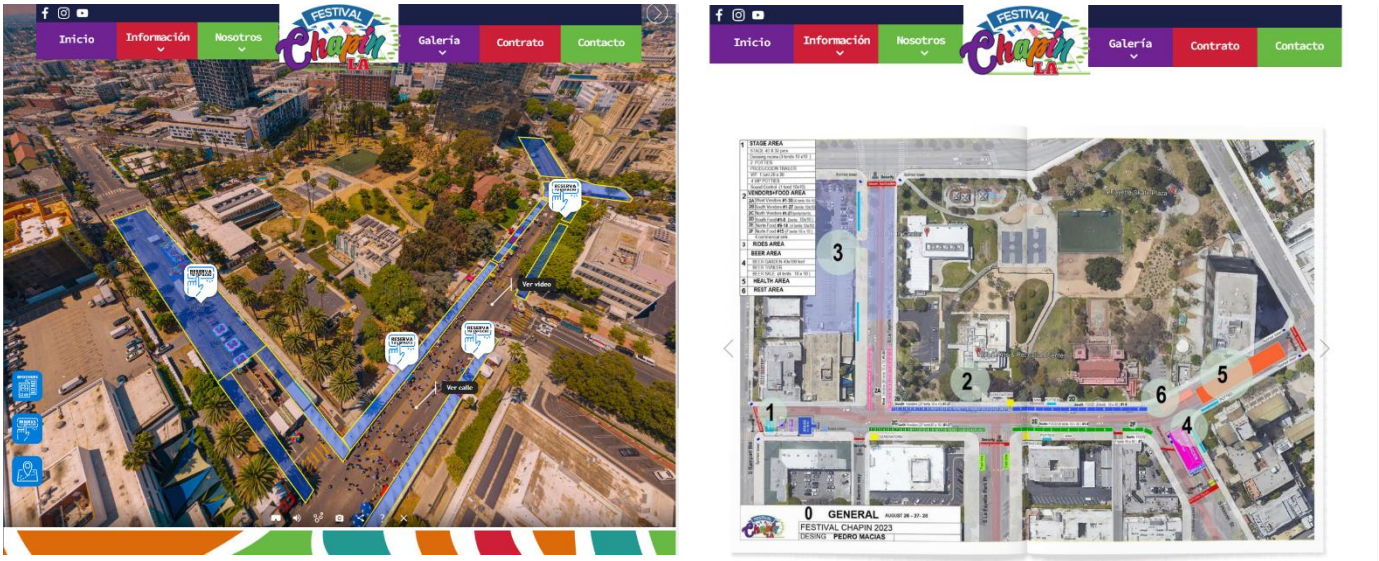
el orgullo guatemalteco y la cultura centroamericana como el “Festival Chapín” (Figura 4.26), que se realiza anualmente desde el año 2017 en las calles aledañas a Lafayette Park, a cuatro cuadras de McArthur Park en el distrito de Westlake (Festival Chapín, 2023). En estos casos, más que evidenciarse manifestaciones colectivas de la devoción, se hacen presentes algunos espacios donde se muestra la imagen del Señor de Esquipulas, sean estos artículos religiosos o stands donde se coloca una réplica de la imagen que es significativa para los devotos.

Por otra parte, la repetición cíclica de las actividades de las comunidades es de suma importancia tanto para el sostén de las Iglesias donde están ancladas como de los alrededores. En casos concretos como en la Iglesia de la Inmaculada Concepción y la Iglesia de Santa Cecilia se han documentado cambios a largo plazo en la estructura demográfica de los habitantes de los alrededores motivadas en parte por la presencia del Señor de Esquipulas (Cerón y Miraflores, 2019; Rosas, 2018).

Como se señalaba con anterioridad, durante la década de 1980 y 1990 el distrito de Westlake experimentó un cambio significativo en sus patrones demográficos, arropando a miles de ciudadanos de origen Centroamericano. Lo anterior repercutió en la apropiación de espacios como la Iglesia de la Inmaculada Concepción, situación que incentivo la llegada del Cristo de Esquipulas al recinto y la reafirmación de un tejido de pertenencia entre el lugar y los migrantes devotos. Con el transcurrir de los años, la población Centroamérica fue desplazada producto de la gentrificación[47], que dio paso a una reconfiguración espacial y sociodemográfica que privilegió a una población blanca de clase media-alta (Cerón y Montesflores, 2019). Sin embargo, el sitió aún es frecuentado por devotos quienes aún tienen en su imaginario el vínculo existente con el distrito, el cual aún preserva el distintivo de *Little Central America*.

[47] “[...] un proceso económico y social mediante el cual el capital privado (empresas de bienes raíces, desarrolladores) y los propietarios e inquilinos individuales invierten en vecindarios fiscalmente descuidados a través de la rehabilitación de viviendas, la conversión de lofts y la construcción de nuevas viviendas. A diferencia de la renovación urbana, la gentrificación es un proceso gradual que ocurre en un edificio o bloque a la vez, reconfigurando lentamente el panorama de consumo y residencia del vecindario al desplazar a los residentes pobres y de clase trabajadora que no pueden permitirse vivir en vecindarios 'revitalizados' con alquileres en aumento. impuestos a la propiedad y nuevos negocios para una clientela de alto nivel”.
Pérez, G. (2004). *The Near Northwest Side Story*. University of California Press.

Figura 4.26. Promocionales y organización del espacio del Festival Chapín, 2023.



Fuente: Festival Chapín, 2023.

En el caso inverso, al llegar la imagen del Señor de Esquipulas y crecer el reconocimiento de ésta entre los devotos, en los alrededores de Santa Cecilia se experimentó un cambio positivo en los patrones demográficos a favor de la población de origen Centroamericano, quienes a partir del 2003 comenzaron a adquirir las viviendas de los alrededores. El coste de la vivienda en California es considerable, especialmente en Los Ángeles, con una media entre 860,00 y 975,000 dólares (Flemming, 2022; Schiff, 2022), por lo que en algunos testimonios es común la gratitud que sienten devotos hacia el Señor de Esquipulas, a quien agradecen la oportunidad de tener salud y un trabajo que les haya permitido acceder a este beneficio (trabajo de campo, 2022).

Como se señalaba al inicio de este apartado, las relaciones con el espacio son percibidas como el conjunto de interacciones que dan sentido a la apropiación de lugares y la construcción de vínculos perdurables en el tiempo. Estas promueven el desarrollo de actividades y distintos intercambios entre lugares que ayudan a sostener el sentido de arraigo en los sitios de anclaje.

Los intercambios presentan naturalezas, recurrencia y niveles escalares diferentes, lo que refleja formas particulares de articular el espacio geográfico que dan cuenta de la magnitud

de las interacciones. Estos movimientos se asocian a tres categorías: desplazamiento de personas, bienes materiales e información y se tipifican en tres tipos de flujo: de atracción, donde los flujos son atraídos hacia un punto especifico; difusión, donde los flujos parten hacia otro u otros sitios; y coexistencia, que son movimientos sincrónicos entre espacios (Rosas, 2018).

A raíz de lo anterior, con base en lo señalado en la Figura 4.3 se explica de manera ilustrativa y no exhaustiva el alcance e implicaciones de los intercambios generados a partir de la veneración al Señor de Esquipulas en distintos sitios de California que, por sus características, articulan al menos tres niveles escalares de origen y destino de procesos: la local, concerniente a la ciudad y sus alrededores; regional-estatal y nacional-internacional (Estados Unidos y Guatemala). En su conjunto, las dos dimensiones permiten explicar los componentes que caracterizan el proceso de difusión de la devoción al Señor de Esquipulas en California.

Interacciones sobre el espacio

I. Flujo de personas

La devoción al Señor de Esquipulas presente en distintas Iglesias en California motiva el desplazamiento de personas hacia y desde los lugares de anclaje. De acuerdo con algunos registros como el de la Fraternidad de Santa Cecilia y San José, la mayor parte de las personas que se desplaza hacia los recintos varía en función de las fechas de importancia espiritual.

Los visitantes regulares, aquellos que son parte de las congregaciones o visitan asiduamente las parroquias para ver la imagen generalmente provienen de los distritos donde se localizan los recintos religiosos, aunque pueden desplazarse desde sitios más lejanos debido a la estructura misma de las ciudades que incentivan el uso del automóvil. En Los Ángeles, las parroquias suelen tener un área de estacionamiento proporcional al tamaño de sus instalaciones, tal como puede verse en los espacios en blanco de la Figura 4.21.

Los flujos más grandes y con mayor alcance hacia los recintos ocurre en los momentos significativos de las fraternidades, siendo especialmente la fiesta patronal donde alcanza su pico. De acuerdo con el lugar, la cantidad de visitantes suele variar de algunas decenas,

principalmente en las fraternidades más alejadas de los grandes centros urbanos como San Timothy y Colma; hasta cientos como en las parroquias de Corpus Cristi en San Francisco (Rojas, 2020) y San José en Los Ángeles a miles como en la Placita Olvera, la Inmaculada Concepción y la Iglesia de Santa Cecilia, esta última considerada como la que más personas congrega durante estas fechas (trabajo de campo, 2022).

Durante estas fechas, el alcance de las visitas suele crecer considerablemente, manteniendo un número significativo de devotos provenientes del condado correspondiente y sus alrededores, pero también atrayendo visitantes de lugares más lejanos al interior del Estado y, en algunos casos, de los Estados vecinos como Arizona y Nevada. En estos casos, el número de visitantes decae conforme incrementa la distancia, siendo también la mayor parte de estos visitantes, esporádicos.

A diferencia de lo que ocurre en Guatemala donde por razones simbólicas existe una tendencia clara por parte de los devotos provenientes del trifinio guatemalteco y el sur de México para visitar la Basílica de Esquipulas pese a la existencia de alternativas en los recintos advocados localizados en distintas parroquias de la región, la lejanía y otros factores humanos que dificultan el desplazamiento reduce esta posibilidad. Por consecuencia, la existencia de distintas parroquias ofrece distintas alternativas a los devotos para encontrarse con el Señor de Esquipulas.

La elección de estas parroquias por parte de los fieles requiere profundizar en los factores que les incitan o desincentivan de hacerlo. El trabajo de campo evidenció superficialmente algunas razones:

1) Cercanía: una de las razones más importantes tiene que ver con la proximidad de los recintos con respecto al domicilio de las personas devotas. Como se pudo ver en algunos casos, aunque las personas acudan recurrentemente hacia algún recinto, si existe la oportunidad de llevar alguna imagen hacia un lugar más próximo las personas suelen hacerlo. Ello representa un menor desplazamiento, pero también ofrece la oportunidad de involucrarse y participar activamente o con mayor frecuencia en los actos relativos a la devoción del Cristo, por lo que pueden desarrollar un sentido de pertenencia como el caso de la Iglesia de San José.

2) Administración y mesa directiva: la forma en que las congregaciones se organizan para llevar a cabo las festividades y la atención brindada hacia los fieles que no forman parte de ella incide en como perciben desde fuera estos últimos la devoción. Cuando la comunidad se esfuerza por acercar a las personas, escucharlos y hacerles partícipes de las actividades, los visitantes notan la importancia dada al Cristo y suelen generar empatía, por lo que las visitas se vuelven recurrentes. Por el contrario, cuando existen problemas al interior de las fraternidades y las acciones se tornan herméticas, aunque puedan visitar los recintos, los fieles buscarán otros espacios donde se sientan más cómodos.
3) Promoción: tal como se explicará más adelante, un factor importante en el reconocimiento de los espacios donde mora el Señor de Esquipulas tiene que ver con la promoción hecha, tanto por parte de estos fieles quienes comparten entre otros la existencia de imágenes en ciertos lugares, como los esfuerzos hechos para divulgar las actividades en distintos espacios como la radio, televisión y redes sociales.

De este modo se puede inferir que las razones por las cuales los devotos eligen algún espacio son complejas, más aún si se piensa que algunos devotos son esporádicos y se acercan a los recintos para ver al Cristo o participar en actividades movidos por la curiosidad y que existen algunos que visitan dos o más Iglesias donde haya imágenes del Señor de Esquipulas, en cuyo caso las motivaciones suelen ser más simbólicas, tal como se evidenció en la Figura 4.16 cuando se mencionó la participación del grupo de Danzas Mayas Ajpom Tejum en las celebraciones de distintas Fraternidades y, al igual que ellos, distintos artistas encargados de la elaboración de alfombras y comerciantes aprovechan estos espacios para moverse entre estos espacios.

Como se señaló anteriormente, existe una tendencia en los recintos por recibir devotos provenientes de los alrededores y, en menor medida, de otros espacios más alejados. Un ejemplo ilustrativo es la Iglesia de Santa Cecilia, donde se estima que cerca de 8,000 visitantes acuden anualmente a la fiesta patronal, de los cuales se tiene un registro de la procedencia de poco más de 1,500 personas (Rosas, 2018).

De acuerdo con los datos, casi dos terceras partes provenía del condado de Los Ángeles; un porcentaje menor de las ciudades cercanas y un 3% tenían como residencia ciudades de otros

condados de California y los Estados vecinos. Las proporciones señaladas y la procedencia de los devotos se ajustan a los contextos particulares de otros recintos, especialmente en la Placita Olvera y la Iglesia de San José.

En el caso de los recintos del área metropolitana de San Francisco, se vislumbra un escenario similar, manteniendo visitas recurrentes de las ciudades cercanas, pero disminuyendo considerablemente su influencia al aumentar la distancia. Si se compara esto último con respecto a los recintos localizados en Los Ángeles, existe una variación considerable en la magnitud y alcance de las interacciones, debido a la lejanía con otros núcleos urbanos importantes y la disminución relativa de connacionales de origen Centroamericano, aunque es necesario un muestreo para poder delimitar el área de influencia.

En este punto es necesario señalar que los flujos de atracción no solamente corresponden a personas devotas, sino también a personas que cumplen algún rol especializado dentro de las actividades de las congregaciones como se había evidenciado en la Figura 4.16. De este modo, se dan cita en las iglesias tanto medios de comunicación, como escultores, académicos, entre otros quienes coadyuvan a la difusión de la devoción.

En cuanto a los movimientos de difusión o generación de flujos de personas desde los recintos, se destaca que estos son considerablemente menores y son más especializados. En campo se pudo reconocer que los flujos se originan principalmente por parte de miembros de las fraternidades quienes se dirigen selectivamente a algunos espacios para promover la fe. A menudo es frecuente que los devotos establezcan relaciones con las fraternidades a partir de sus visitas a las Iglesias y las festividades, por lo que de alguna manera participan en sus actividades y llegan a formar parte de las congregaciones.

Debido al crecimiento del número de devotos relacionados con las congregaciones, en ocasiones éstas suelen buscar formas de acercarse a ellos, principalmente acercándose a sus hogares para ayudarles a fortalecer el tejido comunitario y la fe en sus comunidades. En no pocos casos se encontró evidencia de imágenes móviles que salen en peregrinación hacia los hogares de otros devotos, siendo estas pinturas o réplicas más pequeñas como el Cristo Peregrino de la Iglesia de Santa Cecilia (Figura 4.27).

Figura 4.27. Cristo peregrino, Fraternidad de Esquipulas de la Iglesia de Santa Cecilia, 2017.



Fuente: Fraternidad de Esquipulas, Iglesia de Santa cecilia, 2017.

La Fraternidad de Santa Cecilia posee una imagen pequeña del crucifijo del Señor de Esquipulas a quien llaman "Cristo Peregrino" debido a que lo llevan a distintos hogares de los miembros, tanto en la ciudad de Los Ángeles como en otras ciudades, llegando incluso al norte del Estado en la localidad de Concord, como a otros Estados vecinos.

De esta manera, la Fraternidad ha encontrado una forma de llevar la fe fuera del hogar de anclaje principal de la imagen en la Iglesia de Santa Cecilia, lo que ha permitido fortalecer el tejido de pertenencia entre los miembros de la Fraternidad que se encuentran más lejanos. Con estas estrategias por parte de la comunidad, el Cristo Peregrino de Santa Cecilia ha permitido la conexión con devotos de la Zona Metropolitana de la Ciudad de Los Ángeles, así como de lugares más alejados como Concord, San Francisco-Oakland, Arizona, México

y Guatemala. Esto es un preámbulo de los mecanismos de difusión espacial de fenómenos religiosos que se explicarán más adelante, donde la red de contactos y los flujos de devoción desempeñan un papel fundamental.

Yolanda Váldez, una de las encargadas de acompañar al Cristo en sus peregrinaciones, señala que el vínculo entre Santa Cecilia y la ciudad de Concord se ha mantenido a través de varias visitas al área por parte de miembros de la Fraternidad, permitiendo que el culto se asimile y se difunda de forma sostenida. Esto se ha observado a lo largo del tiempo, con testimonios de devotos que se han acercado al Cristo Peregrino y han contribuido a expandir el culto en Concord y quienes, a su vez, brindan su apoyo a la Fraternidad de Santa Cecilia (entrevista con Yolanda Váldez, 10 de julio de 2022. Situaciones similares se encontraron en otras parroquias, siendo significativas las narrativas brindadas por parte de algunos devotos en la Placita Olvera y en San José.

II. Flujo de bienes materiales.

En la devoción existe un flujo constante de insumos a lo largo del tiempo, tanto para poder dar mantenimiento a la imagen como para llevar a cabo las festividades del Cristo Negro. Dependiendo del fin y el nivel de especialización requerido, estos insumos pueden obtenerse en las cercanías de los recintos o conseguirse fuera de la ciudad o del país, aprovechando especialmente el vínculo con Guatemala. De acuerdo con lo recabado en campo se pueden citar algunos de los más característicos y su procedencia.

1) Artículos religiosos: los más comunes suelen ser estampas y pequeñas imágenes del Señor de Esquipulas que se comercializan en algunos locales móviles localizados en los alrededores de las parroquias durante las fechas de importancia espiritual, aunque también es posible encontrarlos en locales fijos donde se venden artesanías y productos guatemaltecos, así como en ferias que permiten el acercamiento con la población de origen Centroamericano como el Festival Chapín. Estos artículos suelen estar a la venta para el público en general, aunque también son obtenidas por los devotos en los viajes a Guatemala para regalarlas a los miembros de la comunidad o comercializarlas en un círculo más pequeño.

La mayoría de los artículos son obtenidos por parte de personas que viajan a Guatemala y adquieren mercancía ahí para su posterior comercialización. En pocos casos se consiguen productos en las ciudades, siendo algunas excepciones folletos e impresiones con oraciones y estampados del Cristo Negro mandados a hacer en imprentas cercanas, aunque se busca que en estos casos sea en locales relacionados a la comunidad guatemalteca o latina.

2) Alimentos: por sus características perecederas, salvo algunos casos como especias y productos procesados, pocos alimentos son traídos desde Guatemala. Lo más común es que los devotos busquen alternativas para la elaboración de comidas típicas con productos obtenidos de las inmediaciones. Esto no suele ser un problema en las grandes metrópolis dado que a diferencia de lo que ocurría décadas atrás, hoy en día ya existen distintos lugares donde se venden productos de origen latino.

   En las congregaciones, los alimentos son preparados principalmente por las mujeres quienes los obsequian a los miembros de la Fraternidad, así como a los visitantes que acuden al recinto (Figura 4.28). De igual manera, existen comerciantes que aprovechan las festividades para vender alimentos, los cuales no se limitan exclusivamente a la comida típica, ya que se vende comida rápida y alimentos elaborados para la población de otras nacionalidades.

   Algo a destacarse es que, si bien la festividad esta asociada principalmente a los devotos de origen guatemalteco, el culto no es exclusivo de los ciudadanos de este país. Por el contrario, debido a las relaciones creadas en Estados Unidos, se han acercado devotos de otras nacionalidades para quienes también se ofrecen alimentos de sus países de origen.

3) Artesanías y artículos complementarios: al igual que con los artículos religiosos, las artesanías, trajes típicos y otros elementos característicos de la cultura guatemalteca y centroamericana son llevados a Estados Unidos por parte de los devotos que consiguen la mercancía en sus viajes a su país de origen. Estos artículos son necesarios para mostrar la identidad de los devotos, por lo que son vistos y usados frecuentemente en las festividades y momentos de reunión de las congregaciones. Algunos elementos como el aserrín o la tiza que se emplea para la elaboración de

alfombras o las flores se consiguen en las ciudades. Otros elementos como los adornos del anda suelen conseguirse también en Guatemala.

Figura 4.28. Menú para la celebración del Señor de Esquipulas en Canoga Park, 2023.



Fuente: Comunidad Unidos por la Fe, 2023.

Como puede observase, algunos de los flujos tienen un redireccionamiento ya que son llevados hasta los espacios de anclaje como materia prima para posteriormente ser redistribuidos o comercializados entre las personas que acuden a los sitios donde mora el Señor de Esquipulas. La procedencia de los productos suele ser bi-escalar, ya que generalmente se obtienen en las ciudades donde se concentran las congregaciones y en Guatemala. Por otra parte, la comercialización y distribución de los bienes materiales usualmente se realiza con las personas que acuden a los recintos religiosos, quienes pueden

consumirlos en el lugar o pueden llevarlas hasta su lugar de residencia, especialmente artículos religiosos. La frecuencia e intensidad de estas interacciones varía y aumentan considerablemente en las fechas importantes para las congregaciones.

III. Flujo de información.

La devoción al Señor de Esquipulas genera flujos de información cuya frecuencia y alcance geográfico es significativo. Las congregaciones y ministerios buscan continuamente formas de difundir la fe hacia los devotos para que sean participes de sus actividades. De acuerdo con el medio de comunicación y el nivel de promoción que busquen, los flujos tienen un alcance local, regional, nacional o internacional puesto que con el desarrollo tecnológico se han roto las barreras de distancia, lo que permite la interconexión casi en tiempo real entre personas que se localizan en ambos lados de la frontera. De manera sintética, se exponen los flujos de comunicación más significativos en la devoción al Señor de Esquipulas:

a) Medios impresos: en este rubro, los medios más comunes para difundir las actividades suelen ser volantes hechos por las congregaciones o los boletines semanales, quincenales o mensuales de las parroquias donde se muestran los itinerarios de las distintas congregaciones; algunas notas periodísticas en diarios de circulación local y nacional; y en menor medida el intercambio de correspondencia. En el primer caso, la mayoría de los volantes y boletines se distribuyen en un nivel local, ya que se colocan en los estantes de las parroquias o son entregados personalmente por los miembros de las congregaciones para que los devotos sepan los horarios en que se desarrollarán las actividades y puedan presentarse en ellas. Generalmente estas impresiones se hacen para dar aviso de la fiesta patronal y otras ocasiones especiales, como los momentos en que las congregaciones organizan eventos para recaudar fondos.

   Las notas periodísticas, por su parte, son realizadas por medios de comunicación locales de fuentes tanto en inglés como en español. Estos suelen ser diarios de circulación regional como Los Angeles Times (O*p. Cit;* 2006 y Ramírez, 1999) quienes destacan la importancia cultural que tiene la imagen para la población de origen Centroamericano; aunque también existen otros medios especializados en

divulgar la fe católica como San Francisco Católico (Rojas, 2020). Por su parte, el interés por la devoción al Señor de Esquipulas en California y Estados Unidos ha propiciado que los medios periodísticos en Guatemala saquen algunas notas donde se señalan lugares donde se llevan a cabo las festividades y en los que rescatan algunos datos importantes de la devoción (López, 2019). El alcance de estos productos es amplio puesto que permiten a las personas en Estados Unidos, Guatemala y otros países conocer los lugares donde veneran a la imagen, más aún dedo que a la par de tener ejemplares físicos, varios de los materiales han sido publicados en webs oficiales para su consulta digital.

Los flujos de información en estos medios permiten la retroalimentación entre las fraternidades, aunque su frecuencia suele limitarse a las fechas pautadas en el calendario litúrgico.

b) Radio y televisión: existen medios de comunicación de radio y televisión en California y en Guatemala que cubren las actividades de las Iglesias y les dan difusión, especialmente durante el desarrollo de la fiesta patronal del 15 de enero. Con respecto a la radio, se ha documentado el vínculo entre Radio Estrella y la Fraternidad de la Iglesia de Santa Cecilia (Radio Estrella 89.3 FM, 2023), la cuál se generó a partir de la comunicación a distancia entre el presidente de la Fraternidad y el historiador Juan Sandoval, quien es el encargado de la transmisión de eventos religiosos en Guatemala. A partir de ello, y salvo durante la pandemia por COVID, la emisora acude cada fiesta patronal para transmitir vía internet las actividades en la Iglesia de Santa Cecilia.

   Por su parte, las fraternidades reciben atención de las televisoras estadounidenses que atienden al mercado latino: Telemundo (2020) y Univisión (2017, 2019 y 2020), quienes se han interesado en la celebración al Santo Patrono y se acercan a las distintas parroquias donde mora la imagen para sacar una nota alusiva a las actividades realizadas por las Fraternidades. Entre las parroquias más socorridas están la Iglesia de Santa Cecilia, la parroquia del Inmaculado Corazón de María, el Sagrado Sacramento y más recientemente la Iglesia de San José, todas ellas en la ciudad de Los Ángeles (La Voz del Inmigrante, 2023b). El alcance de las notas suele ser

primordialmente Estatal, aunque también suele transmitirse en el resto del país y en Guatemala vía Internet.

c) Redes sociales y páginas web: los flujos de información provenientes de medios digitales han crecido considerablemente al grado de estar presente en las actividades regulares de los miembros de distintas fraternidades debido a las ventajas que ofrecen para realizar actividades a distancia, desde reuniones entre los miembros hasta la transmisión de celebraciones y otros actos rituales para que las personas en la región y en otros sitios alrededor del mundo puedan acompañarlos. Ello fue especialmente significativo durante la Pandemia COVID-19 ya que, al limitarse la convivencia social, las congregaciones aprovecharon distintos medios para mantener la comunicación con la comunidad.

   La estrategia más usada fue el uso de redes sociales, particularmente Facebook (Figura 4.29), donde es posible encontrar que casi todas las Fraternidades tienen un perfil con el que socializan con los miembros oficiales y otros devotos. De igual manera también se pudieron identificar Fraternidades que emplearon otras redes sociales como Twitter, TikTok y YouTube.

   El uso de redes sociales no se limita al plano organizativo de las congregaciones y ministerios, los devotos que acuden a las celebraciones o al recinto de manera recurrente o esporádica hacen lo propio a difundir información sobre las moradas del Señor de Esquipulas, reforzando el sentido de pertenencia y acercando a otras personas a los recintos de manera física o de manera virtual.

   Antes de la Pandemia algunas Fraternidades ya habían comenzado a usar las redes sociales para transmitir sus actos litúrgicos, pero durante el periodo de contingencia ello se masificó y hoy en día es común ver que en las páginas de las congregaciones se publiquen los itinerarios de las celebraciones y los enlaces para poder ser partícipes a la distancia de las actividades.

   Además de lo anterior, tal como puede verse en la Figura 4.29 los grupos religiosos han encontrado otros mecanismos para comunicarse a la distancia, recurriendo a medios digitales que les permitan mayor privacidad en sus reuniones como la plataforma Zoom.

Figura 4.29. Redes sociales en la promoción de actividades relacionada con la veneración al Señor de Esquipulas, Iglesia de Nuestra Señora del Valle, Van Nuys, California.





Fuente: Comunidad Unidos por la Fe y Acción Católica, 2023.

La difusión constante aumenta la visibilidad de la devoción al Señor de Esquipulas presente en distintas parroquias y permite a más personas descubrir el significado simbólico del culto al Señor de Esquipulas y asistir a los diversos actos religiosos programados por las iglesias locales. De este modo, se genera un mayor interés entre los devotos del Señor de Esquipulas que tiende a manifestarse en su presencia visible durante eventos importantes como procesiones o celebraciones folclóricas.

4.4. Difusión espacial.

Las interacciones señaladas en el capítulo anterior permiten dimensionar el alcance y magnitud de la devoción al Señor de Esquipulas. Por una parte, se vislumbra que la adopción y anclajes de la devoción en distintos lugares del Estado ha sido producto de esfuerzos colectivos por parte de la comunidad centroamericana, especialmente guatemalteca, por llevar a la imagen y hacer crecer la fe. Asimismo, es posible observar que la intensidad y frecuencia de movimientos entre lugares no son estáticos y están condicionados por distintos factores, especialmente cambios que pudieran ocurrir en los elementos que configuran la apropiación espacial del culto que inciden en la dinámica espaciotemporal de la devoción.

A partir de lo analizado con anterioridad se pueden distinguir elementos que, interpretados desde distintas perspectivas, permiten vislumbrar el proceso de expansión a lo largo del tiempo y prever escenarios futuros dadas las tendencias demográficas y la dinámica de las interacciones.

De acuerdo con la concepción clásica de la Interacción Espacial (Ullman, 1954; Delgado, 2003; y Rodrigue, 2006), la difusión espacial podría interpretarse como un proceso resultante de la conjunción de tres situaciones: 1) el surgimiento de complementariedad entre lugares, que ocurre cuando existe oferta de un servicio en un lugar y demanda en otro, por lo que existe una relación entre dos o más lugares que se benefician mutuamente al proporcionar recursos o servicios que el otro lugar no tiene; 2) la aparición de una oportunidad de intervención, que se origina a raíz de la existencia de otro lugar que ofrezca mejores condiciones y más próximo al lugar de demanda; y 3) que sea viable que ocurra una transferibilidad, que es la capacidad de una idea o práctica para ser transferida de un lugar a otro.

En el contexto de la devoción al Cristo de Esquipulas, se puede entender la difusión como un proceso en el cual un grupo de seguidores busca acercarse al Cristo y asisten a una iglesia donde se encuentra una réplica de la imagen, aunque esta iglesia esté ubicada a una hora de distancia de sus hogares. En esta situación, se establece una relación de complementariedad entre la oferta (la presencia del Cristo en la iglesia) y la demanda (la búsqueda de los devotos de acercarse al Cristo).

Después de un tiempo, una iglesia más cercana a su lugar de residencia les brinda la oportunidad de llevar consigo una imagen del Cristo y formar una comunidad en torno a ella. Esta situación plantea una oportunidad de intervención en la que los devotos deben evaluar diversas circunstancias para decidir si continúan asistiendo al recinto que está a una hora de distancia o si se trasladan al nuevo espacio. Este escenario de transferibilidad abre la posibilidad de que se produzca una difusión espacial ya que, si optan por la mudanza, se estaría promoviendo la propagación del culto al Cristo de Esquipulas en esa nueva ubicación.

El modelo presentado, si bien tiene una finalidad ilustrativa, no puede ser interpretado de manera literal ni reducirse a un escenario restrictivo. Como se ha evidenciado a lo largo de la investigación, diversos condicionantes inciden en la dinámica de difusión, que requieren una consideración holística de elementos tanto cuantitativos como cualitativos, los cuales presentan una variabilidad sustancial de acuerdo con el fenómeno en estudio. En el contexto de la devoción al Señor de Esquipulas, se plantea una propuesta de atributos pertinentes que contribuyen a esclarecer dicha dinámica en el cuadro 4.2.

El cuadro muestra de manera esquemática una división entre elementos estructurales y dinámicos que forman parte del proceso de difusión espacial del fenómeno de estudio. La dimensión estructural muestra las características esenciales que ya se han descrito en la primera parte de este capítulo y que soportan el planteamiento del problema de esta investigación: las dimensiones espacial y temporal. En primera instancia, es necesario señalar que, aunque el proceso de difusión se centra en el Estado de California, la expansión del culto se explica a partir de la articulación de procesos desarrollados en distintos niveles escalares, principalmente en relación con los patrones de difusión del culto existentes en Estados Unidos y las dinámicas sociodemográficas ocurridas a nivel local, lo que daría indicios de la dinámica del fenómeno en el Estado. En cuanto a la dimensión temporal del proceso, se tiene cierta certeza que en el Estado la presencia del culto comprende un periodo de casi 40 años en los que ya se pueden considerar atisbos de las cuatro etapas de expansión que se han bosquejado a raíz de lo señalado en el apartado 4.2.

Cuadro 4.2. Componentes de la difusión espacial de la devoción al Cristo Negro.

Dimensión	Elemento	Descripción
Estructural	Innovación	Devoción al Cristo Negro
	Dimensión espacial	Extensión: Nacional (Estados Unidos)
		Resolución: estatal (California)
		Agregación: Iglesias, localidades
	Dimensión temporal (Etapas)	Inicio: 1985 Expansión: 1985 a 2010 Condensación: 2010 a 2020 Saturación: ¿?
Dinámica	Adoptantes	Primarios: migrantes devotos e hijos de migrantes Secundarios: ciudadanos inmigrantes de otras nacionalidades
	Motivantes o estímulos	Fe, red de apoyo
	Canales de difusión	Primarios: personas y redes sociales Secundarios: medios de comunicación masiva
	Barreras	Físicas: distancia Culturales: pluralidad y perdida religiosa Psicológicas y sociales: anclaje, organización social

Fuente: elaborado con base en Abler, Adams y Gould, 1972; Barra y Maturama, 2015; Valdez, 2016; y trabajo de campo, 2023.

El apartado dinámico muestra distintos condicionantes que moldearán las rutas y formas que seguirá el proceso en su expansión. Para el caso de esta investigación se plantean cuatro rubros que afectan la forma en que la difusión espacial se llevará a cabo. En primera instancia se señala a los adoptantes, las personas organizadas en grupo o de forma individual que propiciaran la llegada, anclaje y difusión del proceso. Los estímulos, por su parte, se asocian con las causas principales que incitan la expansión del culto, que tienen que ver de manera

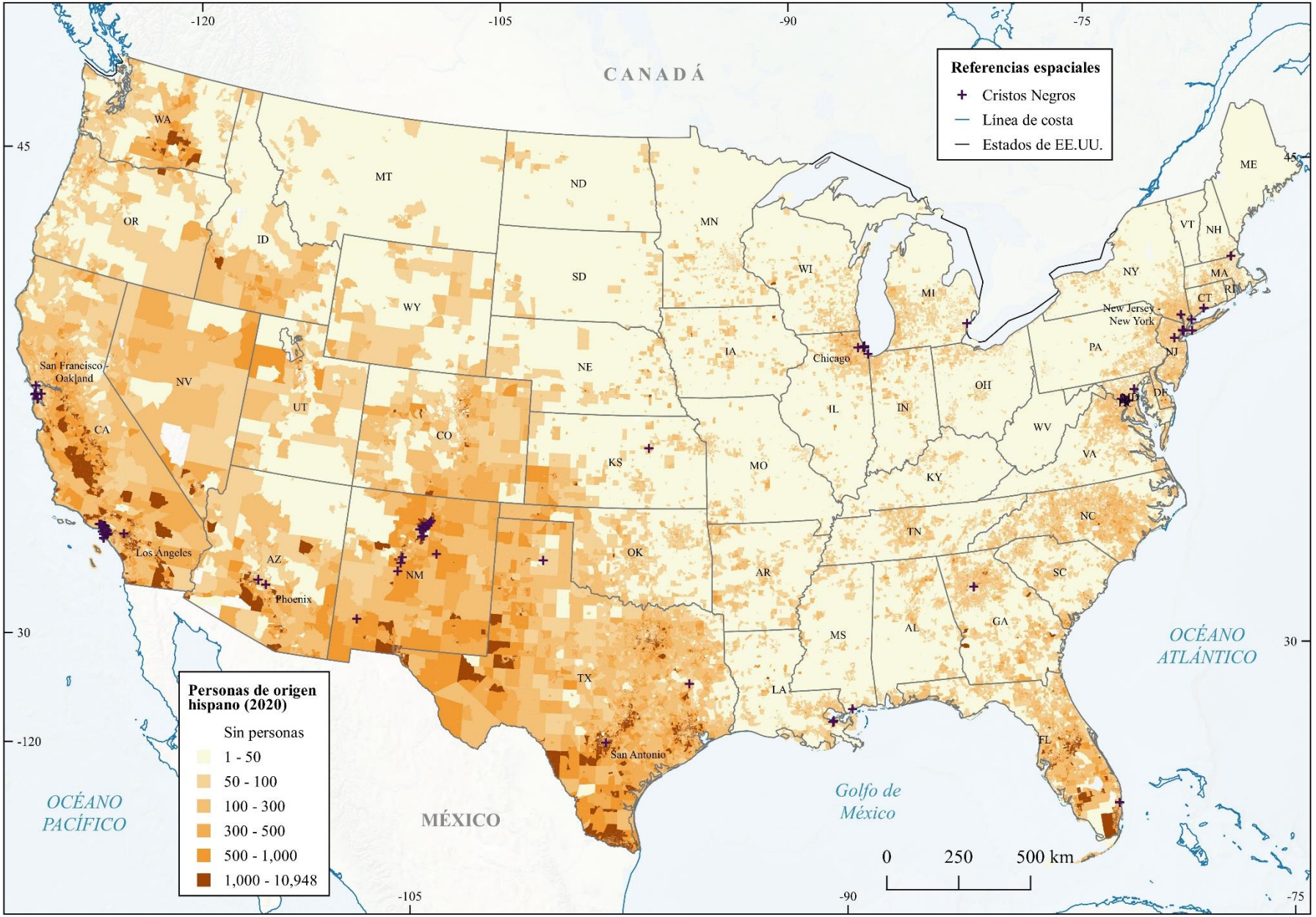
significativa con la fe, pero también con la red de apoyo que brinda el sentir de pertenencia e identidad. Por otra parte, se destacan los canales de difusión espacial del culto, donde se destacan principalmente la importancia del contacto físico como medio de transmisión, pero también la importancia de otros medios como la televisión y las redes sociales. Por último, es necesario señalar las barreras, donde se identificaron tres principales obstáculos de difusión asociados a la distancia, la diversidad religiosa y cultural del Estado, así como los anclajes y la organización social que incentivan o inhiben el sentido de pertenencia. A raíz de lo anterior, se plantea que es necesario analizar tanto las características estructurales como las dinámicas del proceso de expansión en Estados Unidos para comprender la singularidad del proceso de difusión espacial de la devoción al Cristo de Esquipulas en California.

I. Difusión en Estados Unidos

Basándose en los datos recopilados en el campo, así como en fuentes documentales y electrónicas (ANEXO IV), se ha identificado que a nivel nacional existen al menos 54 ubicaciones donde se encuentran réplicas físicas del Señor de Esquipulas distribuidas a lo largo de Estados Unidos. Algunas fuentes mencionan la existencia de otros 25 sitios, aunque no proporcionan información precisa sobre su ubicación exacta (Navarrete, 2009). Es importante tener en cuenta que estas cifras no son exactas, ya que no hay una certeza absoluta sobre la existencia de grupos organizados en el país, por lo que se requiere un estudio detallado de cada Estado para obtener datos más precisos. A pesar de estas limitaciones, es posible realizar algunas inferencias con base en datos obtenidos de fuentes oficiales.

La Figura 4.30 muestra, en concordancia con lo expuesto en el capítulo 4.2, que la devoción al Cristo de Esquipulas tiende a concentrarse en ciudades con una significativa presencia de población hispana. Específicamente, se observa una mayor concentración en la costa Este del país, en el sur y a lo largo de la costa del Océano Pacífico. Estas regiones han sido históricamente asociadas con la comunidad latina. Sin embargo, existen casos excepcionales que no siguen esta lógica predominante.

Figura 4.30. Distribución de población por condado de origen hispano y localización de Cristos Negros.



Fuente: U.S. Census Bureau, 2021a; Migration Policy Institute, 2021.

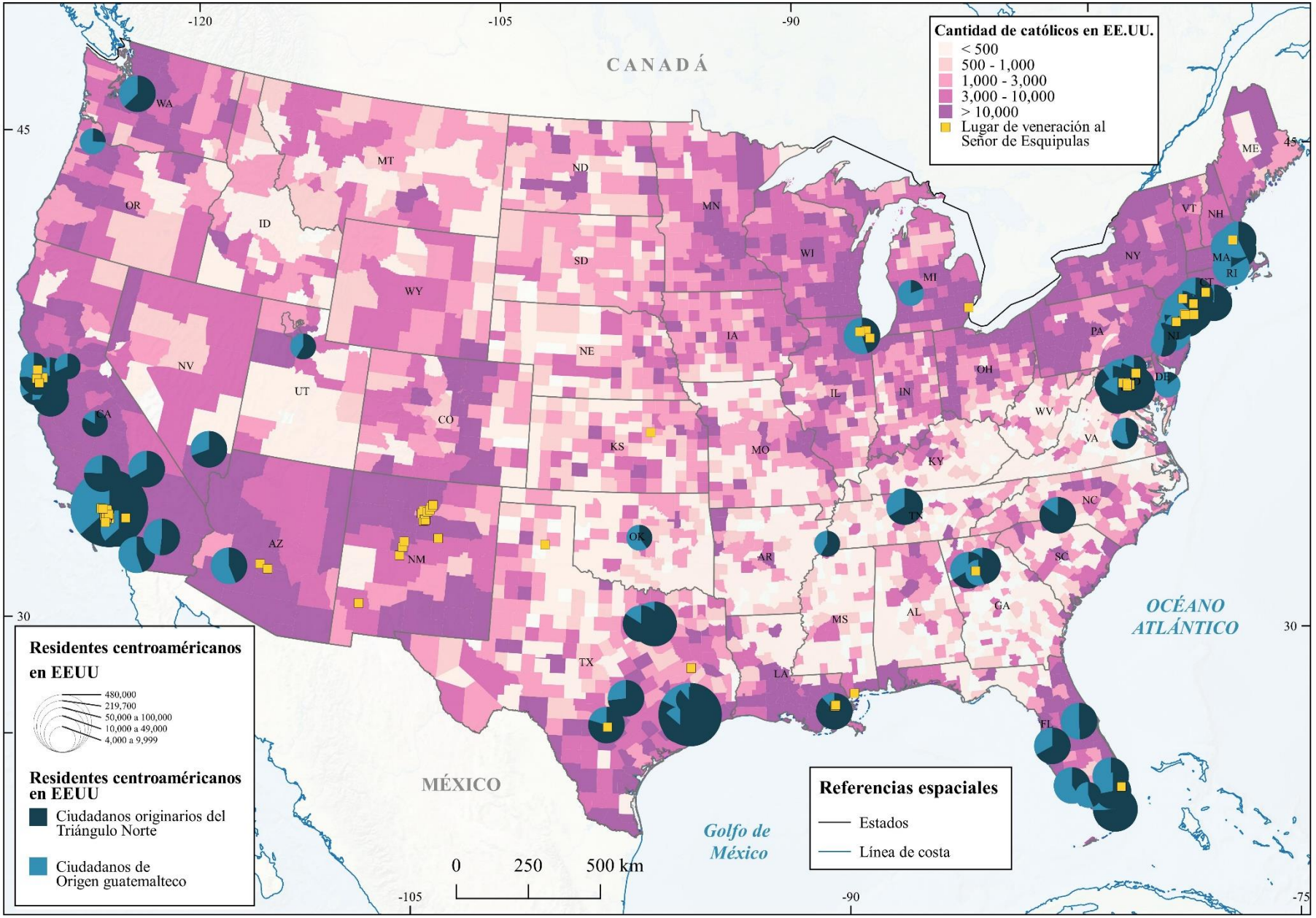
Dos ejemplos destacados son los casos de Kansas, situado en el corazón del país, donde se ha conformado una congregación en la localidad de Chapman, y Louisiana, donde se han identificado tres recintos religiosos con imágenes del Cristo Negro: St. Francis de Sales, St. Theresa of Avila y Our Lady Star of the Sea (Navarrete, 1999). Ambos estados forman parte del llamado "Bible Belt" o Cinturón Bíblico, una región históricamente asociada a la población protestante y donde los hispanos constituyen un grupo minoritario. Estos casos excepcionales resaltan la existencia de una presencia del culto al Cristo de Esquipulas en contextos que difieren de la presencia hispana y católica predominante.

El análisis del mapa revela que aproximadamente dos tercios de las imágenes se encuentran ubicadas en el sur del país. En particular, los Estados más destacados son California, con 28 sitios que representan aproximadamente un tercio de los centros de devoción, y Nuevo México, con 16 sitios.

El caso de Nuevo México es especialmente significativo, ya que los lugares donde se concentran los recintos con imágenes del Señor de Esquipulas son herencia del periodo colonial y se relacionan más con la primera oleada de difusión espacial señalada en la figura 3.11 del tercer capítulo de este proyecto de investigación, la cual fue impulsada por el surgimiento de la devoción y su gradual expansión desde Guatemala. Por lo tanto, la dinámica observada en Nuevo México difiere de lo que ocurre en el resto del país. A lo anterior hay que señalar que, debido a las características de la expansión de este culto, la imagen del Cristo de Esquipulas experimentó distintas resignificaciones, por lo que ha adquirido otros nombres y connotaciones simbólicas que no siguen la lógica de aquellas llegadas a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Aunque el mapa anterior es ilustrativo, la Figura 4.31 proporciona una perspectiva más amplia de la distribución de las imágenes del Cristo de Esquipulas en relación con la presencia de población guatemalteca y centroamericana en Estados Unidos. El mapa permite vislumbrar que no necesariamente existe una correlación significativa entre la presencia de imágenes del Señor de Esquipulas con la presencia de una comunidad centroamericana sólida.

Figura 4.31. Componentes de la interacción espacial de la devoción al Cristo Negro.



Fuente: elaborado con base en Migration Policy Institute, 2021.

En general, es notable que las imágenes y congregaciones del Cristo de Esquipulas se han establecido principalmente en Estados que cuentan con una fuerte presencia de población hispana y católica, aunque hay patrones diferenciados. Al respecto, se destacan algunos de los hechos más significativos:

Como se mencionó previamente en el capítulo 2, se estima que alrededor de 3 millones de personas que provienen del Triángulo Norte (Guatemala, Honduras y El Salvador) residen en Estados Unidos (Migration Policy Institute, 2020). La distribución de esta población sigue patrones específicos, concentrándose principalmente en las costas del Este y del Pacífico, así como en el Sur y en la región cercana a los Grandes Lagos. California alberga aproximadamente al 26% de esta población, mientras que un 20% reside en la Costa Este y un 12% en Texas.

En general, la población proveniente del Triángulo Norte tiende a establecerse en condados donde hay una presencia católica significativa, con las excepciones anteriormente señaladas. Esto podría estar relacionado a que un sector de los inmigrantes de esta región es de fe católica y buscan comunidades que les brinden apoyo religioso y cultural, aunque no es posible afirmar que sea así en todos los casos dados los cambios en el paradigma religioso de la región que ha beneficiado el incremento de la población protestante. En campo, al momento de recopilar datos mediante entrevistas informales y preguntar abiertamente por la religión que profesaban los ciudadanos guatemaltecos, hondureños y salvadoreños, un porcentaje importante de ellos se asumía evangélico.

Los condados con una fuerte presencia católica, como aquellos en la costa este y en ciertas áreas del sur de Estados Unidos, suelen ser destinos populares para esta población. Los casos donde los inmigrantes del Triángulo Norte se establecen en áreas con una menor presencia católica se asocia a factores como oportunidades laborales o la existencia de redes sociales y familiares, aunque no puede descartarse que también haya una motivación religiosa en esta decisión. En general, la elección del lugar de residencia de esta población está condicionada por una combinación de factores religiosos, culturales, económicos y sociales.

Los hallazgos anteriores sugieren tres posibles conjeturas relacionadas con la distribución de

recintos religiosos y la presencia de imágenes del Señor de Esquipulas en relación con la población del Triángulo Norte:

1. Existe una correlación significativa entre la concentración de población centroamericana, específicamente del Triángulo Norte, y la presencia de recintos religiosos que albergan imágenes del Señor de Esquipulas. Esto indica que la ubicación de estos recintos está condicionada por la proximidad a núcleos importantes de población proveniente de esta región. A la vez, ello genera condiciones para motivar la difusión espacial del culto por contagio.

2. La ausencia de imágenes del Señor de Esquipulas en ciertas áreas puede estar relacionada con la composición religiosa de la población del Triángulo Norte en esas zonas. Si una determinada región cuenta con una mayoría de población no católica proveniente del Triángulo Norte, es posible que haya una menor presencia de imágenes y recintos religiosos asociados con el culto al Señor de Esquipulas. Esto permite vislumbrar algunas barreras que complejizan la difusión espacial de la devoción en esas zonas.

3. Existe la posibilidad de que haya núcleos de población con imágenes o congregaciones relacionadas con el culto al Señor de Esquipulas que no sean fácilmente visibles o documentados debido a la falta de datos exhaustivos. Esto se debe a la limitada disponibilidad de información sobre estas comunidades y la falta de investigación en áreas específicas, lo cual tanto puede vislumbrar escenarios potenciales para la expansión del culto.

En los casos de California, la región nororiental de Estados Unidos y la ciudad de Chicago, Illinois, se observa una correspondencia entre la concentración de población del Triángulo Norte y la presencia de recintos religiosos con imágenes del Señor de Esquipulas. Estas regiones cumplen con los criterios mencionados anteriormente, lo que respalda la primera conjetura planteada.

El foco de atención de esta investigación, California, posee una alta concentración de población centroamericana, especialmente guatemalteca, y se han registrado numerosos recintos religiosos que albergan imágenes del Señor de Esquipulas. La presencia de estas

imágenes se relaciona directamente con la proximidad de núcleos importantes de población proveniente del Triángulo Norte, aunque ello se explicará más adelante.

La región nororiental de Estados Unidos, que abarca un corredor que conecta los estados de Maryland, Nueva Jersey, Nueva York y Connecticut, alberga a más de 450,000 ciudadanos provenientes del Triángulo Norte (Guatemala, Honduras y El Salvador), de los cuales aproximadamente 127,000 tienen origen guatemalteco, (Migration Policy Institute, 2021). Entre los condados con la mayor cantidad absoluta de ciudadanos inmigrantes se encuentran Prince George y Montgomery en Maryland, con 74,000 y 56,000 respectivamente, y Suffolk, Nassau y Queens en el Estado de Nueva York, con 49,000, 47,000 y 36,000 respectivamente. Sin embargo, en términos proporcionales, los condados con el mayor porcentaje de guatemaltecos en comparación con el total de ciudadanos provenientes del Triángulo Norte son Mercer, Rockland, Westchester y Fairfield, todos ellos con más del 60% de la población. Esta región alberga al menos 14 sitios de devoción (ANEXO IV), entre los cuales se destacan algunos de los más significativos en el contexto del culto al Cristo de Esquipulas.

En la región, se encuentra una de las congregaciones más antiguas de esta ola de difusión espacial en Estados Unidos, ubicada en la parroquia de Our Lady of Sorrows en Takoma Park, Maryland. Esta congregación inició sus celebraciones en 1983 y, dos años después, logró adquirir una imagen del Cristo Negro de Esquipulas (ACI Prensa, 2004). A medida que la población guatemalteca ha aumentado en la zona, se han establecido al menos 6 sitios en el estado donde se lleva a cabo la devoción a esta venerada imagen.

Además, en el Estado de Nueva York se encuentran otras tres imágenes del Cristo de Esquipulas que son especialmente significativas. Estas imágenes están ubicadas en las Iglesias de Nuestra Señora de Loreto, la Iglesia de la Asunción (fundada en el año 2000) y la Iglesia de San Patricio. Esta última es una de las más reconocidas a nivel nacional y fue fundada en el año 2005. Cada año, la Iglesia de San Patricio recibe entre 900 y 1500 visitantes que acuden a rendir devoción al Cristo Negro de Esquipulas (Ortiz, 2018).

Para el caso de esta región, la concentración de migrantes guatemaltecos sugiere que existe una comunidad establecida y una red social que ha facilitado la difusión y preservación de la devoción al Señor de Esquipulas. La existencia de distintos sitios de devoción al Señor de Esquipulas, así como la adquisición de imágenes sagradas y la celebración de eventos

religiosos, reflejan la importancia y el arraigo paulatino de la tradición religiosa guatemalteca. Estos lugares de culto se han convertido en puntos de encuentro y fortalecimiento de la identidad cultural y religiosa de la comunidad guatemalteca existente en la zona.

En la región de los Grandes Lagos, específicamente en la ciudad de Chicago, en el Estado de Illinois, se observa una situación similar, aunque a una escala menor. Esta ciudad es reconocida por su importante comunidad hispana y alberga a más de 30,000 ciudadanos provenientes del Triángulo Norte, de los cuales el 55% son originarios de Guatemala. En Chicago se pueden encontrar al menos 6 lugares de veneración al Señor de Esquipulas, siendo la fraternidad más antigua la ubicada en la Iglesia de Nuestra Señora de Lourdes, en el noreste de la ciudad. Esta fraternidad comenzó en la década de 1980, aunque la primera imagen del Cristo Negro llegó a la Iglesia de San Alfonso alrededor de 1985 (Segura, 2019).

En el caso particular de Luisiana, se destaca la presencia de los tres recintos religiosos que albergan al Señor de Esquipulas señalados en párrafos anteriores. Aunque anteriormente se mencionó que esta zona forma parte del "Cinturón Bíblico", el análisis del mapa de la Figura 4.31 revela que esta región en particular cuenta con un número considerable de católicos. En específico, el condado de Jefferson se destaca por albergar a una población significativa de aproximadamente 20,700 habitantes provenientes del Triángulo Norte. Esta presencia demográfica se encuentra en concordancia con la existencia de congregaciones y lugares de veneración del Señor de Esquipulas en la región.

Para señalar el segundo caso, se pueden identificar los Estados de Oklahoma, Carolina del Norte y Tennessee como ejemplos donde no se observa una correlación directa entre el número de ciudadanos del Triángulo Norte y la presencia de imágenes del Señor de Esquipulas, en gran medida por tratarse de territorios que no cuentan con una población católica significativa.

En Oklahoma, Carolina del Norte y Tennessee, se estima que residen un total de 56,300 habitantes provenientes del Triángulo Norte. Sin embargo, a pesar de esta presencia demográfica, no se han identificado indicios de recintos religiosos o congregaciones que alberguen la imagen del Señor de Esquipulas en estos territorios.

Estos casos sugieren que la distribución geográfica de las imágenes del Señor de Esquipulas puede estar influenciada por factores adicionales a la población del Triángulo Norte y la religión católica. Puede haber otras dinámicas socioeconómicas, culturales o históricas específicas de cada región que expliquen la falta de correlación en estos casos particulares.

La ausencia de imágenes del Señor de Esquipulas en áreas con una mayoría de población no católica del Triángulo Norte sugiere que la composición religiosa de la población puede influir en la presencia o ausencia de estas imágenes y recintos religiosos. Sin embargo, también es posible que existan otras dinámicas o razones detrás de esta ausencia, como la falta de recursos o la preferencia de otras prácticas religiosas en esas áreas.

El tercer caso presenta una situación notablemente compleja. En este contexto, se pueden identificar dos importantes núcleos de población procedentes del Triángulo Norte en Texas y Florida, así como cinco núcleos más pequeños pero significativos en Nevada, Arizona, Washington, Georgia y Utah. En Texas, en particular, se encuentra una concentración de más de 364,000 habitantes provenientes del Triángulo Norte, distribuidos en solo 7 condados, siendo Harris el condado con la mayor proporción, alcanzando el 60% de la población. A pesar de estas cifras y de la asociación histórica entre Texas y el catolicismo, se ha identificado solamente una congregación dedicada a la devoción del Señor de Esquipulas, en Houston (Cofradía Cristo Crucificado De Esquipulas, s/f) y se tiene la noción de una más la cual se encuentra en la Catedral de San Fernando en San Antonio (Navarrete, 2009).

En el caso de Florida, se observa una situación similar a la de Texas, donde existe una concentración significativa de población proveniente del Triángulo Norte en varios condados. En particular, siete condados en Florida albergan a casi 200,000 habitantes de esta región centroamericana. Los condados más destacados en términos de población son Miami-Dade, Palm Beach y Broward, con 81,600, 37,800 y 32,400 habitantes respectivamente (Migration Policy Institute, 2021). A pesar de estos números, se encontró que solo una iglesia en Florida, específicamente la Iglesia de San Isidro en Pompano Beach, cuenta con la imagen del Señor de Esquipulas, y esta fue introducida recientemente en el año 2018 (Pavón, 2018).

Este escenario plantea interrogantes sobre las razones detrás de la escasa presencia de recintos religiosos y la difusión espacial limitada del culto al Señor de Esquipulas en Texas y Florida, a pesar de la considerable población centroamericana en los Estados. Podría

conjeturarse que factores como la composición religiosa diversa de la población, la influencia de otras devociones religiosas presentes en la zona o la falta de conocimiento y difusión de la tradición del Señor de Esquipulas podrían estar contribuyendo a esta situación. Por una parte, la falta de recintos religiosos dedicados al culto del Señor de Esquipulas podría estar relacionada con la influencia de otras tradiciones religiosas presentes como el culto a la Virgen de Guadalupe en el caso de Texas por la gran comunidad mexicana existente en el Estado. Asimismo, la concentración de la población del Triángulo Norte en solo unos pocos condados podría limitar la difusión del culto a nivel espacial, ya que las comunidades centroamericanas podrían estar dispersas en áreas más amplias y con menor presencia de devoción al Señor de Esquipulas, lo cual puede estar relacionado con el hecho que la presencia de una sola congregación en ambos Estados sugiere que la devoción al Señor de Esquipulas puede estar más arraigada en una comunidad específica, en lugar de extenderse ampliamente a lo largo del territorio.

Sin embargo, lo más probable es que existan otras comunidades o lugares de culto no documentados o menos visibles debido a la falta de información disponible. Se requiere de un análisis más detallado y estudios adicionales para comprender completamente los motivos detrás de esta distribución espacial y los factores que influyen en la difusión del culto al Señor de Esquipulas en los dos Estados.

En Nevada, Arizona, Washington, Georgia y Utah se observan características distintivas en relación con el culto al Señor de Esquipulas. En los casos de Nevada y Arizona, cada Estado cuenta con un condado que concentra la población centroamericana, específicamente Maricopa en Arizona con 21,800 habitantes y Clark en Nevada con 37,200 habitantes. Sin embargo, es interesante destacar que únicamente en Arizona se encontraron congregaciones dedicadas al Cristo Negro, como la Catedral de San Simón y San Judas y la Parroquia de Cristo Rey, ambas establecidas en 2014. Aunque el número de recintos religiosos es limitado en ambos estados, esto puede explicarse en parte por la proximidad a California, donde se encuentran diversos lugares de culto para esta imagen. Además, se encontraron indicios de viajes y peregrinaciones desde Arizona hasta Los Ángeles, lo que sugiere una conexión y movilidad entre las comunidades en estos dos estados (Trabajo de campo, 2022).

En los casos de Washington, Georgia y Utah, se observa una presencia notable de ciudadanos guatemaltecos, salvadoreños y hondureños. Georgia cuenta con una cantidad significativa de 43,300 residentes provenientes del Triángulo Norte, mientras que Washington alberga a 12,600 y Utah a 7,300. Sin embargo, a pesar de esta población, el trabajo de campo realizado no ha encontrado una expansión significativa del culto al Señor de Esquipulas en estos Estados, excepto en el caso de Georgia. En este último, se han identificado vínculos con devotos de algunas fraternidades en California que han contribuido a establecer una congregación dedicada a la imagen del Señor de Esquipulas en Atlanta (Entrevista a Lucky Álvarez, 13 de julio de 2022). Asimismo, es posible que existan algunas conexiones trasnacionales que hayan permitido la transferencia de tradiciones religiosas y prácticas devocionales.

Si se deja de lado la posibilidad de que haya congregaciones no identificadas en estos Estados, es probable que la falta de apoyo institucional, así como la escasez de recursos financieros y logísticos, limiten la expansión del culto al Señor de Esquipulas. Como se ha señalado a lo largo de este capítulo, llevar una imagen y mantener una congregación requiere una inversión considerable en términos de tiempo y recursos, lo cual implica un desafío significativo. Asimismo, la cercanía geográfica de Washington y Utah a otros estados donde la devoción al Señor de Esquipulas está más arraigada, como California y Arizona, puede tener un impacto en la difusión espacial del culto. Es posible que los residentes del Triángulo Norte en Washington y Utah busquen satisfacer sus necesidades religiosas en estados vecinos con una mayor oferta de recintos y comunidades dedicadas al culto del Señor de Esquipulas.

A partir de lo anterior, se bosqueja un panorama que señala obstáculos y estímulos que condicionan a la difusión espacial de la devoción en el país. Basado en el análisis previo, se pueden identificar los siguientes obstáculos que enfrenta la difusión del culto al Señor de Esquipulas en Estados Unidos:

- Diversidad religiosa: estados Unidos es un país caracterizado por su diversidad religiosa, con una amplia gama de tradiciones y prácticas religiosas. Esto puede dificultar la difusión del culto al Señor de Esquipulas, ya que compite con otras formas de religiosidad y devociones presentes en la sociedad estadounidense.

- Asociación cultural y étnica: el culto al Señor de Esquipulas está estrechamente ligado a la cultura y la identidad de las comunidades centroamericanas, especialmente aquellas provenientes del Triángulo Norte. Esto puede limitar su difusión fuera de estas comunidades, ya que puede ser percibido como algo específico de un grupo étnico o cultural en particular.
- Limitaciones institucionales: la falta de apoyo institucional, tanto a nivel religioso como gubernamental, puede complicar la difusión del culto al Señor de Esquipulas. La falta de reconocimiento oficial, recursos financieros y apoyo logístico por parte de instituciones religiosas y gubernamentales puede obstaculizar el establecimiento de congregaciones y la promoción de la devoción.
- Barreras lingüísticas y culturales: la difusión del culto al Señor de Esquipulas puede enfrentar barreras lingüísticas y culturales, especialmente para aquellos que no hablan español o no están familiarizados con las prácticas y creencias asociadas a esta devoción. Esto puede limitar el alcance a comunidades hispanohablantes o a aquellos que tienen una conexión cultural y lingüística con la región del Triángulo Norte.
- Limitaciones de recursos: la difusión del culto al Señor de Esquipulas requiere recursos financieros, logísticos y de tiempo significativos. Establecer y mantener congregaciones, organizar eventos y llevar a cabo peregrinaciones requiere una inversión considerable. Por esta causa, la falta de recursos puede ser un obstáculo para expandir la devoción y promover su difusión en diferentes áreas geográficas.

Por otra parte, se pueden identificar una serie de recursos que juegan un papel fundamental en la difusión espacial del culto al Señor de Esquipulas en Estados Unidos. Estos recursos pueden ser tanto tangibles como intangibles, y contribuyen a fortalecer y promover la devoción en diversas comunidades. Algunos de estos facilitadores incluyen:

- Concentración de población del Triángulo Norte: la presencia de una concentración significativa de población proveniente del Triángulo Norte en ciertas áreas de Estados Unidos facilita la difusión del culto al Señor de Esquipulas. Estas comunidades comparten una conexión cultural y religiosa común, lo que favorece la organización de congregaciones, eventos y actividades relacionadas con esta devoción.

- Redes comunitarias y fraternidades: la existencia de redes comunitarias y fraternidades entre los migrantes centroamericanos en Estados Unidos puede ser un facilitador importante para la difusión del culto al Señor de Esquipulas. Estas redes proporcionan apoyo mutuo, solidaridad y recursos para la organización de actividades religiosas y la promoción de la devoción.
- Presencia de recintos religiosos existentes: la existencia de recintos religiosos, como iglesias y catedrales, representan un punto de encuentro para los devotos de distintas nacionalidades, lo que facilita la difusión de la devoción al Señor de Esquipulas. Estos lugares de culto proporcionan un espacio físico y una base establecida para el desarrollo de actividades religiosas y la participación de la comunidad en la devoción.
- Apoyo de líderes locales: tal como se evidenció en el apartado anterior, el apoyo y la participación de líderes religiosos locales, tanto de la comunidad centroamericana como de otras comunidades religiosas, pueden ser un facilitador para la difusión del culto al Señor de Esquipulas. El respaldo de líderes religiosos influyentes como párrocos, diáconos u otras personas involucradas en las actividades eclesiásticas puede contribuir a la visibilidad y aceptación de esta devoción en el ámbito religioso más amplio.
- Acceso a tecnología de comunicación: asimismo, el acceso a la tecnología de comunicación, como Internet y las redes sociales, ha facilitado la difusión del culto al Señor de Esquipulas. A través de plataformas en línea, se pueden compartir información, organizar eventos virtuales y mantener la conexión entre las comunidades devotas, incluso en áreas donde la presencia física de recintos religiosos es limitada.

A nivel nacional, es posible señalar que la difusión espacial del culto al Cristo de Esquipulas en Estados Unidos se ha visto facilitada por la presencia de migrantes devotos que llevan consigo su fe y establecen redes de apoyo entre ellos, promoviendo la difusión espacial de la devoción. Asimismo, la expansión de la devoción ha ocurrido de manera gradual, con una mayor concentración en los primeros años y una posterior condensación en ciertos estados y localidades. En este aspecto, en primera instancia se rescata que el tipo que inicia el proceso de difusión espacial de la devoción es por relocalización, que está asociada a la migración de

devotos provenientes de Centroamérica, aunque con el transcurrir del tiempo no se puede generalizar que sea el tipo de difusión espacial predominante en todo Estados Unidos ya que es importante tener en cuenta que la difusión espacial puede ser condicionada por múltiples factores y no se limita únicamente a la reubicación física. De igual manera, la difusión espacial puede ser compleja y multifacética.

Otros tipos de difusión espacial, como la expansión, jerárquica, en red o contagiosa, también pueden desempeñar un papel significativo en la difusión espacial del culto al Cristo de Esquipulas en diversas regiones de Estados Unidos, generando cambios en la devoción. Esto se puede observar en casos como la imagen ubicada en la Iglesia de San Bernardo en Maryland, la cual tiene una réplica que fue dañada y mutilada por las autoridades en Texas durante su traslado hacia ese lugar, con el fin de asegurarse de que no transportara contrabando. Esta situación ha llevado a que adquiera un reconocimiento simbólico como el "Cristo Roto" (El Tiempo Latino, 2014) y muestra cómo un evento específico puede tener un impacto significativo en la percepción y la práctica de la devoción en una comunidad tal como ocurrió con el Cristo Mojado.

II. Difusión espacial en California

California posee atributos demográficos y geográficos singulares que la distinguen del resto del país. Su vasta extensión territorial engloba áreas metropolitanas destacadas, como Los Ángeles y San Francisco, donde se concentra una mayor densidad poblacional y una abundancia de recursos. Además, al ser el Estado más poblado de Estados Unidos y contar con una notable diversidad étnica y cultural, crea un entorno propicio para la difusión de diversas prácticas religiosas, entre ellas la devoción al Señor de Esquipulas. Para explicar el proceso de expansión de este culto y develar sus características regionales, este apartado ahonda en las dimensiones estructurales y dinámicas presentadas en la Figura 4.3.

A. Dimensión estructural.

En California, como se señaló anteriormente, a partir de la investigación documental se han logrado identificar 28 sitios de veneración al Señor de Esquipulas (Cuadro 4.3), los cuales se

encuentran distribuidos principalmente en las dos regiones más pobladas de California como se mostró en el mapa de la Figura 4.10: las metrópolis de Los Ángeles y San Francisco-Oakland, con 22 y 6 congregaciones respectivamente, aunque de acuerdo con testimonios recabados en campo es posible que existan congregaciones distribuidas en otras zonas como San Bernardino.

Con base en los datos obtenidos, se pudo identificar que la devoción organizada en congregaciones en California tuvo su inicio en la Ciudad de Los Ángeles, donde se encontraron las dos imágenes más antiguas. El primer centro de difusión espacial fue la Placita Olvera en 1986, seguido de la Iglesia de la Inmaculada Concepción en 1990. Durante el período de 2000 a 2009, surgieron otras 10 congregaciones, 7 en Los Ángeles y 3 en San Francisco. Entre 2010 y 2019, se establecieron 12 congregaciones adicionales, 9 en Los Ángeles y 3 en la zona de San Francisco-Oakland. A partir de 2020, se tiene constancia de la creación de otros 4 recintos en la parte sur.

El crecimiento de la devoción al Señor de Esquipulas en California ha sido progresivo a lo largo de los años. La aparición de nuevas congregaciones en diferentes períodos de tiempo indica un aumento en la difusión espacial de la devoción, especialmente en las regiones señaladas. Como se ha señalado a lo largo de esta investigación, ello está relacionado con factores como el aumento de la población hispana y la consolidación de comunidades guatemaltecas en estas áreas, así como la disponibilidad de recursos y apoyo institucional para el establecimiento de lugares de culto que favorecen el anclaje de las comunidades y el desarrollo de prácticas rituales.

A raíz de lo anterior surge la pregunta sobre si el crecimiento continuo de la devoción podría mantenerse en el futuro, especialmente en las regiones mencionadas ya que, a medida que las comunidades hispanas y guatemaltecas sigan consolidándose en estas áreas y se fortalezcan los lazos culturales y religiosos, es probable que surjan nuevas congregaciones y se expanda la red de recintos dedicados a esta práctica devocional tanto en el Estado como fuera de él. Para dilucidar este escenario o refutarlo es necesario contextualizar el panorama devocional en el Estado a partir de la localización de recinto y la distribución de devotos potenciales.

Cuadro 4.3. Lugares de devoción al Cristo de Esquipulas en California.

Número	Nombre	Dirección	Ciudad	Año de fundación	Cantidad de visitantes
1	Blessed Sacrament	6657 W. Sunset Blvd Hollywood, CA 90028	Los Ángeles	2000	1000
2	Corpus Cristi	62 Santa Rosa Ave., San Francisco, CA 94112	San Francisco	2006	500
3	Espíritu Santo	1425 S, Dunsmuir Ave., Los Ángeles	Los Ángeles	2002	1000
4	Holly Angels	107 San Pedro Road Colma, CA 94014	Colma	2010	200
5	Holy Name of Jesus	1955 W Jefferson Blvd, Los Angeles, CA.	Los Ángeles	2008	400
6	Iglesia de la Epifanía	827 Vienna Street San Francisco, CA	San Francisco	2015	500
7	Iglesia de Nuestra Señora la Reina de los Ángeles	535 North Main Street Los Angeles, CA 90012-2870	Los Ángeles	1986	5000
8	Immaculate Heart of Mary	4954 Santa Monica Blvd, CA 90029	Los Ángeles	2005	200
9	Inmaculada Concepción	1433 James M. Wood Blvd. Los Angeles, CA 90015	Los Ángeles	1990	1000
10	Nuestra Señora de Guadalupe	2858 Ninth St Riverside, CA 92507	Los Ángeles	2010	200
11	Nuestra Señora de Loreto	250 North Union Avenue, Los Angeles, CA 90026	Los Ángeles	2010	200
12	Nuestra Señora de Monte Carmelo	10079 8th st Rancho Cucamonga	Rancho Cucamonga	2020	200
13	Nuestra Señora del Rosario	7800 Vineland Ave, Sun Valley, CA 91352	Los Ángeles	2015	200
14	Nuestra Señora del Valle	22021 Gault Street Canoga Park, CA 91303	Canoga Park	2013	500
15	San Emilio	10900 California Ave, Lynwood, CA 90262,	Los Ángeles	2010	400
16	San José	11901 Acacia Ave, Hawthorne, CA 90250	Los Ángeles	2011	1000
17	San Patricio	St. Patrick's Catholic Church 6160 Cartwright Ave. North Hollywood, CA 91606	Los Ángeles	2006	1000
18	San Rafael	941 West 71st Street Los Angeles, CA 90044	Los Ángeles	2010	1000
19	San Rafael	1104 Fifth Avenue, San Rafael, California, EE. UU.	San Rafael	2003	500
20	San Timothy	1515 Dolan Avenue, San Mateo, CA 94401,	San Mateo	2015	500
21	Santa Catalina de Siena	18115 Sherman Way Reseda, CA 91335	Reseda	2020	500
22	Santa Cecilia	4230 South Normandie Avenue Los Angeles, CA 90037-2398	Los Ángeles	2003	5000
23	Santa Elisabeth	6635 Tobias Ave., Van Nuys	Van Nuys	2010	200

24	Santa Isabel de Hungría	1501 34th Ave. Oakland CA 94601	Oakland	2004	1000
25	Santa Rosa de Lima	1305 Royal Ave, Simi Valley, CA 93065	Los Ángeles	2020	200
26	Santo Tomas	2760 W. Pico Blvd. Los Angeles, California 90006	Los Ángeles	2004	1000
27	St. Frances X. Cabrini Church	Imperial Highway, Los Ángeles, CA 90047	Los Ángeles	2015	200
28	St. Margaret Mary	Eshelman Ave Lomita, CA 90717	Los Ángeles	2020	200

Fuente: elaborado con base en Anexo IV[48].

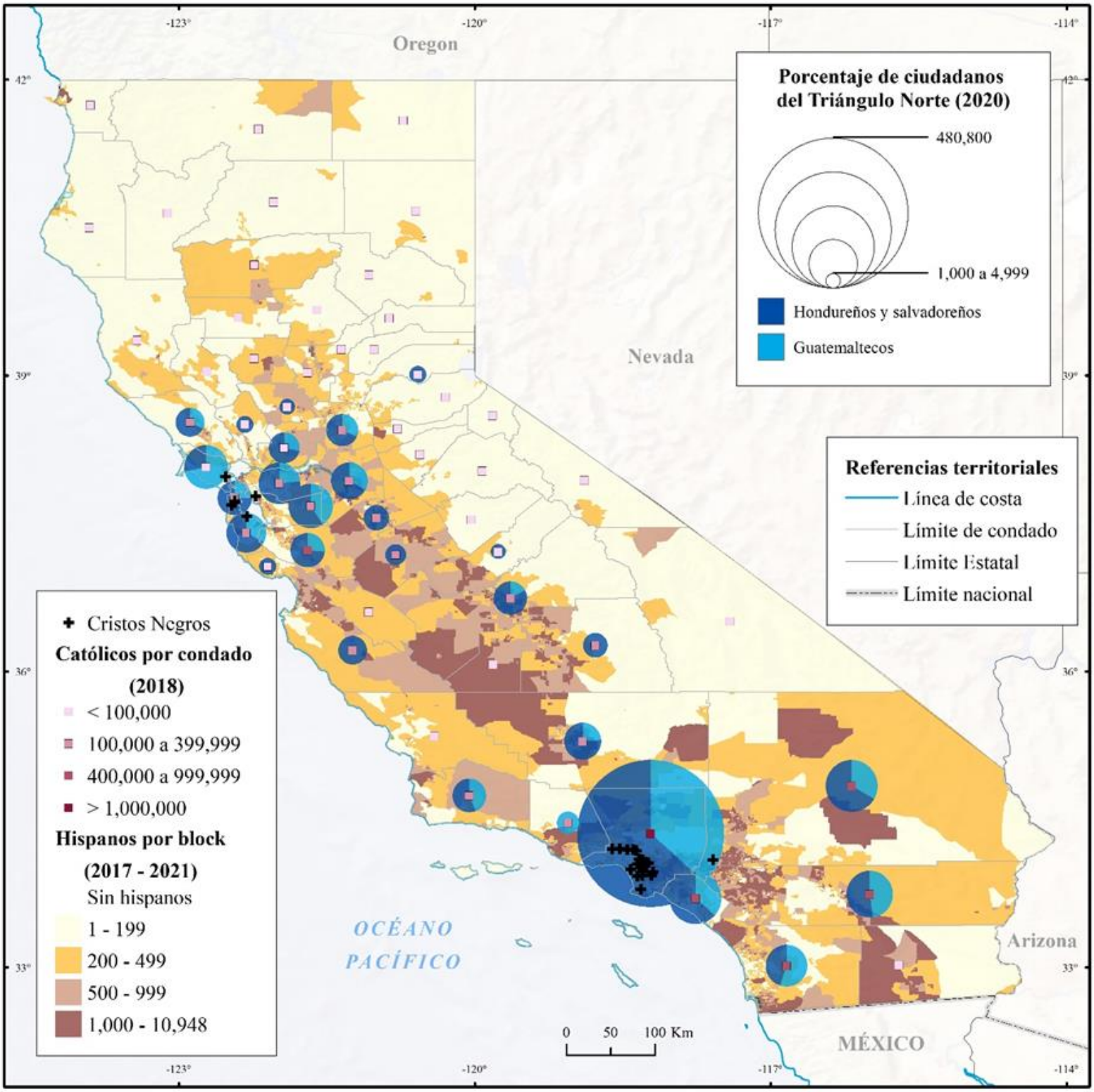
B. Dimensión dinámica.

Salvo algunas excepciones, la mayoría de los recintos dedicados al Señor de Esquipulas en California reciben un número limitado de visitantes durante los momentos importantes de su calendario litúrgico. Las cifras varían entre 100 y 500 personas, aunque es importante tener en cuenta que esto puede variar según la ciudad y otros factores sociodemográficos y culturales asociados a los adoptantes del culto tal como se puede observar en la Figura 4.32.

El análisis de la Figura 4.32 resulta relevante ya que permite examinar la interrelación de cuatro variables clave que vinculan la distribución de los lugares de devoción al Señor de Esquipulas con la población católica de origen hispano, especialmente aquellos procedentes del Triángulo Norte (migrantes y sus descendientes), quienes son los principales adoptantes y difusores de la devoción. En primer lugar, se rescata lo señalado en el capítulo 2, ya que se estima que 781,600 ciudadanos provenientes del Triángulo Norte residen en el Estado de California, siendo la mayor concentración observada en Los Ángeles y sus condados circundantes. De ellos, los guatemaltecos representan más de 281,000 individuos (36%), los hondureños 61,900 (8%) y los salvadoreños 438,000 (56%) (Migration Policy Institute, 2021).

[48] Debido a la falta de registros documentales y la naturaleza del trabajo de campo, no fue posible obtener con precisión la cantidad exacta de visitantes a los recintos. La estimación fue hecha con base en diversas entrevistas informales en campo y los artículos señalados en el Anexo IV.

Figura 4.32. California: características y distribución de los adoptantes de la devoción al Señor de Esquipulas.



Fuente: elaborado con base en; Burhans Et. Al., 2019; U.S. Census Bureau, 2021a y 2021b

La gran mayoría de los 780 mil ciudadanos provenientes del Triángulo Norte y la totalidad de recintos donde se identificaron réplicas del Cristo de Esquipulas se encuentran concentrados en 28 condados de California. Las características y distribución de estos condados permiten hacer una distinción de dos regiones sustentadas en la organización por provincias eclesiásticas existentes en el Estado: la región sur, con la zona metropolitana de Los Ángeles como el núcleo devocional más relevante asociada a la provincia eclesiástica homónima, y la región norte, donde la conurbación de San Francisco-Oakland juega un papel central en términos de devoción dentro de la Provincia de San Francisco.

La región sur de California, que incluye los condados de Los Ángeles (donde residen dos terceras partes de los ciudadanos del Triángulo Norte), San Bernardino, Orange, Riverside, San Diego y Kern, alberga una población total de 619 mil habitantes, lo que representa aproximadamente el 79% del total de personas provenientes de aquella región de Centroamérica. Dentro de esta población, los guatemaltecos contabilizan un total de 231 mil habitantes, lo que equivale al 30% de la población proveniente del Triángulo Norte y al 83% de todos los guatemaltecos que residen en el Estado.

La concentración de recintos en el área metropolitana de Los Ángeles refleja la importancia y relevancia histórica que esta región tiene para la comunidad devota. El área metropolitana de Los Ángeles se destaca como el epicentro de la devoción al Señor de Esquipulas en California, siendo una región con una marcada presencia y arraigo de esta práctica religiosa. Esta área concentra la mayor cantidad de recintos y congregaciones dedicadas a la veneración del Señor de Esquipulas, alcanzando aproximadamente un total de 22 lugares de culto identificados dentro de las 287 Iglesias que posee la Diócesis de Los Ángeles (California Catholic Daily, 2018). Debido a las características demográficas señaladas las Iglesias en esta zona son las que cobijan a una mayor cantidad de visitantes durante la fiesta patronal y otros momentos del calendario litúrgico.

Por otro lado, en la región norte de California se alberga un total de 160,700 habitantes (21%) provenientes del Triángulo Norte, siendo los condados de Alameda (26 mil), Contra Costa (23 mil), San Mateo (21 mil), San Francisco (15 mil), Santa Clara (15 mil), Fresno (10 mil), Sacramento y Marin (9 mil) los que concentran la mayor parte de esta población. En específico, la población guatemalteca en estos condados asciende a 46 mil habitantes,

representando el 6% de la población absoluta proveniente del Triángulo Norte y el 17% de la población guatemalteca residente en el Estado.

En esta región se ha observado una concentración significativa de recintos donde se lleva a cabo la veneración al Señor de Esquipulas en la Bahía de San Francisco, con 6 recintos en total, lo que indica una presencia descentralizada y más dispersa de la devoción en comparación con Los Ángeles y la región sur de California. En esta región, los latinos son un grupo minoritario en comparación con otros sectores como la población asiática. Un patrón similar ocurre con la población católica (Gray Et Al, 2014). Por esta causa no es de extrañar que la cantidad de recintos también sea menor y más dispersa en comparación con el sur.

La distribución responde a dos lógicas, la primera de ellas resulta en que tanto los católicos como los latinos en California tienden a concentrarse en la parte sur y occidental del Estado, mientras que la segunda indica que se presenta una disminución paulatina de estos grupos mientras más se avanza hacia el norte y al oriente, en parte por razones físicas como la presencia de accidentes geográficos que limitan el poblamiento de esas zonas; como también por razones socioculturales, tal como se señaló en el apartado 2.3 de este proyecto investigativo.

Por otra parte, aunque la población católica de origen centroamericano tiene una preferencia espacial por las metrópolis señaladas reflejada en la cantidad de recintos existentes, existen condados, especialmente en el centro del Estado, que ofrecen condiciones favorables en términos lingüísticos y culturales para su anclaje y difusión espacial del culto en donde no se han hallado recintos ni congregaciones en honor al Señor de Esquipulas, tanto en el norte como en el sur (como San Diego).

Ante este panorama surge la pregunta de por qué, a pesar de que la población devota potencial está dispersa en al menos 28 condados que presentan condiciones favorables para la práctica religiosa, las congregaciones y lugares de culto que albergan imágenes del Señor de Esquipulas se concentran exclusivamente en las áreas metropolitanas de Los Ángeles y San Francisco-Oakland. Al respecto, se pueden plantear algunas conjeturas.

1) La concentración de recintos e imágenes del Señor de Esquipulas en estas zonas metropolitanas está relacionada con la densidad de población hispana y la composición demográfica en términos de afiliación religiosa y origen étnico en dichas áreas.
2) Las áreas en las que no se encuentran recintos con imágenes del Señor de Esquipulas ni presencia significativa de población centroamericana en general corresponden a regiones con una menor densidad de población y que se caracterizan por tener una composición poblacional católica e hispana proporcionalmente menor, lo que crea condiciones desfavorables para la expansión y arraigo de la devoción al Cristo de Esquipulas, especialmente en el norte y oriente del Estado.
3) No se puede descartar la posibilidad de que existan lugares en California donde haya imágenes del Señor de Esquipulas y congregaciones que no se hayan registrado o documentado, especialmente en aquellas áreas donde se observa una importante concentración de población guatemalteca y del Triángulo Norte del centro del Estado.

Para el primer caso, los datos sugieren una distribución geográfica asimétrica de la devoción que apuntan a la existencia de patrones de migración y asentamiento selectivos en el Estado de California, donde factores como la disponibilidad de empleo, redes de apoyo social y la presencia de comunidades establecidas pueden influir en la distribución geográfica de los migrantes del Triángulo Norte.

Como se mencionó en el subcapítulo anterior, la concentración de personas de origen centroamericano brinda condiciones propicias para el arraigo de la devoción en estas áreas. La concentración geográfica y el anclaje en determinadas parroquias no solo facilita el acceso y la participación de los fieles, sino que también promueve el desarrollo de un sentido de afinidad y conexión cultural con la devoción, lo que justificaría la presencia de más congregaciones en estas regiones.

Aunque sería un error afirmar que la mayoría de las personas migrantes sean católicas, ellas residen en una región históricamente asociada al catolicismo, no solo en California, sino a nivel nacional, por lo que la devoción al Señor de Esquipulas encuentra un terreno fértil para su propagación debido a la presencia de zonas con alta concentración de población hispana y católica, lo que sumado a su tradición religiosa, identidad cultural y sentido de pertenencia

motivan el surgimiento de espacios de veneración, especialmente en la zona metropolitana de Los Ángeles.

La ubicación de los recintos en la Ciudad de Los Ángeles y sus alrededores se correlaciona con las áreas donde se concentra una gran población hispana y católica, lo cual evidencia la estrecha conexión entre esta comunidad y la ciudad. Por su parte, en el área metropolitana de San Francisco-Oakland, se observa una dinámica similar, aunque con proporciones distintas. A pesar de la mayor diversidad religiosa y étnica en comparación con Los Ángeles, se puede identificar una tendencia en la ubicación de los recintos que albergan imágenes del Señor de Esquipulas a encontrarse en áreas donde existe una mayor concentración de población procedente del Triángulo Norte y de origen hispano.

Cuando una región cuenta con un mayor número de recintos dedicados al Señor de Esquipulas en su entorno cercano, se genera una mayor visibilidad y presencia de la devoción en la vida cotidiana de los residentes, lo que implica que estos lugares de devoción probablemente atraigan a un número mayor de visitantes debido a su proximidad geográfica y afinidad cultural, traspasando incluso el nivel local. Esto puede fortalecer la identidad cultural y religiosa de las comunidades, promoviendo un sentimiento de pertenencia y arraigo a través de la participación en las prácticas devocionales, facilitando con ello distintas interacciones sobre el espacio y, por consiguiente, la difusión del culto a través de distintos canales.

En el segundo caso, la difusión espacial del culto se ve afectada por algunas características particulares de los territorios del norte y el oriente del Estado. La primera causa se debe a que son regiones con menor densidad de población, lo que se asocia a las condiciones físico-geográficas más adversas en comparación con la zona sur y occidental. En el caso del sureste, la ausencia de población se debe a la presencia del desierto de Mojave y el inicio de la zona montañosa de la Sierra Nevada, lo cual dificulta el establecimiento de asentamientos humanos en general. Hacia el norte, la zona boscosa y montañosa del Estado presenta factores físicos que dificultan el desarrollo de grandes asentamientos. Además, esta región se caracteriza por tener una menor presencia de católicos y un predominio de californianos de origen caucásico tanto católicos como protestantes (Berman, 2018).

Además de lo anterior, en algunas zonas la presencia de la comunidad latina y la infraestructura católica, como iglesias y otros recintos, no es significativa como puede verificarse en la figura 2.21 del capítulo 2.3. De este modo, es posible que existan menos recursos y menos infraestructura religiosa disponible para apoyar la práctica y difusión de la devoción al Señor de Esquipulas. Además, la menor presencia de católicos e hispanos en estas áreas puede limitar la existencia de una red de apoyo y una comunidad religiosa sólida, lo cual inhibe el establecimiento y sostenimiento de lugares de culto dedicados a esta devoción a través del tiempo.

Para el tercer caso, la limitación de información disponible sustentada en registros y datos documentados sugiere que puede existir una subrepresentación de la presencia de imágenes y congregaciones en algunas áreas en comparación con el potencial poblacional de adoptantes del culto, sobre todo en condados donde la representación guatemalteca suele ser superior al 50% como Ventura, en el sur, donde los 2,200 individuos provenientes del Triángulo Norte son de esta nacionalidad; y Marin, al norte, con el 71% de los 8,500 habitantes. Los datos sugieren que la presencia y devoción al Señor de Esquipulas en estos condados podría ser mayor de lo que se ha documentado hasta el momento. Por lo tanto, es posible que existan imágenes y congregaciones en estas áreas que no han sido registradas oficialmente.

Asimismo, las prácticas religiosas y devociones pueden ser fluidas y estar sujetas a cambios a lo largo del tiempo, y es posible que se estén desarrollando nuevas formas de manifestación de la devoción al Señor de Esquipulas en California que aún no han sido identificadas o registradas de manera oficial.

Es importante considerar que algunos devotos organizados pueden optar por dirigirse a los recintos consolidados en las zonas metropolitanas de San Francisco y Los Ángeles, en lugar de establecer nuevos lugares de culto en otras áreas debido a la proximidad geográfica o la existencia de redes sociales como puede ser el caso de San Diego o San Bernardino, que cuentan con 8,500 y 12,000 residentes guatemaltecos respectivamente y tienen una cercanía relativa con Los Ángeles. Además de lo anterior, la posible inexistencia de congregaciones podría deberse a razones como la disponibilidad de tiempo y espacios, falta de redes de apoyo y la poca facilidad de acceso a servicios religiosos en los recintos eclesiásticos.

A partir del análisis de los elementos señalados, se puede identificar un escenario tanto barreras como estímulos que condicionan la difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas en California de manera más particular en comparación con Estados Unidos. A continuación, se señalan las barreras que inhiben, redireccionan o ralentizan el proceso de expansión:

1. Barreras geográficas y antecedentes históricos: las características geográficas de California, como su extensión territorial y la distribución de asentamientos humanos influenciados por factores físicos y geográficos, pueden crear barreras para la difusión homogénea de la devoción al Señor de Esquipulas. Las distancias entre las comunidades, especialmente en áreas montañosas o boscosas, pueden dificultar el establecimiento de lugares de culto y limitar el acceso de los fieles a ellos. Además, los antecedentes históricos de colonización y migración en California pueden haber moldeado la distribución de las comunidades religiosas y afectar la difusión de nuevas prácticas devocionales, favoreciendo la concentración de devotos en áreas específicas, creando desigualdades en la difusión espacial de nuevas prácticas devocionales.

2. Composición poblacional: relacionado con lo anterior, la presencia de una composición poblacional menos católica e hispana en algunas regiones puede limitar la expansión y arraigo de la devoción al Señor de Esquipulas, ya que las prácticas religiosas suelen estar relacionadas con la cultura y tradiciones de las comunidades hispanas, particularmente guatemaltecas. En áreas con una menor presencia de esta población, la devoción puede encontrar menos receptividad y su difusión espacial puede ser más lenta.

3. Limitación de recursos: la falta de recursos y de infraestructura religiosa puede ser un obstáculo para establecer nuevos recintos y expandir la devoción a otras áreas. Como se evidenció en el subcapítulo anterior, la creación de congregaciones, la materialización de réplicas de la imagen y el mantenimiento de lugares de veneración requiere inversión económica, de tiempo y apoyo institucional, lo cual puede ser limitado en algunos contextos.

4. Anclaje y apego por parte de los devotos a ciertas parroquias: en el caso contrario, una barrera para la difusión espacial del culto al Señor de Esquipulas puede ser el arraigo y apego de los devotos a ciertas parroquias o lugares específicos donde ya se consolidado la devoción. Si los fieles tienen una fuerte conexión con una parroquia en particular, es posible que no busquen explorar o participar en otras comunidades religiosas que promuevan la devoción al Señor de Esquipulas. Este anclaje puede limitar la expansión y difusión espacial del culto a otras áreas geográficas o comunidades que no cuenten con una parroquia establecida.
5. La pérdida de devotos católicos en la población centroamericana: la disminución o falta de devotos católicos dentro de la población centroamericana que vive en California puede afectar la base de devotos disponibles para promover y difundir la devoción al Señor de Esquipulas. Como se señaló en el capítulo 2, existe una tendencia por parte de algunos grupos latinos por abandonar el catolicismo y acercarse a otra religión o adoptar el secularismo. Debido a esto, la falta de devotos católicos puede limitar la capacidad de establecer nuevos lugares de culto o congregaciones dedicadas a esta devoción en áreas donde la población centroamericana es escasa o poco activa en su práctica religiosa y amenazar el sostenimiento de aquellos espacios donde el culto ya se ha anclado.

Las barreras señaladas pueden incluir desafíos geográficos, diferencias culturales y barreras psicológicas y sociales que restringen o condicionan la aceptación y adopción de la práctica religiosa. Sin embargo, el panorama de difusión espacial no puede ser evaluado sin considerar los estímulos que promueven la expansión del culto. Esto sugiere que también existen factores y condiciones favorables que impulsan la difusión espacial de la devoción y que deben ser considerados en conjunto con las barreras. Entre estas se pueden destacar las siguientes:

1. Concentración demográfica y cultural: la presencia de una gran población del Triángulo Norte brinda un estímulo para la difusión espacial del culto tal como ha ocurrido en áreas metropolitanas como Los Ángeles y San Francisco-Oakland. La existencia de una comunidad numerosa y cohesionada favorece la creación de recintos y el fortalecimiento de la devoción al Señor de Esquipulas.

2. Redes sociales y de apoyo: el culto al Señor de Esquipulas en California se ve beneficiado por la existencia de redes sociales y de apoyo entre la población del Triángulo Norte que reside en este estado. Estas redes permiten la conexión y comunicación entre los devotos, facilitando la difusión de la devoción, el intercambio de información y la organización de eventos y celebraciones relacionados con el culto. La solidaridad y el apoyo mutuo dentro de estas redes fortalecen la práctica religiosa y fomentan su expansión en otros territorios.

3. Identidad y expresión religiosa: la veneración a esta imagen sagrada fortalece el sentido de pertenencia de los devotos a su herencia cultural y religiosa. Al participar en el culto y llevar consigo la imagen del Cristo Negro, los fieles encuentran una forma de expresar y mantener vivas sus tradiciones y creencias. Esta identificación con la figura del Señor de Esquipulas puede motivar a las personas a organizarse, buscar apoyo y establecer recintos religiosos donde puedan practicar su devoción y arraigarse en la comunidad. Ello puede impulsar a las comunidades a visibilizar sus actividades y, por consiguiente, crear lazos que deriven en la expansión del culto a otros espacios.

4. Promoción de la devoción: uno de los estímulos que impulsa la difusión espacial del culto al Señor de Esquipulas en California es la promoción activa de la devoción por parte de las congregaciones. Una vez que el culto se ha arraigado en una comunidad, las congregaciones implementan diversas estrategias de difusión con el objetivo de ampliar su alcance. Estas estrategias incluyen el contacto personal directo con las personas interesadas, la distribución de folletos informativos y la organización de eventos locales para fomentar la participación de la comunidad. Además de las estrategias a nivel local, las congregaciones también utilizan otros medios de comunicación para promover la devoción a una escala más amplia. Las plataformas digitales, redes sociales y medios de comunicación en línea se han convertido en una herramienta significativa para difundir información sobre el culto al Señor de Esquipulas de manera rápida y eficiente, permitiendo llegar a un público más amplio y facilitando la conexión entre los fieles dispersos geográficamente. Asimismo, los medios de comunicación tradicionales, como la televisión, también desempeñan un

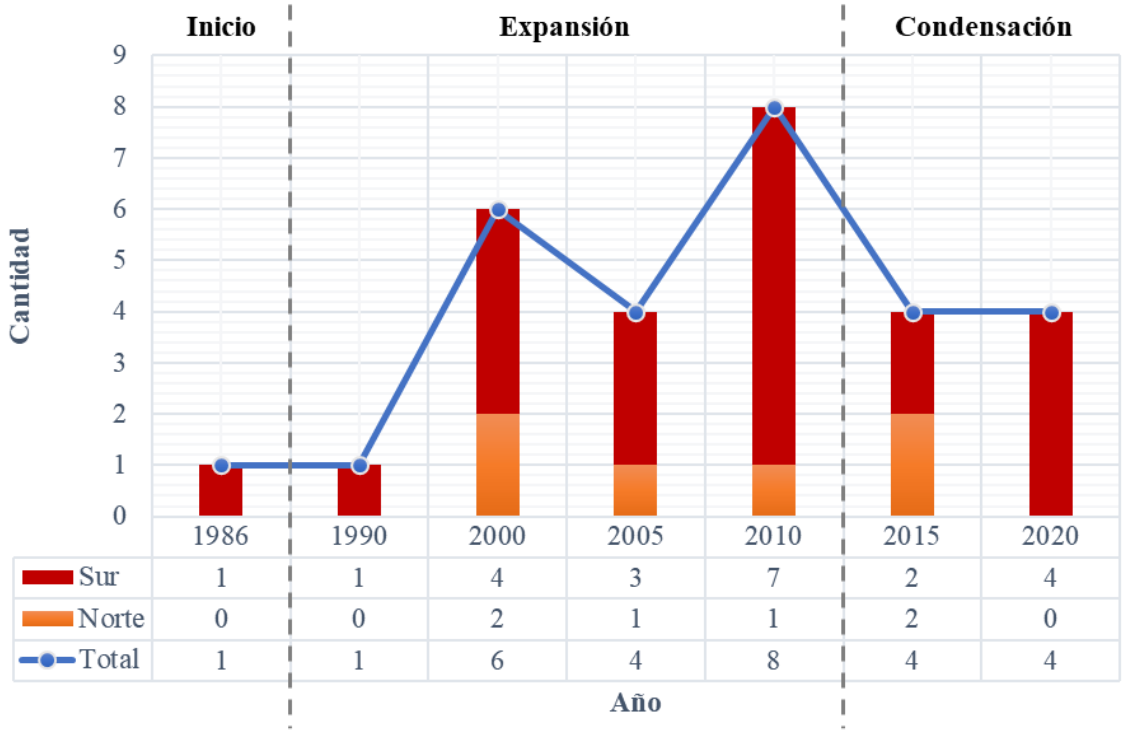
papel importante al ofrecer cobertura y difusión a eventos y celebraciones relacionados con la devoción.

5. Inconformidad y falta de pertenencia: además de los estímulos positivos que favorecen la difusión espacial del culto al Señor de Esquipulas en California, también existen estímulos negativos que pueden impulsar a algunos fieles a buscar otros espacios para practicar su devoción. La falta de arraigo o la sensación de no pertenecer plenamente a una comunidad religiosa puede generar inconformidad y motivar a las personas a buscar alternativas donde puedan establecer una conexión más profunda con su fe y desarrollar prácticas rituales con las que se sientan más cómodos.

Estos obstáculos y estímulos delinean un panorama complejo para la difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas en California y Estados Unidos. Si bien existen desafíos geográficos y limitaciones de recursos, la concentración demográfica, las conexiones sociales y culturales, y la importancia de la identidad religiosa proporcionan estímulos significativos para la difusión y el mantenimiento de la devoción. Comprender ambos factores es crucial para comprender los patrones de difusión espacial y las dinámicas del culto en estas áreas. debido a que pueden condicionar la propagación de la devoción y en la formación de comunidades devotas. Al considerar los obstáculos y estímulos, es posible identificar posibles direcciones y desafíos de investigación para comprender el proceso de difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas en California y Estados Unidos.

Con base en la información presentada, se pueden identificar las etapas de expansión del culto al Señor de Esquipulas de manera más precisa (Figura 4.33). Como se señaló en el apartado 4.2, la difusión espacial del culto organizado en congregaciones se inició en 1986 con la consolidación de la devoción en la Placita Olvera en la ciudad de Los Ángeles. A partir de ese momento y hasta 2015, se observa un período de expansión en el que se crean numerosas congregaciones y se establecen nuevos centros de adopción de la devoción. Durante la etapa de expansión del culto al Señor de Esquipulas en California, se experimentó un rápido crecimiento y se consolidó el proceso de difusión entre las áreas de generación y adopción. Como resultado, las ciudades de Los Ángeles y San Francisco-Oakland se establecieron como los núcleos devocionales más importantes de la región.

Figura 4.33. Etapas de difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas en California.



Fuente: elaborado con base en Hagget, 1988; Caloz y Collet, (2011); y trabajo de campo, 2023.

La expansión del culto en estas áreas fue impulsada por factores como la migración masiva desde Centroamérica hacia California, tanto por motivos económicos como por situaciones políticas y sociales en los países de origen. La concentración demográfica de la población centroamericana en estas ciudades, especialmente en Los Ángeles, proporcionó un ambiente propicio para el florecimiento del culto. La presencia de comunidades de origen centroamericano, con sus tradiciones y prácticas religiosas arraigadas, contribuyó a la formación de congregaciones devocionales y a la organización de eventos y festividades relacionados con la devoción.

Los Ángeles y San Francisco-Oakland se destacaron como los núcleos devocionales más importantes durante esta etapa de expansión. Por otra parte, hay indicios que señalan que la presencia del culto se extendió a otras áreas de California, aunque en menor medida. Esto

puede atribuirse a la dispersión de la población centroamericana en diferentes localidades y a la formación de comunidades más pequeñas en distintos puntos del Estado.

A partir de 2015, se ha observado una etapa de condensación en la difusión espacial de la devoción. Durante esta etapa, se ha alcanzado un equilibrio en la expansión de la devoción, donde el ritmo de difusión es menor pero constante. En esta fase, la distancia física ya no es un factor determinante para la propagación de la práctica religiosa porque surgen mecanismos que permiten la creación de redes que apoyan el proceso de anclaje en otros espacios que son impulsados por las estrategias de difusión del culto de las comunidades ya consolidadas.

En esta etapa se espera que la devoción al Señor de Esquipulas se consolide en otras áreas de California que previamente no habían experimentado un arraigo significativo de esta práctica. Es importante tener en cuenta que, aunque la etapa de condensación implica un ritmo de difusión más lento, esto no implica una disminución o desaparición de la práctica religiosa. Al contrario, esta fase representa la consolidación y arraigo de la devoción en nuevas áreas como se ha visto en el norte del Estado, lo que contribuye a su pervivencia y continuidad en el tiempo.

Por lo anterior, hasta el momento no se ha vislumbrado el inicio de una etapa de saturación, lo que sugiere que la difusión espacial del culto sigue en curso y que aún hay potencial para que la devoción se expanda hacia grupos o lugares que inicialmente eran refractarios a ella. Esto implica que la difusión espacial del culto aún no ha alcanzado su máximo nivel de penetración y que existen áreas que aún no han adoptado completamente la práctica religiosa en la medida que se sigan conjuntando distintos factores que faciliten la prevalencia y anclaje de la devoción, como que se mantenga el arribo de migrantes devotos, que se sigan transmitiendo las creencias entre su descendencia, que existan espacios donde puedan conjuntarse los fieles, entre otros.

Conforme transcurran los años, la difusión espacial de la devoción puede comenzar a disminuir gradualmente e incluso detenerse en algunos casos. Esto puede deberse a diversos factores, como la falta de recursos, barreras culturales o resistencia a la adopción de la devoción. Sin embargo, es necesario seguir analizando los datos y observar cómo se

desarrolla la difusión en el futuro para determinar si se alcanza una etapa de saturación o si el culto continúa expandiéndose en nuevas áreas.

En contraste con la primera oleada de difusión espacial del culto al Señor de Esquipulas, que se destacó por su expansión contagiosa y jerárquica mediante la creación de centros subsidiarios y la propagación a lo largo de rutas comerciales, la difusión espacial en California, al igual que en el resto de Estados Unidos, sigue una lógica distinta debido a los elementos que la definen.

Los hallazgos de esta investigación han permitido identificar de manera precisa los tipos de difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas que caracterizan regionalmente a California. Estos resultados se han organizado sistemáticamente en el Cuadro 4.4, el cual permite mostrar de una manera clara y estructurada los distintos patrones de difusión observados en el Estado.

El cuadro esquematiza una síntesis de los dos tipos primarios de difusión espacial identificados en la literatura, respaldados por estudios realizados por diversos autores (Gould, 1969; Haggett, 1991; Morrill, Gaile y Thrall, 1998; Vilalta y Banda, 2008; Barra y Maturana, 2015) que caracterizan la expansión de la veneración al Señor de Esquipulas en California. El primer grupo se refiere a la difusión por expansión, que implica la propagación de la devoción a través del contacto directo entre los actores involucrados. La categoría se subdivide en tres subtipos: el primero es la difusión contagiosa o por contagio, que señala que la expansión de la devoción ocurre a través del contacto no dirigido de los devotos, en algún recinto religioso o congregación, quienes después movilizan el culto hacia otros espacios, lo socializan y contribuyen a su expansión; el segundo corresponde a la difusión jerárquica, que se caracteriza por una transmisión vertical desde los territorios más grandes hacia las localidades más pequeñas y distantes, generalmente relacionada con la difusión contagiosa; la tercera es la difusión en red, cuya tipificación no es usual en la literatura pero se rescata de algunos textos debido a que, a diferencia de la difusión jerárquica, sostiene que las conexiones sociales y comunicación interpersonal dirigidas son importantes para que la devoción llegue a diferentes espacios no necesariamente más pequeños o alejados.

Cuadro 4.4. Tipos de difusión espacial de la devoción al Cristo de Esquipulas.

Tipos primarios	Tipos secundarios	Descripción	Características en California
Expansión	Contagio	Difusión a partir del contacto directo y la proximidad geográfica entre las personas u objetos espaciales.	Las personas que acuden a los recintos y forman parte de las actividades de las congregaciones pueden propagar la devoción entre personas y regiones cercanas.
	jerárquica	Transmisión vertical que inicia en la parte superior de una sociedad o localidad hacia sectores cada vez más pequeños y lejanos	Inicialmente, la devoción puede haberse concentrado en ciudades más grandes y áreas urbanas con una alta presencia de migrantes centroamericanos. A medida que pasa el tiempo, la devoción puede extenderse a áreas más pequeñas y pueblos periféricos. Esta propagación jerárquica puede estar influenciada por factores como la migración, la formación de comunidades y la proximidad geográfica.
	En red	La innovación se extiende a través de conexiones sociales y comunicación interpersonal.	Las personas devotas y las comunidades religiosas actúan como canales primarios de difusión, transmitiendo la fe y compartiendo la importancia de esta devoción entre sus contactos.
Relocalización	Centralizada	La innovación se aleja de su lugar de origen y se extiende a un área geográfica particular.	Relacionada con la migración de devotos y sus hijos. Indica una difusión espacial por reubicación hacia un territorio próximo y delimitado. Al respecto, por la diversidad cultural en el Estado y el nivel de análisis realizado, no es viable utilizar este término para este caso.
	Policentralizada	La innovación se aleja de su lugar de origen y se extiende a nuevas áreas geográficas debido a la migración de personas	Relacionada con la migración de devotos y sus hijos. Esto indica una difusión espacial por reubicación, donde la devoción se aleja de su lugar de origen y se extiende a nuevas áreas geográficas debido a la migración de personas.

Fuente: elaborado con base en Gould, 1969; Haggett, 1991; Morrill, Gaile y Thrall, 1998; Vilalta y Banda, 2008; Barra y Maturana, 2015.

El segundo tipo primario de difusión espacial es la difusión por relocalización, que se refiere al proceso de propagación de la devoción motivado por el desplazamiento de personas hacia nuevos lugares. Tanto en Estados Unidos como en California, este tipo de difusión está estrechamente vinculado a la migración de los devotos, su posterior establecimiento y la formación de comunidades religiosas. Sin embargo, debido a las particularidades observadas en el proceso, se ha identificado la necesidad de diferenciarlo en dos subtipos.

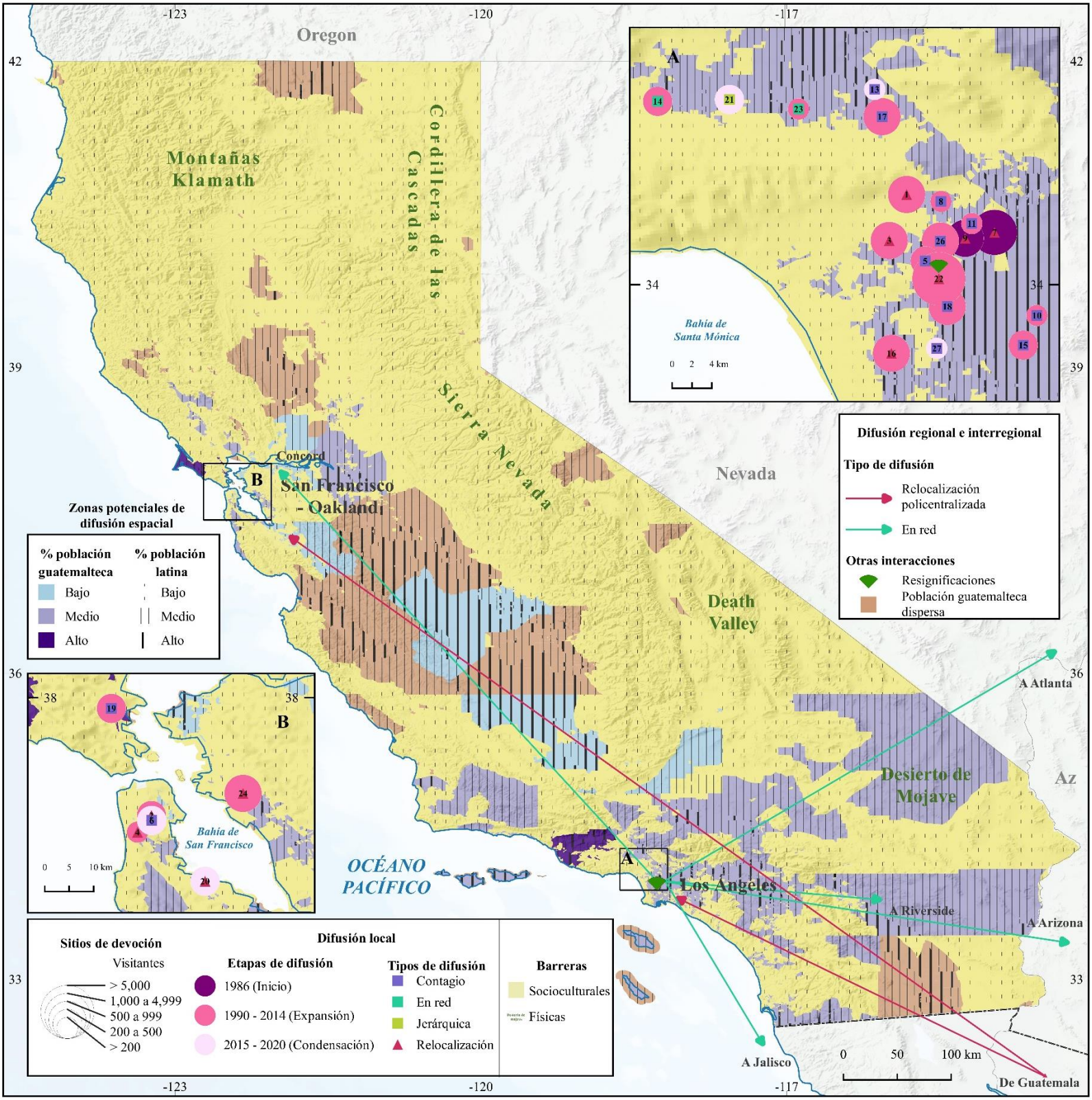
El primero es la relocalización centralizada, donde los devotos se desplazan hacia una o algunas zonas geográficas principales donde se ha desarrollado la devoción de manera prominente. Estas áreas se convierten en puntos de atracción para los migrantes devotos, y allí se establecen congregaciones y se fomenta la práctica religiosa.

El segundo subtipo es la relocalización policentralizada, en la cual los devotos no siguen una única ruta de migración desde Guatemala hacia un lugar específico, sino que adoptan estrategias para agruparse y promover la devoción en diversas áreas geográficas. Esto implica que la difusión no se concentra en un único punto, sino que se dispersa en diferentes localidades donde los devotos encuentran oportunidades para establecerse y desarrollar su práctica religiosa. Esta distinción en la difusión por relocalización refleja de manera más precisa las trayectorias migratorias diversas de los devotos y su capacidad para expandir el culto a través de diferentes áreas.

Es posible especular que la presencia del culto al Señor de Esquipulas en distintas centralidades en California puede estar influenciada por factores como la proximidad geográfica a las áreas de origen de los migrantes, la existencia de redes sociales y de apoyo entre la comunidad migrante, así como las oportunidades laborales y las condiciones socioeconómicas en cada región.

A partir del panorama anterior, en California se observa una predominancia de los tipos de difusión espacial basados en el contagio y la relocalización, con 14 y 10 sitios de anclaje respectivamente, lo cual sugiere que la devoción al Señor de Esquipulas se ha expandido principalmente a través de interacciones directas entre personas y migraciones hacia nuevas áreas geográficas, especialmente en las dos grandes áreas señaladas a lo largo de este capítulo: Los Ángeles y San Francisco (Figura 4.34).

Figura 4.34. Difusión espacial de la devoción al Señor de Esquipulas en California.



Fuente: elaborado con base en Hagget, 1988; Caloz y Collet, (2011); y trabajo de campo, 2023.

En términos temporales, el mapa expuesto en la Figura 4.34 destaca que el origen de la difusión fue por una relocalización policentralizada que tuvo como destinos principales las grandes urbes metropolitanas del Estado, dinámica que se mantuvo hasta los primeros años del Siglo XXI cuando se consolida la presencia de ciudadanos migrantes de origen centroamericano en amplias zonas del Estado, lo que favoreció el desarrollo de otros mecanismos de difusión espacial, especialmente la difusión por expansión contagiosa.

De acuerdo con los datos disponibles, la mayoría de las iglesias y comunidades del Señor de Esquipulas en California se originaron a través de la difusión por contagio, inicialmente en Los Ángeles debido a su posición como primer y principal foco difusor, lo que indica que la propagación de la devoción se ha realizado principalmente a través del contacto directo y la influencia interpersonal dentro de las comunidades locales.

A medida que las congregaciones se fueron consolidando y generaron redes entre ellas, especialmente a partir de la segunda década de los años 2000, se favoreció el desarrollo de otros tipos de difusión espacial como la expansiva en red y la jerárquica como puede verse con los casos de las Iglesias de Santa Cecilia y San José, aunque ambos con algunas particularidades.

En Santa Cecilia, de acuerdo con distintos testimonios recabados durante el trabajo de campo en julio de 2022, se ha favorecido la difusión espacial en red debido a los esfuerzos establecidos por sus miembros por contactar con los visitantes al recinto. Ello ha motivado a establecer un vínculo que crece con el tiempo y que amplía el alcance de la devoción. Una de las estrategias seguidas para fortalecer los lazos con los miembros de la Fraternidad ha sido el Cristo Peregrino señalado en el apartado anterior, lo que ha posibilitado que se expanda la red de miembros y se establezcan grupos en distintos lugares del área metropolitana de Los Ángeles y el sur de California como Riverside y otros lugares como en Concord, al norte del Estado, donde se están generando condiciones para el establecimiento de una congregación sólida. Asimismo, las estrategias de difusión en medios de comunicación y redes sociales han permitido que su alcance y la red de interacciones sea amplia, teniendo relaciones frecuentes con miembros en Arizona, Guatemala y en México, especialmente en el Estado de Jalisco.

El caso de San José es significativo por la forma en que han logrado posicionarse y las redes sociales que han construido con distintas congregaciones y actores, lo que les ha permitido fomentar la expansión hacia otros espacios como las Iglesias de Santa Catalina de Siena y Nuestra Señora del Valle, que corresponden a los tipos de difusión espacial por expansión jerárquica y en red, respectivamente. Adicionalmente han logrado expandir la devoción apoyando en la conformación de un grupo en la ciudad de Atlanta en Georgia gracias a las redes que han construido.

Por otra parte, se observa que las iglesias y comunidades fundadas en años más recientes tienden a tener una difusión basada en el contagio, especialmente aquellas pertenecientes a la etapa de condensación. Hoy en día esta forma de difusión está presente en sitios como Immaculate Heart of Mary, Santo Tomas, Holy Name of Jesus, San Rafael, Nuestra Señora de Guadalupe, San Emilio, St. Frances X. Cabrini Church, San Patricio, Nuestra Señora de Loreto, entre otros.

En cuanto al tiempo y el número de devotos, se puede notar que las iglesias y comunidades fundadas en años más recientes, como St. Margaret Mary, Santa Rosa de Lima, Nuestra Señora del Rosario, entre otras, tienden a tener una menor cantidad de visitantes durante la fiesta patronal en comparación con aquellas fundadas en años anteriores. Esto puede indicar que las nuevas comunidades están en proceso de establecimiento y aún están construyendo su base de devotos.

La presencia concentrada de sitios de devoción en las ciudades de Los Ángeles y San Francisco puede atribuirse a diversos factores, como la existencia de comunidades guatemaltecas asentadas en estas áreas y su condición de centros urbanos con una mayor diversidad cultural y religiosa. Estas ciudades se convierten en puntos clave para la práctica religiosa y el culto al Señor de Esquipulas debido a la presencia de múltiples lugares de devoción.

No obstante, el mapa de la Figura 4.34 revela un panorama en el que existen tanto barreras como estímulos que pueden influir en la expansión de la devoción a otras regiones del Estado de California. En primer lugar, se identifican dos tipos de barreras: las socioculturales y las físicas. En el ámbito físico, se destacan las cadenas montañosas del centro y norte, así como el Desierto de Mojave. Estas características geográficas más que actuar como barreras

absorbentes, porosas o refractarias propias de la devoción han condicionado la distribución poblacional del estado a lo largo de la historia. Sin embargo, no han sido obstáculos absolutos para el establecimiento de asentamientos humanos ni la presencia de grupos latinos.

En el ámbito sociocultural, el mapa muestra una extensa área en color amarillo que indica la presencia de zonas en California donde históricamente la población no comparte rasgos comunes con los ciudadanos católicos de origen latino, en particular centroamericano. En estas áreas, la presencia de devotos del Señor de Esquipulas es minoritaria o prácticamente inexistente, lo que crea un entorno desfavorable para la expansión del culto.

Por otra parte, se pueden identificar algunos estímulos que favorecen la expansión del culto al Señor de Esquipulas en California. Dos variables representadas en el mapa son la población guatemalteca y la población de origen hispano, las cuales conjuntan ciertos rasgos característicos de los adoptantes de la devoción. Estas variables se clasifican cualitativamente en tres rangos: bajo, medio y alto con el fin de proporcionar un panorama general de la presencia y concentración de población guatemalteca y de origen hispano en diferentes áreas de California. Los rangos cualitativos representados en el mapa se pueden corroborar con información cuantitativa proporcionada en la Figura 4.32.

La presencia de una población guatemalteca significativa es un estímulo importante para la expansión del culto, ya que los guatemaltecos suelen tener una conexión cultural y religiosa arraigada con la devoción al Señor de Esquipulas. Los lugares con una concentración alta de población guatemalteca presentan condiciones favorables para el culto y es más probable que se encuentren iglesias y comunidades dedicadas al Señor de Esquipulas.

Asimismo, la población de origen hispano en general también puede desempeñar un papel importante en la expansión del culto. Aunque no necesariamente comparten los mismos antecedentes culturales específicos de la devoción guatemalteca, existe una afinidad cultural y religiosa más amplia que puede fomentar la adopción de la devoción al Señor de Esquipulas. En áreas con una concentración alta de población hispana, es más probable encontrar seguidores y sitios de culto dedicados al Señor de Esquipulas.

La presencia destacada de población guatemalteca e hispana en áreas marcadas con un color azul más intenso y rayas gruesas localizadas en el Sur del Estado sugiere que estas zonas son

más propensas a la devoción al Señor de Esquipulas. Sin embargo, es importante tener en cuenta que otros factores, como la infraestructura religiosa y los recursos disponibles, también pueden influir en la difusión del culto. Por otra parte, se puede conjeturar que la devoción tenderá a disminuir gradualmente en aquellas áreas donde la población guatemalteca y latina sea menos predominante, como se representa en tonos azules más tenues y líneas de trazo punteado del centro y Este del Estado. Estas áreas pueden presentar una dispersión de población guatemalteca al igual que las zonas de color naranja, lo que implica que la difusión del culto dependerá de circunstancias especiales o eventos particulares que fomenten la interacción entre los devotos.

Asimismo, es necesario señalar que los adoptantes primarios del culto al Cristo de Esquipulas en California son los migrantes devotos y sus hijos. Han llevado consigo su fe desde sus países de origen y han encontrado en California un lugar para mantener y difundir su devoción. Los adoptantes secundarios son ciudadanos inmigrantes de otras nacionalidades que han sido expuestos a la devoción y han decidido unirse a ella.

De igual manera, los canales de difusión primarios son las personas y las redes sociales dentro de las comunidades migrantes. Las historias personales, testimonios y eventos religiosos han contribuido a la propagación de la devoción. Los medios de comunicación masiva también han desempeñado un papel secundario en la difusión, al proporcionar información y cobertura sobre las prácticas y eventos relacionados con el culto.

Los patrones de difusión espacial no son estáticos y están sujetos a cambios a lo largo del tiempo. Los cambios demográficos, las migraciones y los eventos sociales pueden condicionar en la propagación de la devoción en diferentes áreas de California en el futuro. Además, la interacción entre los devotos, las iniciativas de difusión y la adaptación de la práctica religiosa a nuevos entornos también pueden desempeñar un papel importante en la expansión futura del culto al Señor de Esquipulas, generando nuevas formas de devoción y reinterpretación del culto, tal como se ha observado con el surgimiento del Cristo Mojado de la Iglesia de Santa Cecilia y como se observa en otros lugares del país como con el Cristo Roto de la Iglesia de San Bernardo en Maryland, lo que podría contribuir a una mayor difusión del culto que rompa con las barreras Estatales como lo ha hecho a partir de los vínculos establecidos con Arizona y Atlanta. Al respecto, aunque existe una categoría de

difusión por estimulo que podría aplicar para tipificar lo ocurrido con estás dos imágenes, no hay suficiente evidencia para afirmar que haya un cambio significativo que los distancie de la imagen del Señor de Esquipulas, por el contrario, a pesar del reconocimiento dado por la población, se mantiene el simbolismo identitario del Cristo Negro.

La devoción al Señor de Esquipulas en California es un fenómeno dinámico que refleja la interacción entre la identidad cultural, la religión y el contexto social. Aunque se ha bosquejado un posible escenario tendencial, a medida que la comunidad guatemalteca y latina sigue creciendo y estableciéndose en diferentes áreas del Estado, es probable que la devoción también experimente cambios y se expanda a nuevos lugares, lo que resalta la importancia de seguir investigando y analizando el fenómeno para comprender mejor su alcance y su impacto en la sociedad californiana, estadounidense y centroamericana.

Conclusiones

La discusión en torno a la difusión espacial ha sido abordada por diversas corrientes teóricas, como la Geografía, la Sociología, la Antropología y los Estudios de Religión. Estas corrientes ofrecen enfoques y perspectivas complementarias para comprender la difusión de fenómenos religiosos en el espacio geográfico. Para evidenciar un proceso de difusión, es necesario considerar variables mínimas, como una innovación, una dimensión temporal y una dimensión espacial. Sin embargo, otros factores, como los canales de comunicación, los adoptantes, los motivantes y las barreras, también pueden condicionar el proceso de difusión.

Por otra parte, la dimensión espacial de la religión desempeña un papel fundamental en la construcción y expresión de la experiencia religiosa. El espacio sagrado actúa como un campo de fuerzas y valores que eleva al individuo religioso más allá de su existencia cotidiana y lo conecta con lo divino o trascendente. Este espacio sagrado se configura a través de rituales, construcciones simbólicas y prácticas sociales que le otorgan un sentido de sacralidad y establecen las coordenadas desde las cuales se irradia la trascendencia.

De este modo, la dimensión espacial de la religión está condicionada por los ritmos y dinámicas de la vida social. Los espacios sagrados pueden adquirir mayor o menor importancia en función de los tiempos litúrgicos o festividades religiosas, lo que influye en la intensidad de las interacciones y desplazamientos hacia estos lugares en momentos específicos. Además, los imaginarios y experiencias individuales también juegan un papel importante en la percepción y valoración de los lugares sagrados, lo que puede llevar a una diversificación de la territorialidad religiosa.

El estudio de la difusión espacial de la religión revela la interacción compleja entre poder, tecnología y espacio. Los cambios en las estructuras de poder y el surgimiento de nuevas tecnologías han transformado la forma en que se difunde la religión, permitiendo una mayor accesibilidad y alcance. Los enfoques metodológicos existentes, tanto cuantitativos como cualitativos, son fundamentales para comprender y visualizar estos procesos. Sin embargo, sigue siendo crucial analizar el contexto histórico para obtener una comprensión completa de los patrones espaciales que caracterizan los procesos de difusión espacial de la religión. Estos hallazgos resaltan la importancia de la investigación geohistórica y los enfoques cualitativos para comprender los patrones y las dinámicas de la difusión religiosa. De igual manera,

motivan a una reflexión más profunda sobre el papel de la religión en la sociedad y cómo influye en la configuración del espacio y las relaciones de poder, especialmente en contextos trasnacionales.

En el contexto de la migración hacia Estados Unidos, es necesario destacar que el desplazamiento implica también la difusión de prácticas religiosas que actúan como medios de anclaje y generan un sentido de pertenencia en las comunidades migrantes. Estas prácticas religiosas se convierten en vínculos trasnacionales, conectando a los migrantes con su lugar de origen y resignificandose en el nuevo contexto. La diversidad y la adaptación de las creencias religiosas reflejan las experiencias y los contextos específicos de cada grupo de migrantes. Este proceso de difusión y resignificación de la religión en la migración plantea reflexiones sobre la importancia de la religión como elemento cultural, identitario y de arraigo en el proceso migratorio. Ello, invita a discutir la relación entre religión, migración y diversidad cultural en los espacios de destino a través del tiempo.

Por esta causa, el proceso de difusión de la devoción al Cristo Negro de Esquipulas en el Estado de California se revela como el resultado de interacciones dinámicas a lo largo del tiempo. Este proceso se ha visto influenciado por factores como la migración, la conformación territorial de California, el crecimiento del catolicismo en Estados Unidos y la diversidad cultural presente en el Estado. El uso de herramientas geohistóricas ha permitido una reconstrucción precisa de los hechos y una comprensión más profunda de los patrones y las relaciones en el proceso de difusión. Estos hallazgos resaltan la importancia de considerar el contexto histórico y geográfico en el estudio de la religión y la difusión de fenómenos culturales. Además, plantean interrogantes sobre el papel de la religión en la construcción de identidades y en las interacciones entre grupos étnicos y culturales en California.

En cuanto a la imagen del Señor de Esquipulas como símbolo de identidad, se hace énfasis en la presencia de un simbolismo profundo asociado al color negro en la representación de esta y otras figuras religiosas, especialmente en la iconografía católica. A lo largo de la historia, el negro ha sido vinculado con una serie de significados complejos, que van más allá de la simple dicotomía con el color blanco. Evoca conceptos relacionados con la muerte, la noche y el misterio, pero también se le atribuyen connotaciones de vida, fertilidad y conexión

con la tierra. Estos significados simbólicos han permeado la representación de figuras religiosas, como María y Cristo, tanto en Europa como en América.

En el contexto americano, los cristos negros tienen su origen en diversos elementos que surgieron durante el proceso de conquista. La veneración de ídolos prehispánicos, el mestizaje y sincretismo religioso, el uso de materiales oscuros en su elaboración, las demandas sociales de representación y la influencia de la comunidad afrodescendiente han contribuido a la aparición y difusión de estas figuras en América. No obstante, no se puede establecer una única ruta de difusión, ya que su presencia varía en diferentes regiones del continente.

La difusión de la devoción al Cristo Negro no sigue un modelo homogéneo y hegemónico en el espacio, sino que se resignifica y asimila elementos locales a medida que se expande. Esto demuestra la capacidad de las comunidades para apropiarse de las representaciones religiosas y adaptarlas a sus propias circunstancias culturales y sociales.

En su primera oleada de difusión, la expansión de la devoción al Cristo Negro de Esquipulas también pone de manifiesto la importancia de los santuarios secundarios y terciarios en la vida religiosa de las comunidades. Estos lugares de culto permiten a las personas establecer festividades locales y evitar la dificultad de los viajes largos hasta el lugar de origen de la devoción. Sin embargo, esto no impide que en ocasiones especiales se realicen peregrinaciones desde distintas localidades, fortaleciendo el alcance regional de la imagen.

La presencia del Cristo Negro en diferentes países de América y su expansión hacia Estados Unidos a través de los movimientos migratorios plantea cuestiones interesantes sobre la influencia de la religión en la diáspora y la construcción de identidades culturales en nuevos contextos. La devoción al Cristo Negro sigue siendo relevante para las comunidades migrantes, quienes resignifican y reinterpretan el culto de acuerdo con sus propias experiencias y necesidades espirituales.

La hipótesis planteada sostiene que la difusión del culto al Cristo Negro de Esquipulas en California, Estados Unidos, ha ocurrido a través de distintas etapas históricas y ha sido resultado de complejas relaciones de interdependencia espacial entre las comunidades migrantes devotas. Al analizar la situación, se puede argumentar que esta hipótesis se cumple

y que existen evidencias que respaldan esta afirmación, que dan respuesta a las preguntas de investigación señaladas al inicio de esta investigación.

Desde sus inicios a mediados de la década de 1980, la difusión espacial del culto al Señor de Esquipulas en California experimentado distintas etapas que la sitúan en un momento de condensación y estabilización de la expansión. Se ha observado que la difusión inicial se produjo a través de una relocalización policentralizada hacia las grandes urbes metropolitanas del estado, como Los Ángeles y San Francisco. Sin embargo, a partir de los primeros años del siglo XXI, se ha consolidado la presencia de ciudadanos migrantes centroamericanos en amplias zonas de California, lo que ha dado lugar a otros modelos de difusión espacial, especialmente la difusión por expansión contagiosa.

No obstante, a medida que las congregaciones se consolidaron y generaron redes, se observó el desarrollo de otros modelos de difusión, como la difusión por expansión jerárquica y la difusión en red. Estos modelos se han visto favorecidos por los esfuerzos de establecer vínculos con visitantes y la utilización de estrategias de difusión en medios de comunicación y redes sociales por parte de las congregaciones.

En cuanto a las consecuencias de la difusión, se han observado algunas con connotaciones tanto positivas como negativas. Por un lado, se tiene el anclaje y fortalecimiento de las comunidades centroamericanas devotas al Señor de Esquipulas, lo que brinda un soporte para los devotos y un medio para impulsar la difusión espacial hacia otros sitios. Por otra parte, el aumento de la oferta de recintos puede traer como consecuencia una disminución en aquellas congregaciones con mayor antigüedad o inhibir que las nuevas crezcan.

Por otra parte, el análisis de barreras y estímulos para la difusión del culto destaca la importancia de la presencia de población guatemalteca e hispana en las áreas de California donde el culto al Señor de Esquipulas se ha expandido como principales responsables de la difusión espacial de la devoción. Estas comunidades comparten una conexión cultural y religiosa arraigada con la devoción y actúan como estímulos para su difusión. Sin embargo, también se identifican barreras, como las características geográficas de California y la presencia de zonas donde la población no comparte rasgos comunes con los devotos del culto, especialmente hacia el norte y el oriente del Estado.

El análisis de barreras y estímulos ha revelado que la presencia de población guatemalteca e hispana en una determinada área es un factor clave para la propagación de la devoción. Las zonas con una mayor concentración de estas poblaciones muestran una mayor propensión a la devoción, mientras que aquellas con una menor presencia presentan condiciones menos favorables.

Es importante tener en cuenta que los patrones de difusión espacial no son estáticos y pueden cambiar con el tiempo. Cambios demográficos, migraciones y eventos sociales pueden influir en la propagación de la devoción en diferentes áreas de California en el futuro. La interacción entre los devotos, las iniciativas de difusión y la adaptación de la práctica religiosa a nuevos entornos también pueden desempeñar un papel importante en la expansión futura del culto.

De manera complementaria, y a modo de síntesis final, esta investigación fortalece el terreno de la Geografía de la Religión al amalgamar enfoques complementarios al estudio de la espiritualidad y su espacialidad. La propuesta sortea algunas limitaciones convencionales de la disciplina geográfica, revelando, entre otras cosas patrones espaciales y conexiones que dan cuenta de la manera en que la fe y las prácticas religiosas se manifiestan y propagan en contextos específicos.

Además, se ofrece una perspectiva actualizada de la Teoría de la Difusión Espacial, subrayando cómo las fraternidades y congregaciones anclados a los recintos religiosos actúan como nodos interconectados en una red de interacciones complejas. Este enfoque trasciende la visión tradicional unidireccional de la difusión, reconociendo la importancia de la interacción social, las conexiones históricas y las redes culturales. La estrecha relación con la Teoría de la Interacción Espacial resalta la relevancia de los elementos simbólicos y culturales en la formación de comunidades devotas, mostrando que la interacción no se limita a la proximidad geográfica, sino que abarca conexiones simbólicas que trascienden las barreras físicas. En consecuencia, este estudio establece un sólido fundamento para futuras investigaciones que aspiren a explorar la complejidad de la difusión espacial de la religiosidad y sus implicaciones en la construcción de identidades compartidas y significados culturales, especialmente en el campo de la Geografía.

Bibliografía

Abler, R., Adams, J., y Gould, P. (1972). *Spatial organization: the geographer's view of the world*. New Jersey: Prentince-Hall.

ACI Prensa (s/f). *Señor de los Milagros de Buga*. [En línea]. Disponible en: http://www.aciprensa.com/santos/santo.php?id=763/

------- (2004). *Guatemaltecos en Estados Unidos también celebran al Cristo de Esquipulas*. []. Estados Unidos de América: Agencia Católica de Informaciones. Disponible en: https://www.aciprensa.com/noticias/guatemaltecos-en-estados-unidos-tambien-celebran-al-cristo-de-esquipulas

Acosta, A. (2017). *Growing U.S. Hispanic population is a blessing for the church, says theologian*. [En línea]. Estados Unidos de América: America Magazine. Disponible en: https://www.americamagazine.org/faith/2017/02/07/growing-us-hispanic-population-blessing-church-says-theologian, [7 de febrero de 2021].

Acosta, F. (2018). Las estampas y los íconos religiosos y su reinvención dentro del mercado mundial de las religiones y del esoterismo de masas. *Intersticios sociales*, (16), 131-157. Recuperado en 22 de septiembre de 2021, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642018000200131&lng=es&tlng=es.

Agenzia Fides (2020). *Las Estadísticas de la Iglesia Católica. 94° Jornada Mundial de las Misiones*. [En línea]. Italia: Agencia Fides. Disponible en: http://www.fides.org/es/stats, [10 de febrero de 2021].

Aguirre, J. (2010). *Llegada de una réplica del Señor de Esquipulas a Oakland*. [En línea]. Estados Unidos de América: Misioneros del Señor de Esquipulas. Disponible en: http://misionerosdelsenordeesquipulas.blogspot.com/2010/03/llegada-de-una-replica-del-senor-de.html

Alarcón, R., Cruz, R., Díaz, A., González, G., Izquierdo, A., Yrizar, G., y Zenteno, R. (2009). La crisis financiera en Estados Unidos y su impacto en la migración mexicana. *Migraciones internacionales*, *5*(1), 193-210.

Alarcón, R., y Cárdenas, M. (2013). Los santos patronos de los migrantes mexicanos a Estados Unidos. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, *21*(41), 241-258.

Albertí, A. (2012). Una reflexión teórica en torno a las migraciones laborales, a través del caso histórico del programa braceros (1942-1964). *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, número especial: América Latína.

Alcalá, D. (1802). Relación del viaje hecho por las goletas Sutil y Mexicana en el año 1792 para reconocer el estrecho de Fuca. España-Madrid.

Alderman, D. (2012). Cultural change and diffusion: geographic patterns, social processes, and contact zones. En J. Stoltman, *21st century geography: A reference handbook* (vol. 2, pp. 122-133). SAGE Publications, Inc.

Algeo, J. (1980). The Black God and the White Prince: Names of Krishna and Arjuna in the Bhagavad Gita. *Names*, *28*(2), 141-151.

Andina (2019). *¿Por qué el Señor de los Temblores es el Patrón Jurado de Cusco?* [En línea]. Perú. Disponible en: https://andina.pe/agencia/noticia-por-que-senor-los-temblores-es-patron-jurado-cusco-704459.aspx

Anttonen, V., Braun, W., y McCutcheon, R. (2000). *Guide to the Study of Religion*. Bloomsbury Publishing.

ARDA (2010a). *Roman Catholic Church*. [En línea]. Estados Unidos de América: The Association of Religion Data Archives. Disponible en: https://www.thearda.com/Denoms/D_836.asp, [7 de abril de 2021]

------- (2010b). *State Membership Report. California Maps & Reports*. [En línea]. Estados Unidos de América: The Association of Religion Data Archives. Disponible en: https://www.thearda.com/rcms2010/rcms2010a.asp?U=06&T=state&Y=2010&S=Name, [29 de abril de 2021].

Aria, M., y Cuccurullo, C. (2017). bibliometrix: An R-tool for comprehensive science mapping analysis. *Journal of Informetrics*, *11*(4), 959-975.

Avellaneda, P. (2008). *Ciudad Popular, Organización Funcional Y Movilidad.* Perú: Departamento de Arquitectura, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Avilés, E. (s/f). *Cristo Negro, Historia del Ecuador*. [En línea]. Enciclopedia Del Ecuador: Ecuador. Disponible en: http://www.enciclopediadelecuador.com/historia-del-ecuador/cristo-negro/

Azcárate, J.M. (1991). Jesucristo, VI. Iconografía y arte. Editorial Rialp.

Barra, P. y Maturana, F. (2015). Análisis del proceso de difusión espacial del fútbol profesional en Chile. *Papeles de Geografía*, 61: 97-108.

Baracich, C. y Blum, P. (2021). Los migrantes peruanos y la celebración del Señor de los Temblores en territorios otros en la Parroquia Nuestra Señora Madre de los Emigrantes, La Boca. *Movilidades Y Lenguas*.

BBC (2015a). *Los hispanos ya son mayoría en California, según datos del Censo de EE.UU*. [En línea]. Reino Unido: British Broadcasting Corporation. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/07/150708_eeuu_california_hispanos_mayoria_censo_jg, [8 de marzo de 2021].

------- (2015b). *El papel clave que juegan los católicos de EE.UU. en las finanzas de la Iglesia*. [En línea]. Reino Unido: British Broadcasting Corporation. Disponible en:

https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150922_economia_contribuciones_catolicos_estados_unidos_lf, [15 de abril de 2021].

------- (2015c). *El papa Francisco llega por primera vez a EE.UU.* [En línea]. Reino Unido: British Broadcasting Corporation. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150922_papa_francisco_llego_estados_unidos_bm, [2 de junio de 2021].

------- (2017). *La colorida costumbre de algunos comercios en Los Ángeles de pintar murales religiosos para espantar a los ladrones*. [En línea]. Reino Unido: British Broadcasting Corporation. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias-42206630, [25 de mayo de 2021].

Bean, L., y Smith, C. (1978). Gabrielino, in California, *Handbook of North American Indians*, 8.

Benito, J. y Manjón, S. (2014). La Devoción al Señor de Los Milagros. Patrimonio Inmaterial del Perú.

Bentué, A. (2003). Concepción del Espacio Sagrado en algunas religiones no cristianas. *Teología y vida*, *44*(2-3), 235-249.

Berman, R. (2018). Dominant religions in the U.S., county by county. [En línea. Estados Unidos de América: Big Think. Disponible en: https://bigthink.com/culture-religion/dominant-religions-in-the-us-county-by-county/

Blum, E. y Harvey, P. (2012). *The color of Christ: The son of God and the saga of race in America*. UNC Press Books.

Boas, F. (1920). The methods of ethnology. *American Anthropologist*, *22*(4), 311-321.

Bojórquez, R. (2017). Las misiones que perdimos. *El Río Revista Regional de Mexicali y su valle*, año X, 36: 27-41.

Bolívar, B. (2012). *La iconicidad de la imagen de Jesucristo. Un rostro histórico.* Universidad Centroccidental "Lisandro Alvarado". Venezuela.

Boruchoff, J. (1999). Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago. *Fronteras fragmentadas*, 499-518.

Brah A. (1996) *Cartographies of diaspora. Contesting identities*, London: Routledge.

Brands, H. (2010). *The Age of Gold*. Random House.

Brown, L. (1968). *Diffusion processes and location: a conceptual framework and bibliography*. Regional Science Res. Inst.

Brunn, S., Webster, G., y Archer, J. (2011). The Bible Belt in a Changing South: Shrinking, Relocating, and Multiple Buckles. *Southeastern Geographer, 51*(4), 513-549.

Burhans, M., Cheney, D. y Emege, T. (2019). *Catholics per diocese, data from 2012 to present, full sees*. [En línea]. Estados Unidos de América: Catholic GeoHub. Disponible en: https://catholic-geo-hub-cgisc.hub.arcgis.com/datasets/aa45e406176a4f20a1cd2a5e8e5f53bf_0, [24 de marzo de 2021].

Busso, G., y Rodríguez, J. (2009). *Migración interna y desarrollo en América Latina entre 1980 y 2005: un estudio comparativo con perspectiva regional basado en siete países*. cepal.

Buzai, G. (2010). "Análisis Espacial con Sistemas de Información Geográfica: sus cinco conceptos fundamentales". En Buzai, G.D. (Ed.) *Geografía y Sistemas de Información Geográfica. Aspectos conceptuales y aplicaciones*. Universidad Nacional de Luján – GESIG. Luján: 163-195.

Byrne, J. (2000). *Roman Catholics and the American Mainstream in the Twentieth Century*. [En línea]. Estados Unidos de América: National Humanities Center. Disponible en: http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/twenty/tkeyinfo/tmainstr.htm, [8 de marzo de 2020].

Caballero, G. (2011). Economía de las instituciones: de Coase y North a Williamson y Ostrom. *EKONOMIAZ. Revista vasca de Economía*, *77*(2): 14-51.

California Catholic Daily (2018). Holman, J. (2018, septiembre 4). The Catholic Church in California—An annual report. *California Catholic Daily*. https://cal-catholic.com/the-catholic-church-in-california-an-annual-report/

California Missions Foundation (s/f). *The California Missions*. [En línea]. Estados Unidos de América: California Missions Foundation. Dipsonible en: https://californiamissionsfoundation.org/the-california-missions/, [16 de julio de 2021].

California State Archive (s/f). *Las Misiones en California*. [En línea]. Estados Unidos de América: California State Archive: Disponible en: https://artsandculture.google.com/exhibit/california-s-missions/mwJyzm7X2wwbLA, [25 de enero de 2021].

Caloz, R., y Collet, C. (2011). *Analyse spatiale de l'information géographique*. PPUR Presses polytechniques.

CARA (2010). *Diversification*. [En línea]. Estados Unidos de América: Center for Applied Research in the Apostolate. Disponible en: http://nineteensixty-four.blogspot.com/2010/08/diversification.html, [25 de agosto de 2020].

Carey, H. (1866). Principles of Social Science. *The North American Review*, 103(213): 573-580.

Casimiro, A. y Saiquita, G. (2014). Las Fiestas del "Señor del Sumalao" en La Merced (Salta): prácticas de sacralización, agencias y experiencia religiosa. *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, (4), 113-131.

Cassirer, E. (1972). *Las ciencias de la cultura*. México, FCE.

------- (1979). Symbol, Myth and Culture. Essays and lectures of Ernst Cassirer (19351945). New Haven and London: Yale University Press.

Castillo, J. (2013). Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas. *Theologica Xaveriana*, 63(176): 367-401.

Cathedral of Our Lady of the Angels (2021). *Hermandad del Señor de los Milagros*. En línea: Estados Unidos de América: Cathedral of Our Lady of the Angels. Disponible en: https://olacathedral.org/events/senor-de-los-milagros

Cattan, N. (s/f). *Movilidad Espacial*. [En línea]. Unión Europea: Hypergeo. Disponible en: http://www.hypergeo.eu/spip.php?article543, [14 de julio de 2020].

Ceballos, J. (2016). La educación en el Concilio Vaticano II. *Revista Iberoamericana de Educación*, *72*(1): 89-110.

Centro Pastoral Afroecuatoriano Guayaquil (s/f). *El Cristo Negro de Daule: Patrono de la Pastoral Afro*.

Cesio, P. (2021). "*El Señor de Malta", una fiesta que se convirtió en patrimonio de Bolivia*. [En línea]. Aleteia.org: Bolivia: Disponible en: https://es.aleteia.org/2021/05/20/el-senor-de-malta-una-fiesta-que-se-convirtio-en-patrimonio-de-bolivia/

Census Reporter (2021). *Census profile: California*. [En línea]. Estados Unidos de América: Census Reporter. Disponible en: http://censusreporter.org/profiles/04000US06-california/, [21 de mayo de 2021].

Ceriani, C. (2013). Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción. *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3(2).

Cerón, A. y Montesflores, M. (2019). Waves of Displacement: From Central America to Los Angeles. [En Línea]. Estados Unidos de América: Migrants Roots Media. Disponible en: https://www.migrantrootsmedia.org/articles/2019/8/2/waves-of-displacement-from-central-america-to-los-angeles-by-adriana-cern-and-mildred-montesflores

CFR (2018). *U.S.-Mexico Relations*. [En Línea]. USA: Council on Foreign Relations. Disponible en: https://www.cfr.org/timeline/us-mexico-relations (Consultado el 10 de marzo de 2021).

Chorley, R. y Haggett, P. (1971). *La geografía y los modelos socio-económicos*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local

Cliff, A., Ord, J., Haggett, P., y Versey G. (1981). *Spatial Diffusion: An Historical Geography of Epidemics in an Island Community*. Londres: Cambridge Universuty Press.

Cloquell, A. y Lacomba J. (2016). El transnacionalismo revisitado: Aportes y límites de una teoría del alcance intermedio para el estudio de las migraciones. *Revista Española de Sociología*, 25(2): 47-61.

Codignola, L. (1999). Roman Catholic Ecclesiastics in English North America, 1610-58. A Comparative Assessment, *Choice*, 8: 107-124.

Cofradía Cristo Crucificado De Esquipulas (s/f). *Publicaciones*. [En línea]. Estados Unidos de América: Facebook. Disponible en: https://www.facebook.com/cofradia.de.esquipulas.56?locale=es_LA

Comunidad Unidos por la Fe (2023). *Llego el día. Mañana todos acudamos a la Festividad del Milagroso Señor de Esquipulas*. [En línea]. Estados Unidos de América: Facebook. Disponible en: https://www.facebook.com/comunidadunidos.porlafe.3/posts/pfbid02iS4K1mPAuComghipJwYA8mw7GR6CxdGjhpWqtggctFvS8MCLrQME7aVJq9NNzn3Ml

Cornejo, M. (2012). Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas soka gakkai. *Revista Internacional de Sociología (RIS),* 70(2): 327-346.

Criado, J. (2007). *Inmigración y población latina en los Estados Unidos: un perfil sociodemográfico*. España: Instituto Complutense de Estudios Internacionales.

Costilla, J. (2016). Una práctica negra que ha ganado a los blancos: símbolo, historia y devotos en el culto al Señor de los Milagros de Lima (siglos XIX-XXI). *Anthropologica*, *34*(36), 149-176.

Damon, P., Donahue, D., Gore, B., Hatheway, A., Jull, A., Linick, T. y Tite, M. (1989). Radiocarbon dating of the Shroud of Turin. *Nature*, *337*(6208), 611-615.

Davidson, W. (2012). *Los Cristos Negros de Centroamérica: El Señor de Esquipulas y otros, con énfasis en Honduras y* Nicaragua. Managua: Colección de Centro América.

Deans, J. (2001). *Is this the face of Christ?*. [En línea]. The Guardian: Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte. Disponible en: https://www.theguardian.com/media/2001/mar/26/bbc.broadcasting1

Delgado, O. (2003). *Debates sobre el espacio en la Geografía contemporanea*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos, 254 p,

Del Río, I. (1974). Población y misiones de Baja California en 1772. Un informe de fray Juan Ramos de Lora. *Estudios de historia novohispana*, *5*(5): 1-33.

De la Peña, G. (2004). El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, *25*(100), 23-71.

De la Torre, R. (2013). La religiosidad popular encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe*, *12*(7): 1-26.

------- (2018). La religiosidad errante del pueblo de Jalisco: vírgenes itinerantes, apariciones en lugares no fronterizos y contrabandistas de fronteras". En *E-misferica*. 5(1). https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-5-1-traveling.html.

De la Torre, R. y Levitt, P. (2017). Religión y reescalamiento: ¿cómo santo Toribio colocó a Santa Ana en el mapa transnacional religioso?. *Desacatos* 55: 128-151.

Demographics Research Group (2020). *The Racial Dot Map: One Dot Per Person for the Entire U.S.* [En línea]. Estados Unidos de América: Demographics Research Group. Disponible en: http://demographics.virginia.edu/DotMap/, [consultado el 8 de marzo de 2021].

De Nova, E. (2017). *La defensa wixarika del espacio Sagrado Wirikuta ante las concesiones mineras otorgadas a empresas extranjeras en el Estado* ***de*** *San Luis Potosí, México.* México: Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

De Souza, A. (1992). *A geography of world economy*. Merril Publishing Company. Columbus.

Diálogo Internacional Sobre La Migración (2010). Migración y transnacionalismo: Oportunidades y desafíos. Primer taller intermedio del Diálogo Internacional sobre la Migración en 2010 La migración y el cambio social."

Díaz, T. (2010). La Cruz como símbolo protector. In *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3/6-IX-2010* (503-522). Real Centro Universitario Escorial-María Cristina.

Díaz, J., Rendón, R., Aguilar, J., y Muñoz, M. (2013). Análisis dinámico de redes en la difusión de innovaciones agrícolas. *Revista mexicana de ciencias agrícolas*, *4*(7): 1095-1102.

Díaz, T. (2021). Presencia evangelizadora de la iglesia católica en Maracaibo, en tiempos de covid-19. *Orbis: Revista de Ciencias Humanas*, *17*(49), 35-49. Disponible en http://www.revistaorbis.org/pdf/54/art3.pdf.

Domínguez, M. (1992). Labor de los franciscanos en el siglo XVI. *Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad de Extremadura*, 9: 1-18.

Dorra, Raúl. (2009). ¿Qué es, entonces, lo sagrado?. *Tópicos del Seminario*, (22), 15-51. Recuperado en 23 de marzo de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002009000200002&lng=es&tlng=es.

Duch, L. (2003). Antropología de la religión. *Theological Studies*, *64*(1): 201-201.

Dumortier, B. (2003). A*tlas des religions. Croyances pratiques et territoires*. Autrement.

Durkheim, E. (1965). *The elementary forms of the religious life*. Nueva York: Dover Publications.

Dwyer, C. (2016). Why does religion matter for cultural geographers?. *Social & Cultural Geography*, *17*(6), 758-762.

Eliade, M. (1998). *Lo Sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Labor.

------- (1981). *Tratado de Historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

------- (1992). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.

El Tiempo Latino (2014). Cristo "roto" de migrantes. [En línea]. Estados Unidos de América: El Tiempo Latino, Hecho en USA. Disponible en: https://eltiempolatino.com/2014/02/21/latinoamerica/cristo-roto-de-migrantes/

Enriquez, D. (2006). *Alcance regional del turismo religioso en el Santuario de Nuestra Señora de Ocotlán en Tlaxcala.* México: Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Erquicia, H., Herrera, M. y Effenberger, W. (2013). *Imaginarios y discursos de la herencia afrodescendiente*. El Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador.

Escoto, J. (2017). "Santos y Cristos Negros, Espejos del Otro". Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos 35 (2017): 5-25.

Esparza, M. (2004). El Cristo negro de Esquipulas. *Corriente Cultural, Serie 2004 Importando nuestra cultura*.

Esqueda, R. (2018). Disparidades en el desarrollo regional en Tamaulipas, México. *Revista de Economía Institucional*, *20*(38): 235-262.

Esquivel, H. (2002) Historia, leyendas y veneración de los Cristos Negros de Esquipulas (Guatemala), de Chalma (Municipio de Malinalco, Estado de México) y de la Santa Veracruz (Toluca). XVII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano.

Esteve, R. (2002). *Turismo y religión. Aproximación a la historia del turismo religioso. Málaga*. Servicio de Publicaciones e Intercambio científico de la Universidad de Málaga.

Faist, T. (2000). *The Volumen and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford University Press.

Festival Chapín (2023). *Información*. [En línea]. Estados Unidos de América: Festival Chapín. Disponible en: https://festivalchapin.com/

Fillon, M. (2020). *The Real Face of Jesus*. Popular Mechanics. Disponible en: https://www.popularmechanics.com/science/health/forensics/1282186

FitzPatrick, E. (2014*). Disseminating Devotion: The Image and Cult of the Black Christ in Colonial Mexico and Central America*. Estados Unidos de América: Tesis de Doctorado en Historia del Arte, City University of New York.

Flemming, J. (2022). *Los precios y las ventas de las viviendas en el sur de California cayeron en junio*. [En línea]. Estados Unidos de América: Los Angeles Times. Disponible en: https://www.latimes.com/espanol/california/articulo/2022-07-19/el-precio-medio-de-venta-de-viviendas-en-el-sur-de-california-bajo-a-750-000-dolares

Foucault, M. (2013). *Religion and culture*. Routledge.

Fraternidad del Señor de Esquipulas. (s/f). *Su fe al Cristo Negro*. [En Línea]. Estados Unidos de América: El Cristo Mojado: http://www.elcristomojado.org/historia/su-fe-al-cristo-negro/

Freeman, L. (2004). *The development of social network analysis. A Study in the Sociology of Science*. Vancouver: Empirical Press.

Fundación Esquipulas para la Integración Centroamericana (2012). *Página oficial*. [En línea]. Guatemala: Fundación Esquipulas para la Integración Centroamericana. Disponible en: http://www.fundaesq.org/.

García, J. (1954). *Esquipulas*. Guatemala: Oriental.

García, V. (2009). Los conflictos entre México y Estados Unidos en el siglo XIX, las pérdidas territoriales, el caso La Mesilla y los litigios entre ambas naciones. México: Tesis de Doctorado, Programa de Ciencias Sociales, Programa de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

García, F. (2010). El crismón. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, *2*(3), 21-31.

García, M. (2012). Impacto económico de la Semana Santa en La Antigua Guatemala, *Periférica*, 13: 203-228.

García-Alandete, J. (2009). Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica. *Folios*, (30), 115-126.

Glick-Schiller, N., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (1995). "From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration". *Anthropological Quarterly* 68, n° 1: 48-63.

Golla, V. (2011). *California Indian Languages*. Berkeley, CA: University of California Press.

González, E. (coord.) (2003). *Historia general de Baja California Sur II. Los procesos políticos*. México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología; Secretaría de Educación Pública del Gobierno de Baja California Sur; Universidad Autónoma de Baja California Sur; Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Plaza y Valdés.

Gonzálvez, H. (2016). Las familias transnacionales¿ una tautología? Más allá de la dicotomía "distancia/proximidad geográfica". *Polis. Revista Latinoamericana*, (43).

González, P. (2017). Divinidades y vírgenes de cara negra. *Revista digital de iconografía medieval*, *9*(17), 45-60.

Gordon, M. (1964). *Assimilation in American Life: The role of Race, Religion, and National Origins*. Nueva York: Oxford University Press.

Gould, P. (1969). *Spatial Diffusion.* USA: Association of American Geographers, Commission on College Geography Resource Paper No. 4

Grabar, A. (1969). *Christian iconography: a study of its origins. The AW Mellon lectures in the fine arts.*

Granados, J. y Fuertes, E. (2012). Paisajes recuperados de los territorios perdidos: identidades y apropiación en la migración. *arq. urb*, (8): 15-37.

Gray, M., Gautier, M., y Gaunt, T. (2014). *Cultural diversity in catholic chrurch in the united states*. [En línea]. Estados Unidos de América: Center for Applied Research in the Apostolate. Disponible en: https://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/upload/cultural-diversity-cara-report-phase-1.pdf, (10 de mayo de 2021).

Gray, M. (2014). *El Católico Promedio de Los Estados Unidos: Un ciudadano modelo para una iglesia variada*. [En línea]. United States of America: Papal Visit America Media. Disponible en: http://papalvisit.americamedia.org/2015/05/18/el-catolico-promedio-de-los-estados-unidos-un-ciudadano-modelo-para-una-iglesia-variada/ (consultado el 10 de marzo de 2021).

Gregory, J. (1991). *American exodus: the dust bowl migration and Okie culture in California*. Estados Unidos de América: Oxford University Press.

------- (1993). *The Shaping of California History*. Encyclopedia of American Social History.

------- (1997), The Shaping of California History. En Chan S. y Spencer C. Olin (Eds.), *Major Problems in California History.* Boston: Houghton Mifflin Company, (15-27).

Griffith, G., Omernik, J., Smith, D., Cook, T., Tallyn, E., Moseley, K., y Johnson, C.B. (2016). Ecoregions of California (poster): U.S. Geological Survey Open-File Report 2016–1021, with map, scale 1:1,100,000, //dx.doi.org/10.3133/ofr20161021.

Gupta, A. y Ferguson, J. (1997). *Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. In Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.

Hagan, J. (2008). *Migration Miracle: Faith, Hope, and Meaning on the Undocumented Journey*. Cambridge: Harvard University Press.

Hagerstrantd. T. (1952). The propagation of innovation waves. *Serie B Human Geography*, 4.

------- (1953). *Diffusion of* Innovations. Chicago: The University of Chicago Press.

Haggett, P. (1988), Difusión espacial: hacia una convergencia regional. En *Geografía: Una síntesis moderna*. Barcelona: Omega, Barcelona. (311-333).

Hamilton, N., y Stoltz, N. (2001). *Seeking community in a global city: Guatemalans and Salvadorans in Los Angeles*. Temple University Press.

Harvard Dataverse Support (2019). *Data: Territorial gazetteer for Spanish America, 1701-1808—HGIS de las Indias*. [En línea]. Estados Unidos de América: Harvard University. Disponible en: https://dataverse.harvard.edu/dataset.xhtml?persistentId=doi:10.7910/DVN/YPEU5E, [14 de julio de 2021].

Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Hayasaki, E. (2003). A Sacred Symbol Arrives. [En línea]: Estados Unidos de América: Los Angeles Times. Disponible en: https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2003-oct-20-me-christ20-story.html

Hermandad Señor de los Milagros – La Placita (s/f). *El Señor de los Milagros*. [En línea]. Estados Unidos de América: Facebook. Disponible en: https://www.facebook.com/Hermandad-del-Se%C3%B1or-de-Los-Milagros-La-Placita-Los-Angeles-California-172417552812800/about/?ref=page_internal

Hermandad Señor de los Milagros Peregrino del Sur de California (s/f). *El Señor de los Milagros*. [En línea]. Estados Unidos de América: HSM Peregrino del Sur de California. Disponible en: http://hsmpsc.com/about/

Hermandad Señor de los Milagros de San Diego - USA (s/f). *El Señor de los Milagros*. [En línea]. Estados Unidos de América: Hermandad Señor de los Milagros Peregrino - USA. https://hermandadsandiego.tripod.com/bienvenida.html

Hernández, R. (2020). El retablo católico y el iconostasio ortodoxo. Dos muebles para dos liturgias. *Revista de estudios extremeños*, *76*(1): 205-232.

Hidalgo, A. (2013). De Cofradías y Hermandades en Guatemala 1993-2012. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, *14*(2), 29-76. Retrieved March 27, 2023, from http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1409-469X2013000200002&lng=en&tlng=es.

Hijano, A. (1997). La Guerra de Secesión estadounidense: ¿la solución de un problema político?. *REDEN*, 13(10): 63-79.

Hipólito, A. (2021). *Cristos negros en el sur del Estado de México. emblemas de culto e identidad colectiva a inicios del siglo XXI*. México: Tesis de Doctorado en Imagen, Arte Cultura y Sociedad, Universidad Autónoma de Morelos.

Hirai, S. (2009). Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos. México: UAM-I/Juan Pablos.

Hirai, S. (2012), “”¡Sigue los símbolos del terruño!”: etnografía multilocal y migración transnacional”. En Ariza, M. y Velasco L. (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional.* IIS-UNAM/EI Colegio de la Frontera Norte. (77-107).

Hlúšek, R. (2013), “La Peregrinación como demostración de la devoción Guadalupana de los indígenas mexicanos”. En Martínez, R. (Coor.), *Santuarios, fiestas patronales, peregrinaciones y turismo religioso.* Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilaso. (86-98).

Holloway, J. (2003). Make-believe: Spiritual practice, embodiment, and sacred space. *Environment and Planning A*, *35*(11): 1961-1974.

Hoornaert, E. (1990). La Iglesia católica en el Brasil colonial. en *Historia de América Latina* (208-220). Crítica.

Horst, O., Thomas, R. y Hunter, J. (2010). “Difusión del culto al Cristo Negro Crucificado de Esquipulas”. *Mesoamérica*, 31(52): 143-158.

Hugill, P. (1996), *Diffusion*. En Levinson D. y Ember, M. (Eds), Encyclopedia of Cultural Anthropology. New York: Henry Holt and Company. (344-45).

Huynen, J. (1974). El enigma de las vírgenes negras. Plaza & Janés.

Index Mundi (2020). *California Hispanic or Latino Origin Population Percentage by County*. [En línea]. Estados Unidos de América: indexmundi. Disponible en: https://www.indexmundi.com/facts/united-states/quick-facts/california/hispanic-or-latino-population-percentage#chart, [21 de mayo de 2021].

Jackowski, A. (2002) *Geography of Religion. Peregrinus Cracoviensis. Institute of Geography and Spatial Management of Jagiellonian University*, 13: 25-33

Jiménez, C. (2010). Transnacionalismo y migraciones: aportaciones desde la teoría de Pierre Bourdieu. *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, (20): 13-38.

Johnson, P. (2010). *Historia del Cristianismo*. Barcelona: Zeta.

Johnson, H., McGhee, E. y Cuellar M. (2021a). *California’s Population*. [En línea]. Estados Unidos de América: Public Policy Institute of California. Disponible en: https://www.ppic.org/publication/californias-population/, [29 de abril de 2021].

------- (2021b). *Immigrants in California*. [En línea]. Estados Unidos de América: Public Policy Institute of California. Disponible en: https://www. ppic. org/publication/immigrants-in-california, 2019, [15 de abril de 2021].

Josserand, J. y Hopkins, N. (2007). Tila y su Cristo Negro: historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México. *Mesoamérica*, *28*(49), 82-113.

Kehoe, A. B. (1979). the Sacred Heart: a case for stimulus diffusion. *American Ethnologist*, *6*(4), 763-771.

King, G. Wright, M. y Goldstein, G. (2009). *Diffusionism and Acculturation. Department of Anthropology*. [En línea]. Estados Unidos de América: University of Alabama. Disponible en: https://anthropology.ua.edu/theory/diffusionism-and-acculturation/, [20 de agosto de 2020].

Kong, L. (1990). Geography and religion: trends and prospects. *Progress in Human Geography*, 14 (3): 355-371.

Kroeber, A. (1948). *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. Nueva York: Harcourt, Brace & World, Inc.

Kumar, N. (2015). *Review of Innovation Diffusion Models*. [En línea]. India: CSIR-National Institute of Science Technology & Development Studies. Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Naresh-Kumar-6/publication/279099570_Review_of_Innovation_Diffusion_Models/links/558a59e908ae2affe7154477/Review-of-Innovation-Diffusion-Models.pdf, [19 de abril de 2020].

La Jornada (2008) (En prensa). Santos, vírgenes y cristos, los coyotes espirituales de migrantes. *La Jornada*. Recuperado 25 de mayo de 2021, de https://www.jornada.com.mx/2008/12/28/index.php?section=politica&article=006n1pol

Labarga, F. (2016). El rostro de Cristo en el arte. *Anuario de Historia de la Iglesia*, *25*, 265-316.

La Fraternidad de Esquipulas de Los Ángeles (Iglesia Santa Cecilia) (2023). *Página oficial en Facebook*. [En línea]. Estados Unidos de América: Facebook. Disponible en: https://www.facebook.com/elcristomojado.org/ (consultado el 7 de julio de 2023).

Lancaster-Jones, A. (1992). La evangelización de la Alta California. Resumen sobre las misiones franciscanas de california. *Revista Alma Mater*.

Laorden, L. (2016). El Mississippi y la frontera con Estados Unidos después de Bernardo de Gálvez hasta el Tratado de límites en 1819. *Revista de historia militar*, 1: 167-230.

La Placita Church (2022). *Llegada del Señor de Esquipulas a Los Ángeles, California*. [En línea] California: Facebook. Disponible en: https://www.facebook.com/placitachurch/posts/pfbid02hVccwo67kVLXb3eLMBdNewVsCjX9K6p4mjwzFmWwuKPUXAQ5hy193HkZBFrBs586l

La República (2019). *Conozca el recorrido del Señor de los Milagros en California, EE.UU, California*. [En línea]. California: La República. Disponible en:

https://larepublica.pe/sociedad/665700-conozca-el-recorrido-del-senor-de-los-milagros-en-california-eeuu/

Larreal, B. (2021). *El Cristo Negro, Cultura e Historia*. [En línea]. Mediaurea. Disponible en: https://mediaurea.com/c/belkyslarreal/el-cristo-negro-4576.html

Latino Comunity Foundation (2018). *Inmigration*. [En línea]. Estados Unidos de América: Gubernatorial Forum Los Angeles, California. Disponible en: https://latinocf.org/wp-content/uploads/2018/01/LCF-Immigration-Fact-Sheet.pdf, [25 de enero de 2021].

La Voz del Inmigrante (2023a). *Después de estar suspendidas por dos años, comunidad guatemalteca participa en actividades al Señor de Esquipulas en Los Ángeles, California*. [En línea]. Estados Unidos: Facebook. Disponible en: https://www.facebook.com/vozinmigrante/posts/pfbid036X5vMJBwF8wPaqwgiZHe1AjeAGxrGwu5niL8wiJyTBdS8tqGpTsibDn3XufMTEc4l

------- (2023b). *Festival en honor al Señor de Esquipulas en Los Ángeles*. [En línea]. Estados Unidos: YouTube. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=sjcnBYaZXEA

Lazo, A. y Calderón, R. (2014). Los anclajes en la proximidad y la movilidad cotidiana: Retrato de tres barrios de la ciudad de Santiago de Chile. *EURE (Santiago)*, *40,* 121: 121-140.

Lee, T. (1994). *Las relaciones extra-regionales del complejo cerámico Nichim de Guajilar, Chiapas*. Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Lefebvre, H. (1972). *Espacio y política*. Barcelona: Península.

------- (1974). La producción del espacio. *Papers: revista de sociología*, 3: 219-229.

León, L. (2011). Indígenas, misioneros y soldados en Baja California durante la administración franciscana y dominica. *El patrimonio cultural en las misiones de Baja California Sur*: 163-200.

León, M. (2001). *Cartografía y crónicas de la antigua California*. México: UNAM. Levitt, P. y Glick-Schiller N. (2004). "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Migración y Desarrollo* (segundo semestre): 60-91.

León, M. (2013). Reconocimiento de la" isla" de California. *Revista de estudios colombinos*, 9: 37-52.

Leu, J. (2021). God in Our Image: Race Reflected in the Black Christ of Daule. *Say Something Theological: The Student Journal of Theological Studies*, *4*(1), 7.

Library of Congress (s/f). Early California History. [En línea]. Estados Unidos de América: Library of Congress. Disponible en: https://www.loc.gov/collections/california-first-person-narratives/articles-and-essays/early-california-history/, [2 de junio de 2020].

Linck, T. (2006), La economía y la política de la apropiación de los territorios. En Riella, A. (Coord.), *Globalización, desarrollo y territorios menos favorecidos*. Montevideo: ReDeTIR / FCS – UdelaR.

Lindón, A. (2007). Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. *Eure (Santiago)*, 33(99): 31-46.

Listín Diario (2017). *El Señor de los Milagros, un cristo con rasgos de esclavo que une los católicos en Perú*. [En línea]. listindiario.com: Perú Disponible en: https://listindiario.com/las-mundiales/2017/11/02/488925/el-senor-de-los-milagros-un-cristo-con-rasgos-de-esclavo-que-une-los-catolicos-en-peru

Lobato, R. (1995), Espaço, um conceito chave da geografía. En De Castro E. et al., *Geografía: conceptos y temas*. Bertrand, Rio de Janeiro.

López, D. (2010). *Historia del Señor de Esquipulas*. Guatemala: Ediciones San Pablo.

López, O. (2010). A *su imagen y semejanza La historia de Cristo a través de la historia del arte*.

López, E. (2019). Fervor inundó las calles de Los Ángeles con la procesión del "Cristo Mojado". [En línea]. Guatemala: Publimetro. Disponible en: https://www.publinews.gt/gt/noticias/2019/01/13/procesion-senor-esquipulas-cristo-mojado-los-angeles-california-13-enero-2018.html

Lorenzo, S. (2017). *Más misterio para el famoso Cristo Negro de Cáceres*. [En línea]. Hoy; España. Disponible en: https://www.hoy.es/caceres/201704/02/misterio-para-famoso-cristo-20170402001104-v.html

Loring, J. (2003). *La Sábana Santa, dos mil años después*. Editorial Planeta.

Los Angeles Times (2006). *Celebration Of Cultural Riches*. [En línea]: Estados Unidos de América: Los Angeles Times. Disponible en: https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1999-jan-16-me-63989-story.html

Luna M. y Nuñez, F. (s/f). El Cristo Negro: Testigo de la historia jachallera. [En línea]. Diario de Cuyo. Disponible en: https://www.diariodecuyo.com.ar/columnasdeopinion/El-Cristo-Negro-testigo-de-la-historia-jachallera-20201108-0071.html

McLeman, R., Dupre, J., Ford, L., Ford, J., Gajewski, K., y Marchildon, G. (2014). What we learned from the Dust Bowl: lessons in science, policy, and adaptation. *Population and environment*, 35(4): 417-440.

Magaña, M. (2009). De pueblo de misión a rancho frontereño: historia de la tenencia de la tierra en el norte de la Baja California, 1769-1861. *Estudios fronterizos*, 10(19): 119-156.

Maillard, C. (1998). La mujer y lo femenino en India: El poder de la diosa oscura. *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades*, *8*(15), 69-82.

Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117. https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523

Márquez, H. (2012). *Diccionario crítico de migración y desarrollo*. Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Márquez, I. y Díez, R. (2015). La cultura skate en las sociedades contemporáneas: una aproximación etnográfica a la ciudad de Madrid. *Empiria: revista de metodología de ciencias sociales*, (30), 133-158.

Martín, E. (2007). Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina. *Religión y Sociedad*, 27(2): 30-54.

Martínez, R. (1994). La Placita. En *Reid, D. (Ed.). (1994). Sex, death and God in LA. Univ of California Press*: 225-258.

Martínez, B. (2017). *Las marchas fúnebres son parte de la tradición de Guatemala*. [En línea]. Guatemala: Prensa Libre. Disponible en: https://www.prensalibre.com/vida/escenario/todo-lo-que-tiene-que-saber-sobre-las-marchas-funebres/

Martínez, B. (2020). *La veneración del Cristo Negro más allá de Esquipulas – Prensa Libre*. (s. f.). Recuperado 13 de abril de 2022, de https://www.prensalibre.com/vida/escenario/la-veneracion-del-cristo-negro-mas-alla-de-esquipulas/

Mathes, W. (1981). El gobernador Felipe de Neve recomienda la Fundación de Los Ángeles. *Quinto centenario*, (2): 159-174.

Mathews, T. (1994). The clash of gods. *Theological Studies*, *55*(4), 782.

Mazariegos, H. (2019). *Liderazgo(s) en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*, Universidad de Guanajuato, Lito Grapo, Grañén-Porrúa.

McWilliams, C. (1973). *Southern California: An island on the land*. Gibbs Smith.

Mehyar, D. (2015). *The relationship between religion, belief and space in contemporary society – a discussion of relevant literature*. [En línea]. Disponible en:

https://www.researchgate.net/publication/286919122_The_relationship_between_religion_belief_and_space_in_contemporary_society_-_a_discussion_of_relevant_literature

Meléndez, G. (2017). Veneraciones al Cristo negro y al Santo Señor de Esquipulas desde Chimayó a Manila: Cristo en la Diáspora. En *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica III: representaciones y ritos representados. Desenclavos, pasiones y vía crucis vivientes*.75-85.

Migration Policy Institute (2020). *U.S. Immigrant Population by State and County*. [En línea]. Estados Unidos de América: Migrationpolicy.Org. Disponible en: https://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/us-immigrant-population-state-and-county, [5 de mayo de 2021].

------- (2021). *U.S. Immigrant Population by State and County*. [En Línea]. Estados Unidos de América: Migration Policy Institute. Disponible en: https://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/us-immigrant-population-state-and-county

Moles, A. (2007), La imagen. Comunicación funcional, Trillas, México.

Monreal, M. (1997). La cruz: iniciación a un estudio tipológico. *Emblemata: Revista aragonesa de emblemática*, (3), 9-44.

Monserrat, L. (2011). *Análisis de la accesibilidad desde la perspectiva de la movilidad; hacia el entendimiento de la desigualdad socio-territorial en casos de estudio de las comunas de Conchalí y Huechuraba.* Chile: Memoria para optar al Título Profesional de Geógrafo, Universidad de Chile, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Escuela de Geografía.

Morales, E. (2014). El lugar de la religión. Espacios sagrados y prácticas de sacralización de los alemanes de Rusia en la Pampa Central. Colonia Santa María, 1908-1939. *Secuencia*, 90: 123-145.

Morales, S. (2015). Imágenes de factura divina: el rostro de Cristo y la Santa Faz de Alicante. *Archivo Ibero-Americano*, *75*(280), 327-358.

Morrill, R., Gaile, G. L. y Thrall, G. I. (1988). *Spatial Diffusion*. WVU Research Repository.

Mosto, M. (2007). *La luz en el cuadro de Chardin: reflexiones sobre la sacramentalidad de la culturar*. Ponencia presentada en las Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina. Buenos Aires. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/la-luz-en-el-cuadro-de-chardin.pdf

Natera, F. (2012). *Coyame es mi pueblo*. Xlibris Corporation.

Navarrete, C. (1999). El Señor de Esquipulas: origen y difusión. *Revista de Antropología, Arqueología e Historia*, 3.

------- (2007). *Las Rimas del peregrino: poesía popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

------- (2010). *Esquipulas: origen y difusión de un cristo negro en Mesoamérica*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.

------- (2013a). *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

------- (2013b). *Un moderno santuario al Cristo de Esquipulas: Choluteca, Honduras*. En Medina, A. y Ochoa, A. (Coor,). Etnografía De Los Confines. Andanzas De Anne Chapman. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos: 221-243.

Neger, C., y Rosas, L. (2022). A characterization of fire-management research: a bibliometric review of global networks and themes. *Fire*, *5*(4), 89. Disponible en: https://www.mdpi.com/2571-6255/5/4/89

Neff, D. (2009). *Global Is Now Local: Princeton's Robert Wuthnow says American congregations are more international than ever*. [En línea]. Estados Unidos de América: Christianity Today. Disponible en: https://www.christianitytoday.com/ct/2009/june/14.38.html (15 de enero de 2020).

Nogué, J. y Romero, J. (2006), Otras geografías, otros tiempos. Nuevas y viejas preguntas, viejas y nuevas respuestas. En Nogué, J. y J. Romero (Eds.), *Las otras geografías.* Barcelona, Tirant Lo Blanch: 15-50.

Nugteren, A. (2019). *Introduction to the Special Issue 'Religion, Ritual, and Ritualistic Objects*. Países Bajos: Faculty of Humanities and Digital Sciences, Tilburg University.

Odgers, O. (2007). Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 28(62-63): 29-38.

------- (2008). Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. los santos patronos como vínculos espaciales en la migración México-Estados Unidos. *Migraciones internacionales*, IV (3): 5-26.

Otíz, G. (2018). Hermandad invita a participar en misa en honor al Señor de Esquipulas. [En línea]. Estados Unidos de América: La Voz del Inmigrante. Disponible en: https://staging.lahoravozdelmigrante.com/hermandad-invita-participar-misa-honor-al-senor-esquipulas/

O'Loughlin (2017). *The U.S. Catholic experience is increasingly Hispanic and Southwestern*. [En línea]. Estados Unidos de América: America The Jesuit Review Magazine. Disponible en: https://www.americamagazine.org/politics-society/2017/09/06/us-catholic-experience-increasingly-hispanic-and-southwestern, [7 de julio de 2021].

Oliveira, E., Haman, A., Mendes, E., De Matos, l., Caneiro, M., De Lima, O., Da Cruz, R. (1978). A difusão vista através de um prisma–A geografia. *Revista Brasileira de Geografia, 40*(1), 83-110. Disponible en https://www.rbg.ibge.gov.br/index.php/rbg/article/view/1290/983.

Oliveira, J. y Rosendahl, Z. (2014). Religião, Política e Espaço: a difusão da fé através do Mass Media e as Online Communities. *MOREIRA, Alberto da [et al.]. Religião, espetáculo e intimidade: múltiplos olhares. Goiânia: Ed. da PUC Goiás*.

Ortega, M. (1999). Colonización de Alta California: primeros asentamientos españoles. *Signos Históricos*, *1*(1).

Ortiz, A. (2022). Así se elaboran las andas procesionales para Semana Santa y Cuaresma. [Em linea]. Guatemala: Presa Libre. Disponible en: https://www.prensalibre.com/vida/escenario/interactivo-asi-se-elaboran-las-andas-procesionales-para-semana-santa-y-cuaresma/

Oppermann, M. (2000): Triangulation - A Methodological discussion. *International Journal of Tourism Research*. Vol. 2. N. 2. pp. 141-146.

Ospino, H. (2015). *Hispanic ministry in Catholic parishes: A summary report of findings from the national study of Catholic parishes with Hispanic ministry*. Estados Unidos de América: Our Sunday Visitor.

------- (2017). *10 ways Hispanics are redefining American Catholicism in the 21st century*. [En línea]. Estados Unidos de América: America: The Jesuit Review. Disponible en: https://www.americamagazine.org/faith/2017/10/30/10-ways-hispanics-are-redefining-american-catholicism-21st-century, [12 de junio de 2021].

Otto, R. (1985). *Lo Santo, lo irracional y lo racional en la idea de Dios*. Alianza Editorial.

Pacheco, J. (2005). El Cristo negro en la tradición del Camino Real de Tierra Adentro. *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 79: 21-35.

Pani, E. (2016). Historia mínima de Estados Unidos. México: El Colegio de México.

Pardo, A. (2012). Análisis del espacio y el transnacionalismo. Una visión desde la geografía: el caso Morelos (México)-Minnesota (EE. UU.). *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, *21*(2): 45-58.

Park, C. (2005), Religion and geography. En Hinnells, J. (Ed). *Routledge Companion to the Study of Religion*. London. (439-455).

Pavón, R. (2018). Cristo negro de Esquipulas. [En línea]. Estados Unidos de América: WordPress. Disponible en: https://rogerpavon.wordpress.com/2020/01/15/cristo-negro-de-esquipulas/

Pernía, M. (2012). En el tercer centenario de Fray Junípero Serra: Evangelización y colonización de la Alta California. *Péndulo: revista de ingeniería y humanidades*, (23): 200-224.

Pew Research Center (2013). The Global Catholic Population. [En línea]. Estados Unidos de América: Pew Research Center. Disponible en: http://www.pewforum.org/2013/02/13/the-global-catholic-population/ [10 de enero de 2021].

------- (2019). *In U.S., Decline of Christianity Continues at Rapid Pace*. [En línea]. Estados Unidos de América: Pew Research Center's Religion & Public Life Project. Disponible en: https://www.pewforum.org/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/, [10 de enero de 2021].

Pickenhayn, J. (2001). Difusión y dispersión en la historia de la geografía. Innovaciones, movimientos de masas y brotes epidémicos como campo de acción del geógrafo. *Boletín de Gæa, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Estudios Geográficos* 119: 37-61.

Pompejano, D. (2015). Il Dio nero degli uomini bianchi. Il patto di soggezione nella colonia spagnola (secc. xvixix). Roma: Carocci Editore.

Potte, M., Faunières, D., Blossier A. y Kargère, L. (2019). Etudes menées sur les sculptures d'Auvergne en bois polychromé, *Medievalista*, 26.

Preston, J. (1992). Spiritual magnetism: an organizing principle for the study of pilgrimage. En Morinis, A. (Ed.), *Sacred journeys, the Anthropology of pilgrimage.* Westport: Greenwood Press. (31-46).

Pries, L. (2001). *New Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies. The Early Twenty-first Century*. Routledge.

Propin, E. y Sánchez, Á. (2015). Santuarios católicos con magnetismo espiritual en México: una propuesta tipológica. *Revista de Geografía Norte Grande*, 61: 91-106.

PRRI (2017). *America's Changing Religious Identity*. [En línea]. Estados Unidos de América: Public Religion Research Institute. Disponible en: https://www.prri.org/research/american-religious-landscape-christian-religiously-unaffiliated/, [3 de abril de 2021].

Puerta, S. (2011). *EL MILAGROSO ESTÁ EN LOS ÁNGELES. Por 25 años consecutivos, llega el Cristo Negro de Esquipulas a entregar sus bendiciones a los devotos y peregrinos que lo visitan en la Placita Olvera*. [En línea]. Estados Unidos de América: Vida Nueva. Disponible en: http://vida-nueva.com/el-milagroso-esta-en-los-angeles/, [5 de enero de 2021].

Pumain, D. Y Saint-Julien, T. (2001). *Les interactions spatiales*. Paris.

Radio Estrella 89.3 FM (2023). Desde Los Ángeles, California. [En línea]. Guatemala: Twitter. Disponible en: https://twitter.com/radioestrella/status/1614631563936911360

Ramírez, M. (1999). *Catholic Church Reaches Out to Mayas*. [En línea]. Estados Unidos de América: Los Angeles Times. Disponible en: https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1999-jan-16-me-63989-story.html

Ramírez, B. (2015), Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo. México: UNAM, Instituto de Geografía: UAM, Xochimilco.

Ramos J. (s/f). Pastoral Afroamericana y caribeña. *Archipiélago. Revista cultural de nuestra América*, *23*(92).

Ratzel, F. 1882. *Anthropogeographie*. Vol. I: Grundzüge der Anwendung der Geographie auf die geschichte. Engelhorn. Stuttgart (Trad. Italiana: Geografia dell Uomo. Principi d' appplicazione della scienza geográfica alla storia, Fratelli Bocca. Turín. 1914).

Ravenstein, E. (1885). "The laws of migration". *Journal of the Statistical Society of London*, 48(2): 167-235.

Reese, P. (2015). The modern rise of the Catholic Church in California (in eight charts). [En línea]. United States of America: The Sacramento Bee. Disponible en: http://www.sacbee.com/site-services/databases/article36237285.html (consultado el 12 de junio de 2021).

Remini, R. (2009). *A Short History of the United States: From the Arrival of Native American Tribes to the Obama Presidency*. Harper Collins.

Remy, J. (1976). *La ciudad y la urbanización*. Madrid, IEAL: p. 331.

Representativa De La Cultura Maya Guatemalteca, Los Ángeles, California (2023). *Perfil Principal*. [En línea] California: Facebook. Disponible en: https://www.facebook.com/profile.php?id=100063447801845&paipv=0&eav=AfYM1MCx02J5aDK7O05XvwzVSO6VTY5OdKd6XGPubjsgPm5LeOCp_6RL_DmzkvDg1Yo

Richardson, H. (1979). El Estado de la Economía Regional: Un artículo de síntesis. *Revista de estudios regionales Málaga*, (3): 147-217.

Rivera, L. (2004). Transformación comunitaria y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos. *Migración y Desarrollo*, 2: 62-81.

------- (2006). Cuando los santos también migran: Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia. *Migraciones internacionales*, 3(4): 35-59.

Rivera-Sánchez, L. (2007). Migrantes entre México y los Estados Unidos: la construcción de espacios públicos desde el campo religioso transnacional. *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, (7), 253-276.

Robinson, G. M. (1998). *Methods & Techniques in Human Geography*. Londres: John Wiley & Sons.

Rodas, L. (2023). *LA FE TRASPASA FRONTERAS | La Fraternidad del Señor de Esquipulas realiza una procesión y veneración de la imagen este domingo en la parroquia San José, ubicada en la ciudad de Hawthorne, California, Estados Unidos*. [En línea]. Estados Unidos de América: La Voz de Xela. Disponible en: https://www.facebook.com/LaVozDeXelaDigital/posts/pfbid0kCbmyXk6e4RgjSfK67k9nxs2Aj5nH7pEzMqfc7hbundu8WhcAxpZsRMgcmzAd7q8l

Rodrigue, J.P. (2006). *The Geography of Transport Systems*. Nueva York. Routledge.

Rodríguez, M. (2001). El caso de la identidad chicana y su ciudadanía étnico cultural. *El Cotidiano*, 18(108): 48-59.

Rodríguez, J. (2010). Sobre la supuesta influencia de la independencia de los Estados Unidos en las independencias hispanoamericanas. *Revista de Indias,* 70(250): 691-714.

Rodrigues, J. (2019). Renovação carismática católica e hipermodernidade. As mídias a serviço da fé no catolicismo brasileiro. En C. Carballo y F. Flores F. (2019) *Geografías De Lo Sagrado En La Contemporaneidad*. Universidad Nacional de Quilmes: 53-72. Disponible en http://unidaddepublicaciones.web.unq.edu.ar/wp-content/uploads/sites/46/2019/04/ Ebook-Geografiasdelosagradoenlacontemporaneidad-Carballo-FFlores.pdf.

Rodrigues, J. y Rosendahl, Z. (2014). Religiao, Politica e Espaco: a difusao da fe atraves do Mass Media e as Online Communities. En A. da Moreira (Ed.), *Religiao, espetaculo e intimidade: multiplos olhares*. Goiania: Ed. da PUC Goias.

Rodríguez-Sala y Muro, M. L. (2020). Un viaje al Pacífico Norte: primera empresa institucionalizada novohispana, Cabrillo y Ferrer (1540-1543). *México y la cuenca del pacífico*, 9(25): 155-195.

Rojas, L. (2020). Cristo Negro une hermandades en San Francisco. [En línea]. Estados Unidos de América: San Francisco Católico. Disponible en: https://www.sfcatolico.org/news/cristo-negro-une-hermandades-en-san-francisco

Roldán, E. (2018). Espacio y tiempo sagrado, peregrinación otomí a la montaña de El Zamorano. Ciudad de México: Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Rosas, L. (2016). *Alcance regional del turismo religioso-católico en el santuario de Nuestro Señor de Esquipulas. Guatemala.* Ciudad de México: Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

------- (2018). *Interacción espacial del culto al Cristo Mojado de la Iglesia de Santa Cecilia en Los Ángeles, California*. Ciudad de México: Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Rosas, L. y Propin, E. (2016). Turismo religioso en la Basílica del Cristo Negro de Esquipulas, Guatemala. *El Periplo Sustentable*, 33: 397-427.

------- (2022). Identificación de interacciones espaciales asociadas con el culto al Cristo Mojado en la iglesia de Santa Cecilia en Los Ángeles, California, Estados Unidos. *Revista Geográfica de América Central*, (68), 187-214.

Rosendahl, Z. (1999). *Hierópolis: O sagrado e o urban*o. Río de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

------- (2009). Espaço, simbolismo e religião: resenha do simpósio temático. *Revista Brasileira de História das Religiões–ANPUH. Maringá (PR) v*, *1*.

------- (2012). *Primeiro A Devocao, Depois A Obrigacao: Estrategias Espaciais Da Igreja Catolica No Brasil De 1500 A 2005*. Rio De Janeiro: Eduerj.

Rosendahl, Z., y Lobato R. (2006). Difusão e territórios diocesanos no brasil: 1551–1930. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 10.

Rosenberg, M. (2020). Where and What Is the Bible Belt?. [En línea]. Estados Unidos de América: ThoughtCo. Disponible en: https://www.thoughtco.com/the-bible-belt-1434529, [7 de abril de 2021].

Ryan, M. (2021). What did Jesus look like? Reclaiming Jesus the Jew in art and religious education. *Journal of Religious Education*, *69*(2), 239-252.

Sánchez, J. y Ortega, A. (2013). La iglesia católica y los migrantes mexicanos en el mosaico religioso de los Estados Unidos. Los casos de California y Utah. *Tla-melaua*, *7*(35).

Saint Joseph Cathedral (s/f). *Jesus The Black Nazareno*. [En línea]. Estados Unidos de América: Saín Joseph Cathedral. Disponible en: https://sdcathedral.org/ministries-groups/parish-groups/jesus-black-nazarene/

Salas, T., y Valle, M. (2001). Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos. *Ponencias para la 3ra reunión del GT globalización, cultura y transformaciones sociales del concejo latinoamericano deficiencias sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*.

San Juan (s/f). Turismo de Fe. [En línea]. San Juan: Argentina. Disponible en: https://sanjuan.tur.ar/que-hago/recorridos-de-fe

Sardiñas L. (2015). Una hermenéutica de la cruz de Jesús desde el" realismo político". *Revista Albertus Magnus*, 6(2), 297-324.

Schiff, M. (2022). *Estas son las 12 ciudades de EE.UU. donde es más costoso comprar una casa*. [En línea]. Estados Unidos de América: Telemundo. Disponible en: https://www.telemundo.com/noticias/noticias-telemundo/economia/estas-son-las-12-ciudades-de-eeuu-donde-es-mas-costoso-comprar-una-cas-rcna44097

SEDENA (s/f). *La invasión norteamericana*. [En Línea]. México: Secretaría de Defensa Nacional. Disponible en: http://www.sedena.gob.mx/index.php/conoce-la-sedena/antecedentes-historicos/ejercito-mexicano/la-invasion-norteamericana (consultado el 15 de abril de 2021).

Segura, R. (2010). *Central Americans in Los Angeles*. Arcadia Publishing.

Segura, E. (2019). *La festividad del Señor de Esquipulas convoca a la comunidad hispana y guatemalteca el 12 de enero*. [En línea]. Estados Unidos de América: Católico, Periódico de la Arquidiócesis de Chicago. Disponible en: https://www.catolicoperiodico.com/area-de-chicago/-/article/2019/12/27/la-festividad-del-senor-de-esquipulas-convoca-a-la-comunidad-hispana-y-guatemalteca-el-12-de-enero

Silva, C. (1995). Os avatares da teoria da difusão espacial: uma revisão teórica. *Revista Brasileira De Geografia, Rio De Janeiro*, *57*(1), 25-51.

Sorroche, M., Castorena, L., Cariño, M., Espinosa M., León G., Montes, F., y Ortega, A. (2011). El Patrimonio cultural en las misiones de Baja california. Granada: Editorial Atrio.

Spary, S. (2020). *Archbishop of Canterbury says portrayal of Jesus as White should be reconsidered*. [En línea]. CNN: Estados Unidos de América. Disponible en : https://www.cnn.com/2020/06/27/uk/justin-welby-jesus-scli-intl-gbr/index.html

Soldado, L. (2018). *Estudio técnico y del estado de conservación de una santa faz procedente de la parroquia sangre de cristo de Cullera*. Valencia: Tesis de doctorado, Universitat Politècnica de València.

Starr, K. (2007). *California: A history* (Vol. 23). Random House Digital, Inc.

State of CA Senate Office of Research (2017). *A Statistical Picture of Latinos in California: 2017 Update prepared for the Latino Legislative Caucus*. [En línea]. Estados Unidos de América: State of CA Senate Office of Research. Dipsonible en: https://latinocaucus.legislature.ca.gov/sites/latinocaucus.legislature.ca.gov/files/forms/Statistical%20Picture%20of%20Latinos%20in%20California%20-%202017%20Update.pdf,

Statista (2019). *California: Population, by race and ethnicity*. [En línea]. Estados Unidos de América: Statista. Disponible en https://www.statista.com/statistics/306026/california-population-ethnicity-race/, [11 de mayo de 2021].

------- (2021). *U.S. federal state of California—Real GDP 2000-2020*. (s. f.). Statista. Estados Unidos de América: Statista. Disponible en https://www.statista.com/statistics/187834/gdp-of-the-us-federal-state-of-california-since-1997/, [10 de marzo de 2021].

St. Bonaventure Catholic Community (s/f). *El Señor de los Milagros*. [En línea]. Estados Unidos de América: St. Bonaventure Catholic Community, Disponible en: https://stbonaventure.net/el-senor-de-los-milagros

St. Matthew Catholic Church (s/f). *Ministerio Hispano*. [En línea]. Estados Unidos de América: St. Matthew Catholic Church. Disponible en: https://www.stmatthew-parish.org/ministerio-hispano

St. William Catholic Community (2017). *St. William´s Ministries*. [En línea]. Estados Unidos de América: St. William Catholic Church. Disponible en: https://www.stwilliamchurch.org/ministries

Sullivan, D. (2016). *The Black Christ of Esquipulas: religion and identity in Guatemala*. U of Nebraska Press.

Taylor, W. (2006). En aprietos por los milagros: un episodio cultural y de política de lo prodigioso en el México colonial. *Historias*, *63*, 61-75.

Taylor, L. (2010). El oro que brilla desde el otro lado: aspectos transfronterizos de la fiebre del oro californiana, 1848-1862. *Secuencia*, (77): 41-58.

Taylor, J. (2018). *What did Jesus look like?*. Bloomsbury Publishing.

Telemundo (2020). Cientos reciben al Cristo Negro de Esquipulas en LA. [En línea]. Estados Unidos de América: Telemundo. Disponible en: https://www.telemundo52.com/noticias/local/cientos-reciben-al-cristo-negro-de-esquipulas-en-la/2042410/

Tirado, S. (2012). *Los otros latinos: centroamericanos en South Bend*. Institute for Latino Studies, University of Notre Dame.

Torradeflot, F. (2014). Espiritualidad laica y espiritualidad atea. *Belo Horizonte*, 12, 35: 716-745.

Tovar, C. (2012). A Igreja de Santo Inácio. Cem Anos de História. Igreja de Santo Inácio: Brasil.

Travelsanjuan (s/f). *Turismo en Jáchal, San Juan, Argentina*. [En línea]. Travel San Juan: Argentina. Disponible en: http://www.travelsanjuan.com.ar/jachal.html

TripAdvisor (s/f). Cristo negro: Fotografía de Pro-Cathedral Church Of Santa María, Cáceres - Tripadvisor. [En línea]. TripAdvisor: Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte. Disponible en: https://www.tripadvisor.es/LocationPhotoDirectLink-g227852-d3236602-i318650315-Pro_Cathedral_Church_Of_Santa_Maria-Caceres_Province_of_Caceres_Extremad.html

Tuan, Y. (1979), *Space and place: humanistic perspective.* Netherlands: Springer.

Turner, V. y Turner, E. (1989). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

Ullman, E. L. (1980). Geography as spatial interaction. En Boyce R. (Ed.). *Interregional Linkages (Proceedings of the Western Committee on Regional Economic Analysis*. Seattle, WA: University of Washington Press: 63-71.

United States Conference of Catholic Bishops USCCB (2021). *Bishops and dioceses*. [En línea]. Estados Unidos de América: *USCCB*. Disponible en: https://www.usccb.org/about/bishops-and-dioceses#tab--episcopal-regions-archdioceses-and-dioceses-in-the-us, [4 de abril de 2021].

Urbizagástegui, R. y Restrepo, C. (2018). La red de co-autores en la bibliometría Mexicana *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*, 23(51): 74-94.

U. S. Census Bureau (2019). *City and Town Population Totals: 2010-2019*. En línea]. Estados Unidos de América: The United States Census Bureau. Disponible en https://www.census.gov/data/tables/time-series/demo/popest/2010s-total-cities-and-towns.html, [1 de mayo de 2021].

------- (2021a). *2020 Census Apportionment Results*. [En línea]. Estados Unidos de América: The United States Census Bureau. Disponible en https://www.census.gov/data/tables/2020/dec/2020-apportionment-data.html, [1 de mayo de 2021].

------- (2021b). *Metropolitan and Micropolitan Statistical Areas Totals: 2010-2019*. [En línea]. Estados Unidos de América: The United States Census Bureau. Disponible en https://www.census.gov/data/tables/time-series/demo/popest/2010s-total-metro-and-micro-statistical-areas.html [4 de mayo de 2021].

USCCB (2023). *Liturgical calendar for the Dioceces of the United States of America*. [En línea]. Estados Unidos: United States Conference of Catholic Bishops. Disponible en: https://www.usccb.org/resources/2023cal.pdf

Univisión (2017). *Realizan misas previas a la celebración anual del Señor de Esquipulas en la Iglesia de Santo Tomás Apóstol*. [En línea]. Estados Unidos de América: Univisión. Disponible en: https://www.univision.com/local/los-angeles-kmex/realizan-misas-previas-a-la-celebracion-anual-del-senor-de-esquipulas-en-la-iglesia-de-santo-tomas-apostol

------- (2019). *Creyentes de Los Ángeles se unen a la celebración del Cristo Negro de Esquipulas*. [En línea]. Estados Unidos de América: Univisión. Disponible en: https://www.univision.com/local/los-angeles-kmex/creyentes-de-los-angeles-se-unen-a-la-celebracion-del-cristo-negro-de-esquipulas

------- (2020). *Así se realizó la octava procesión de Cristo Negro de Esquipulas en Hawthorne*. [En línea]. Estados Unidos de América: Univisión. Disponible en: https://www.univision.com/local/los-angeles-kmex/asi-se-realizo-la-octava-procesion-de-cristo-negro-de-esquipulas-en-hawthorne-video

Uzoma, I. (s/f). Medical Geography: Concepts, Approaches and Techniques. University of Uyo.

Valdez, D. (2016). *Arquitectura cohetillo, una innovación en la vivienda de la ciudad de el alto: análisis espacial de su difusión en la zona 16 de julio, periodo 1985-2014*. Bolivia: Tesis de ingeniería, Universidad Mayor de San Andres, Facultad de Ciencias Geológicas.

Valenzuela, C. (2018). *Preparados en Chalma para recibir hasta 4 millones de fieles en Cuaresma*. [En línea]. México: El Sol de Toluca. Disponible en : https://www.elsoldetoluca.com.mx/local/preparados-en-chalma-para-recibir-hasta-4-millones-de-fieles-en-cuaresma-1012939.html

Vallés, T. (s/f). El año litúrgico, origen y significado. [En línea]. México: Catholic.net. Disponible en: http://es.catholic.net/op/quienessomos/quienes-somos.html

Valtierra, A. (2021). El císter y el auge de las vírgenes negras. Una tradición antigua de revalorización de las figuras femeninas en época medieval. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, *13*(23), 42-68.

Vecilla, M. (1982). Origen de las representaciones iconográficas de Nuestro Señor Jesucristo.

Veiga, E. (2018). *Qué dicen los historiadores sobre el aspecto real de Jesús*. [En línea]. BBC News Mundo: Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias-43591217

Vertovec, S. (2009). Trasnacionalism. Estados Unidos de América: Routledge.

Vilalta, C., y Banda, H. (2008). Dos pruebas de hipótesis sobre la geografía de las patentes en México. *Economía, sociedad y territorio*, 8(28): 1007-1032.

Villalobos, L. (2015). El territorio devocional. El Cristo Negro: dador de lluvia en Tlacotepec de Juárez. Benemérita Universidad de Puebla: México.

Villar, M. y Ramírez, J. (2014). El valor simbólico de la imagen representada. *Revista Legado de Arquitectura y Diseño*, (16): 51-64.

Winthrop, R. (1991). *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. New York: Greenwood.

Whitaker, R. (2019). *Punto de vista: Por qué es importante saber que Jesús no era blanco*. [En línea]. BBC News Mundo: Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte Disponible en https://www.bbc.com/mundo/noticias-47961761

Wolfram, N. (2020). *Guatemalan feast shows richness of church*. [En línea]. Estados Unidos de América: Catholic San Francisco. Disponible en: https://www.sfcatolico.org/news/cristo-negro-une-hermandades-en-san-francisco

World Population Review (2021). *Highest Catholic Population 2021*. [En línea]. Estados Unidos de América: World Population Review. Disponible en:

https://worldpopulationreview.com/country-rankings/highest-catholic-population, [2 de junio de 2021].

Yeates, M. (1972). The congruence between housing space, social space, and community space, and some experiments concerning its implications. *Environment and Planning A*, vol *4*, n° 4: 395-414.

Young, T. (2015). The Alexamenos Graffito and Its Rhetorical Contribution to Anti-Christian Polemic.
SSRN: https://ssrn.com/abstract=2546438 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2546438

Zialcita, F. N. (2016). El Cristo Negro: presencia y significado en la Nueva España y Filipinas. En *México y Filipinas: culturas y memorias sobre el Pacífico*. Thomas Calvo y Paulina Machuca (eds). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán: Ateneo de Manila University Press. Disponible en: 181-202. https://archium.ateneo.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1034&context=sa-faculty-pubs

Ziegler, M. (2009). ¡Oh las imágenes! El conflicto iconoclasta bizantino. *Revista de Comunicación de la SEECI*, 31-78.

Anexos

Anexo I

GUÍA DE PREGUNTAS PARA ENTREVISTAS ABIERTAS PARA IDENTIFICAR LA DIFUSIÓN DEL CULTO AL SEÑOR DE ESQUIPULAS EN CALIFORNIA

Esta batería de preguntas está diseñada para capturar información cualitativa relevante sobre el proceso de difusión del culto al Señor de Esquipulas en California, abordando cuatro grupos clave de individuos: miembros de fraternidades o congregaciones del Señor de Esquipulas en Iglesias de California, miembros de congregaciones ajenas al Señor de Esquipulas, observadores externos y miembros comunes del público que podrían ofrecer otras perspectivas. Las preguntas se han planteado para proporcionar una comprensión más profunda de las dinámicas de adopción, difusión y adaptación del culto en contextos diversos. Sin embargo, no son restrictivas y pueden adaptarse en función de éstos.

Grupo 1. Miembros Activos de Congregaciones o Fraternidades del Señor de Esquipulas en California.

1. **Historia Personal y Conexión Espiritual:**

    - ¿Cómo empezó su conexión con el culto al Señor de Esquipulas y qué significado tiene para usted?
    - ¿Puede compartir alguna experiencia personal significativa relacionada con su devoción al Señor de Esquipulas?

2. **Difusión y Adaptación:**

    - ¿Cómo inició la devoción en [nombre del recinto religioso]?
    - ¿Cómo ha observado la difusión del culto al Señor de Esquipulas en su comunidad a lo largo del tiempo? ¿Hacía que otros lugares ha llegado el Señor de Esquipulas?
    - ¿Cómo celebran o qué actividades desarrollan para honrar al Señor de Esquipulas?

3. **Desafíos y Resiliencia:**

    - ¿Cuáles han sido los principales desafíos que han enfrentado al difundir esta devoción en un entorno culturalmente diverso?
    - ¿Qué mecanismos/formas/medios han usado para mantener y expandir la fe al Señor de Esquipulas?

Grupo 2. Miembros de otras congregaciones con cercanía espacial al Señor de Esquipulas.

1. **Motivación y Percepciones:**

- ¿Cómo llegó la devoción al Señor de Esquipulas a [nombre del recinto religioso]?
- ¿Qué rasgos de la devoción al Señor de Esquipulas encuentran más intrigantes o significativos?

2. **Impacto y Cambios Percibidos:**

    - ¿Han notado cambios en la forma en que se practica el culto al Señor de Esquipulas en esta Iglesia con el tiempo?
    - ¿Cómo creen que la práctica de esta devoción ha influido en la comunidad en general y en su experiencia personal?

Grupo 3. Observadores externos con cercanía a las congregaciones conformadas en torno al Señor de Esquipulas.

1. **Interacciones y Perspectivas Profesionales:**

    - ¿Qué tipo de interacciones tiene con las comunidades devotas del Señor de Esquipulas en California?
    - ¿Cómo percibe el impacto social y económico de las celebraciones y eventos relacionados con esta devoción en las áreas donde trabaja?

2. **Cambios Sociales y Dinámicas Culturales:**

    - ¿Qué cambios ha observado en las dinámicas sociales y culturales de estas comunidades debido a la práctica del culto al Señor de Esquipulas?
    - ¿Cómo cree que esta devoción ha contribuido a la cohesión comunitaria y la identidad cultural?

Grupo 4. Miembros del Público en General con Conocimiento del Señor de Esquipulas

1. **Percepciones y Conocimiento General:**

    - ¿Qué saben sobre el culto al Señor de Esquipulas y cómo han llegado a conocer esta devoción?
    - ¿Qué creencias o percepciones tienen sobre la influencia de esta devoción en las comunidades centroamericanas en California? ¿En qué lugares hay imágenes del Señor de Esquipulas?

2. **Potencial de Difusión:**

    - ¿Creen que la práctica del culto al Señor de Esquipulas podría expandirse en el futuro en California? ¿hacia dónde han visto potencial para su expansión?
    - ¿Qué piensan que se necesita para que esta devoción se difunda más ampliamente entre las personas en el Estado?

FORMATO GENERAL DE ENTREVISTAS A PROFUNDIDAD

El propósito de esta entrevista es comprender a fondo la historia y las experiencias de los miembros de las fraternidades dedicadas al Señor de Esquipulas, así como identificar los mecanismos y procesos que han contribuido a la difusión espacial del culto en California. Las siguientes preguntas son una guía y pueden modificarse según el contexto y las respuestas del entrevistado.

Nombre de la persona entrevistada:
Lugar:
Fecha:

Sección 1: Información Personal y Contextual

1. **Historia Personal:**

    - ¿Podría indicarme algo sobre su historia personal y cómo se involucró por primera vez con la Fraternidad del Señor de Esquipulas?
    - ¿Cuál es su conexión personal con la devoción al Señor de Esquipulas? ¿Hay alguna experiencia significativa que le gustaría compartir?

2. **Historia de la Fraternidad:**

    - ¿Puede proporcionar un contexto histórico sobre cómo y cuándo se formó la fraternidad a la que pertenece?
    - ¿Cuál es el propósito principal de su Fraternidad en relación con la devoción al Señor de Esquipulas?

3. **Redes Sociales y Conexiones:**

    - ¿Cuál es la relación de su Fraternidad con otras Fraternidades dedicadas al Señor de Esquipulas en California y en otros lugares?
    - ¿Qué personas u organizaciones conoce que promuevan la devoción al Señor de Esquipulas?
    - ¿Qué personas o agrupaciones les ha apoyado en la conformación de su fraternidad o en el desarrollo de sus actividades?
    - ¿Cuál es su relación con otras fraternidades y con las autoridades religiosas en la parroquia de su Fraternidad?

Sección 2: Experiencias y Percepciones

4. **Experiencias en las Celebraciones:**

    - ¿Cuáles son las fechas importantes, celebraciones y festividades que tiene su Fraternidad en honor al Señor de Esquipulas? ¿Cómo se organizan?

- De hacer alguna procesión en la fiesta patronal, ¿cuál es su ruta y que actividades desarrollan en ella?
- ¿Puede compartir alguna experiencia significativa durante las celebraciones relacionadas con el Señor de Esquipulas?

5. **Interacciones con la Comunidad:**

    - ¿Cómo interactúa su fraternidad con la comunidad local y otras comunidades migrantes en California?
    - ¿Cuál es la percepción general de la comunidad sobre la devoción al Señor de Esquipulas?

Sección 3: Proceso de Difusión Espacial

6. **Mecanismos de Difusión:**

    - ¿Puede identificar algunos mecanismos específicos que han contribuido a la difusión de la devoción al Señor de Esquipulas?
    - ¿Qué medios utilizan para anunciar las actividades de su Fraternidad?
    - ¿Qué actores les han apoyado para promover la difusión de actividades y la devoción al Cristo Negro?

7. **Cambios en la Devoción:**

    - ¿Ha notado cambios significativos en la forma en que se practica la devoción al Señor de Esquipulas a lo largo del tiempo?
    - ¿Existen diferencias en cómo las generaciones más jóvenes participan en comparación con las generaciones mayores?

Anexo III

Cálculo de medidas de centralidad en la red de colaboración en la difusión de la devoción al Señor de Esquipulas en California.

N°	Nombre	Tipo	Grado de entrada	Grado de salida	Grado	Centralidad por cercanía	Centralidad por intermediación	Autoridad	Coeficiente de agrupamiento	Modularidad	triángulos	Centralidad de vector propio
1	Fraternidad Cristo Mojado	Comunidad	6	6	12	0.487805	26.566667	0.115034	0.333333	2	7	0.368047
2	Cristo Negro De Esquipulas San José	Comunidad	6	7	13	0.588235	41.766667	0.442491	0.311111	1	14	0.975572
3	Comunidad Unidos por la Fe OLoV	Comunidad	3	3	6	0.465116	1.4	0.296657	0.7	1	7	0.642145
4	Anely Penalozo	Persona	9	7	16	0.606061	63.566667	0.456675	0.272727	1	15	1
5	Angelica Ávila	Persona	6	4	10	0.526316	13.1	0.356663	0.47619	1	10	0.78924
6	Raúl Monterroso	Persona	3	3	6	0.444444	0	0.219748	1	1	3	0.478032
7	Edgar G Mota	Persona	5	2	7	0.512821	26.466667	0.135388	0.4	2	4	0.379593
8	Noe Cano	Persona	2	5	7	0.47619	13.8	0.155928	0.4	2	4	0.413756
9	William Santos	Persona	4	3	7	0.416667	0.333333	0.086187	0.833333	2	5	0.275647
10	Jesús en Guatemala	Comunidad	2	3	5	0.416667	0.333333	0.086187	0.833333	2	5	0.275647
11	Ballet folclórico Señor De Esquipulas ICM	Comunidad	1	2	3	0.425532	0	0.157338	1	1	1	0.341886
12	Comunidad Acción Católica SCS	Comunidad	2	2	4	0.434783	0	0.209248	1	1	3	0.45219
13	Tere Escalante	Persona	1	3	4	0.444444	2.233333	0.230281	0.666667	1	4	0.497983
14	Danzas Mayas Ajpop Tecum	Comunidad	2	4	6	0.555556	51.733333	0.110431	0.166667	0	1	0.287852
15	La voz del inmigrante	Institución	2	0	2	0.408163	0	0.039453	1	0	1	0.128296
16	Casa de cultura de Guatemala en LA	Institución	2	1	3	0.377358	19	0.019934	0	0	0	0.060822
17	Moisés Yus Mata	Persona	1	2	3	0.384615	0	0.04382	1	2	1	0.145023
18	Cristo Negro De Esquipulas CTK	Comunidad	2	1	3	0.392157	0	0.120205	1	1	1	0.259495
19	Lauro Culajay	Persona	2	3	5	0.487805	3.7	0.247032	0.666667	1	4	0.554522
20	Placita Olvera	Comunidad	1	1	2	0.277778	0	0.003488	0	0	0	0.014686

Anexo IV

Localización de sitios con réplicas físicas y comunidades del Señor de Esquipulas en Estados Unidos

N°	Iglesia	Ciudad	Estado
1	St. Frances X Cabrini	Los Ángeles	California
2	St Joseph	Los Ángeles	California
3	San Patricio Cahuega, North Hollywood	Los Ángeles	California
4	Iglesia Del Espíritu Santo	Los Ángeles	California
5	St Thomas	Los Ángeles	California
6	Nuestra Señora De Loreto	Los Ángeles	California
7	Santa Elizabeth	Van Nuys	California
8	St Raphael	Los Ángeles	California
9	St Cecilia	Los Ángeles	California
10	Nuestra Señora De Loreto	Nueva York	Nueva York
11	Santa Isabel	Oakland	California
12	Church Of The Epiphany	San Francisco	California
13	Holly Angels	Colma	California
14	St Timothy	San Mateo	California
15	Placita Olvera Nuestra Señora Reina De Los Ángeles	Los Ángeles	California
16	Santisimo Sacramento, Sagrado Corazón De Jesús	Los Ángeles	California
17	Inmaculado Corazón De María Santa Monica Boulevard	Los Ángeles	California
18	San Jose De Palisades	West New York	New Jersey
19	St Elizabeth	Oakland	California
20	Catedral De San Simón Y San Judas	Phoenix	Arizona
21	Inmaculada Concepción	Los Ángeles	California
22	Our Lady Of Sorrows	Takoma Park	Maryland
23	Catedral De San Patricio	Nueva York	Nueva York
24	St. Catherine Labouré	Wheaton	Maryland
25	Iglesia De Pompano Beach	Pompano Beach	Florida
26	St. Alphonsus	Chicago	Ilinois
27	Saint Ita	Chicago	Ilinois
28	Our Lady Of Mercy	Chicago	Ilinois
29	St Mary's Roman	Plainfield	New Jersey
30	Parroquia De Cristo Rey	Phoenix	Arizona
31	Corpus Cristi	San Francisco	California
32	Church Of Nuestro Señor Esquipulas	Sena	Nuevo México
33	St Mary Of The Assumption	Lawrence	Massachusetts
34	Church Of The Assumption	Peeskill	Nueva York

35	Nuestra Señora De Lourdes	Chicago	Ilinois
36	Iglesia Católica San Alexis	Chicago	Ilinois
37	Riverside	Riverside	California
38	St Raphael	Rockville	Maryland
39	Shrine Of Sacred Hearth	Washington D.C.	Washington
40	San Miguel Arcángel	Silver Springs	Washington
41	Sagrado Corazón	Baltimore	Maryland
42	San Bernardo	Riverdale	Maryland
43	Nuestra Señora De Fátima	Riverdale	Maryland
44	Our Lady Of Guadalupe	Riverhead	Connecticut
45	Parroquia Saint Mary	Stamford	Connecticut
46	Grupo Seguidores De Cristo Esquipulas De Atlanta	Atlanta	Georgia
47	Riverside	Riverside	California
48	Nuestra Señora De Loreto	Los Ángeles	California
49	Sain George	Chicago	Ilinois
50	St Francis Dassisi St Hedwig	Detroit	Micchighan
51	San Rafael 1104	San Rafael	California
52	Lady Of The Valley	Canoga Park	California
53	Our Lady Of Mount Carmel	Rancho Cucamonga	California
54	St Catherine Of Siena	Reseda	California
55	St Margaret Mary	Los Ángeles	California