

ANEXO 1



EL COLEGIO DE MICHOACÁN A.C.
BIBLIOTECA LUIS GONZÁLEZ

Información de tesis en formato electrónico

Datos del egresado

Nombre:	Campos	Ceballos	José Isabel
	Apellido paterno	Materno	Nombre (s)
Nacionalidad:	Mexicana		
Centro de estudios:	CER () CEA () CET (X) CEQ () CEH () CEGH () DCS ()		
Grado:	Maestría () Doctorado (X) Fecha de Titulación: 17 de marzo de 2017		
Generación:	2011-2016		

Datos de la tesis

Título:	"Conservando nuestras raíces".		
Subtítulo:	Entre continuidad y cambio de la tradición. La fiesta patronal al Señor del Perdón de Tuxpan, Jalisco.		
Nombre del director:	Juárez	Cerdi	Elizabeth
	Apellido paterno	Materno	Nombre (s)
Número de páginas:	361		
Ilustraciones:	sí (X) no () Anexos: sí (X) no () Otros:		

Contenido

Tabla de contenido	
Índice general	
Agradecimientos	5
Introducción	
Justificación	6
Objetivo y pregunta general	13
Objetivos específicos	13
Planteamiento teórico	14
Sobre el concepto de religión	17
¿Religiosidad o devoción popular?	21
Sobre el concepto de tradición	29
Sobre el concepto de identidad	40
La tradición oral y los rituales	44
La dimensión histórica y espacial de la tradición	53
Una mirada transnacional	54
Antecedentes – estado de la cuestión	56
Metodología	66
Sobre el procedimiento de la investigación	67
La selección de los informantes	69

La experiencia y estancia en la comunidad. Una dimensión retrospectiva_____	71
Desarrollo de la tesis_____	74
Capítulo I	
<i>Una mirada al “pueblo de la fiesta eterna”</i>	
Contextualización social y geográfica_____	78
Las actividades económicas y productivas_____	83
Contextualización histórica_____	86
La dimensión lingüística y prehispánica_____	87
La especialización del trabajo_____	93
Identidades fomentadas por los franciscanos_____	96
La Cruz de la Evangelización y la Parroquia de San Juan Bautista_____	100
El Señor de Perdón de Tuxpan_____	103
El establecimiento del culto y la invención del prodigio: los temblores de 1806 y 1941_____	107
La invención de la tradición al Señor del Perdón_____	111
La etnografía de la fiesta en el mes de mayo. Las prácticas devocionales al Señor del Perdón_____	115
Conclusiones_____	126
Capítulo II	
<i>La etnografía dentro del ciclo festivo-religioso</i>	
El ciclo de fiestas religiosas_____	130
La influencia del ciclo festivo-religioso tuxpanense dentro de la tradición al Señor del Perdón_____	136
Los sistemas de cargos tradicionales_____	137
La indumentaria tradicional_____	142
La gastronomía tradicional_____	144
Las danzas y la música tradicional_____	146
Las danzas de sonajeros_____	148
La música tradicional de “los piteros”_____	153
La resignificación de la danza_____	155
La organización de la fiesta al Señor del Perdón y sus participantes_____	156
El sistema de “las mayordomías”_____	157
Las dos caras de la dimensión institucional dentro de la fiesta_____	161
Los sacerdotes_____	162
“La Guardia de honor”_____	164
“La Comunidad Indígena”_____	170
Conclusiones_____	171

Capítulo III

Tuxpan, una población con prácticas y redes translocales y transnacionales

El éxodo tuxpanense. Una aproximación a sus redes translocales – transnacionales	176
1) Región occidente: Jalisco, Colima, Michoacán y Aguascalientes	178
2) Región centro: Querétaro y Ciudad de México	185
3) Región norte: Durango y Tijuana	187
I. Tipos de permanencia en Tijuana	190
II. Características sociodemográficas de los tuxpanenses en Tijuana	191
III. Las diferentes generaciones de tuxpanenses en Tijuana	194
4) La migración tuxpanense a Estados Unidos	197
I. Características sociodemográficas de los tuxpanenses en Estados Unidos	199
II. Tipos de movilidad Tuxpan-Estados Unidos	200
1. Tipos de permanencia por motivos laborales	200
A) De forma temporal	200
B) De forma permanente	200
III. Las diferentes generaciones en Estados Unidos y su involucramiento en la fiesta del Señor del Perdón	204
IV. La construcción de redes transnacionales entre Tuxpan y Estados Unidos mediante las tecnologías de la información	207
V. La conversión religiosa y la adopción de la ciudadanía estadounidense: identidades en transición	216
VI. Algunas tendencias del cambio religioso y de ciudadanía	223
Conclusiones	224

Capítulo IV

La fiesta como “equipaje cultural” más allá de lo local

La fiesta al Señor del Perdón en Guadalajara	227
La fiesta al Señor del Perdón en Tijuana	231
I. El surgimiento de la fiesta	234
II. La realización de la fiesta	238
La fiesta al Señor del Perdón en Napa, California	244
I. La realización de la fiesta en Napa, California	245
La reterritorialización de la fiesta al Señor del Perdón	249
Conclusiones	253

Capítulo V

El cambio de una tradición, la fiesta patronal

La fijación de una tradición.	
Los juramentos de 1806 y 1941_____	256
La construcción de un mito: “la protección contra los temblores”_____	261
La tradición oral sobre el Señor del Perdón. Sus nuevos atributos_____	264
La transformación de la fiesta_____	268
I. Dimensión histórica_____	269
II. Contexto translocal y transnacional_____	275
Las tradiciones como semillero de múltiples identidades_____	277
La fiesta patronal como modeladora de la identidad tuxpanense y el proceso de selección de la tradición_____	284
La fiesta patronal como modeladora de la identidad tuxpanense y católica en contextos migratorios_____	295
El estado actual de la fiesta_____	302
Conclusiones_____	307
Limitaciones y aportes de la investigación_____	310
Conclusiones generales_____	312
Bibliografía_____	325
Anexos_____	339

Resumen:

Esta tesis analiza un fenómeno religioso –la fiesta patronal al Señor del Perdón– desde algunos presupuestos teóricos de la tradición y con base en una etnografía multisituada en la población de Tuxpan, Guadalajara y Tijuana en México, y Napa, California con el objetivo de describir los principales cambios y continuidades que se han generado en ella en una dimensión histórica y en una dimensión espacial, particularmente en los diferentes contextos de la migración translocal y transnacional. Los datos etnográficos y el análisis demuestran que la migración es un factor –mas no el único– que ha generado cambios considerables en la organización y desarrollo de la fiesta. La fiesta al Señor del Perdón, en el contexto local, ha trascendido de una función religiosa para convertirse, al paso del tiempo, en un modelador de la identidad territorial tuxpanense a partir de un proceso de selección de ciertas tradiciones y elementos étnicos que en ella se retoman y se asumen como representativos por los pobladores. Mientras que en los contextos de migración, la reterritorialización de la fiesta ha generado prácticas y redes que les permiten a los migrantes seguir vinculados a su lugar de origen. Finalmente, los datos etnográficos destacan que, en los escenarios actuales de intensa movilidad, algunas tradiciones han desempeñado un papel cada vez más importante en los procesos de adscripción, pertenencia e identificación territorial, indistintamente de la distancia y ubicación geográfica.

Palabras clave: fiesta, tradición, continuidad, cambio, migración, identidad.

Abstract:

This thesis analyzes a religious phenomenon of “the Patron Saint Festival of the *Señor del Perdón* from the perspective of certain theoretical assumptions regarding the concept of tradition. It is based on a multi-situated ethnography in the cities of Tuxpan, Guadalajara and Tijuana in Mexico, and Napa, California. The objective was to describe the principle changes and continuities that have characterized this festival in its historical and spatial dimensions, especially in relation to distinct contexts of translocal and transnational migration. The ethnographic data and analysis demonstrate that migration is one –not the only– factor that has generated extensive changes in the organization and development of this fiesta. At the local level, the Festival of the *Señor del Perdón* has transcended over time from its origins as a primarily religious event to become a phenomenon that models the territorial identity of the inhabitants of Tuxpan through a process that has witnessed the selection of specific ethnic traditions and elements that are taken up in this celebration and have come to be considered representative of this population. In contexts of migration, meanwhile, the re-territorialization of this fiesta has given rise to practices and networks that allow migrants to maintain their links with their place of origin. Finally, the information gathered emphasizes that, in current scenarios of intense mobility, some traditions have come to perform increasingly important roles in processes of ascription, belonging and territorial identification, regardless of distance and geographical location.

Keywords: fiesta, tradition, continuity, change, migration, identity.

EL COLEGIO DE MICHOACÁN A.C.
CENTRO DE ESTUDIOS DE LAS TRADICIONES



“Conservando nuestras raíces”.

**Entre continuidad y cambio de la tradición. La fiesta patronal al Señor del
Perdón de Tuxpan, Jalisco.**

TESIS

Que para optar el grado de Doctor en Ciencias Humanas con especialidad en
Estudios de las Tradiciones

Presenta:

José Isabel Campos Ceballos

Directores:

Dra. Elizabeth Juárez Cerdi (CEA-COLMICH)

Dr. Mario Alberto Nájera Espinoza (CUCSH-UdeG)

Lector:

Dr. Salvador Pérez Ramírez (CET-COLMICH)

Zamora, Michoacán, México

17 de Marzo del 2017

Índice general

Agradecimientos	5
Introducción	
Justificación	6
Objetivo y pregunta general	13
Objetivos específicos	13
Planteamiento teórico	14
Sobre el concepto de religión	17
¿Religiosidad o devoción popular?	21
Sobre el concepto de tradición	29
Sobre el concepto de identidad	40
La tradición oral y los rituales	44
La dimensión histórica y espacial de la tradición	53
Una mirada transnacional	54
Antecedentes – estado de la cuestión	56
Metodología	66
Sobre el procedimiento de la investigación	67
La selección de los informantes	69
La experiencia y estancia en la comunidad.	
Una dimensión retrospectiva	71
Desarrollo de la tesis	74
Capítulo I	
<i>Una mirada al “pueblo de la fiesta eterna”</i>	
Contextualización social y geográfica	78
Las actividades económicas y productivas	83
Contextualización histórica	86
La dimensión lingüística y prehispánica	87
La especialización del trabajo	93
Identidades fomentadas por los franciscanos	96
La Cruz de la Evangelización y la Parroquia de San Juan Bautista	100
El Señor de Perdón de Tuxpan	103
El establecimiento del culto y la invención del prodigio: los temblores de 1806 y 1941	107
La invención de la tradición al Señor del Perdón	111
La etnografía de la fiesta en el mes de mayo. Las prácticas devocionales al Señor del Perdón	115
Conclusiones	126

Capítulo II

La etnografía dentro del ciclo festivo-religioso

El ciclo de fiestas religiosas	130
La influencia del ciclo festivo-religioso tuxpanense dentro de la tradición al Señor del Perdón	136
Los sistemas de cargos tradicionales	137
La indumentaria tradicional	142
La gastronomía tradicional	144
Las danzas y la música tradicional	146
Las danzas de sonajeros	148
La música tradicional de “los piteros”	153
La resignificación de la danza	155
La organización de la fiesta al Señor del Perdón y sus participantes	156
El sistema de “las mayordomías”	157
Las dos caras de la dimensión institucional dentro de la fiesta	161
Los sacerdotes	162
“La Guardia de honor”	164
“La Comunidad Indígena”	170
Conclusiones	171

Capítulo III

Tuxpan, una población con prácticas y redes translocales y transnacionales

El éxodo tuxpanense. Una aproximación a sus redes translocales – transnacionales	176
1) Región occidente:	
Jalisco, Colima, Michoacán y Aguascalientes	178
2) Región centro: Querétaro y Ciudad de México	185
3) Región norte: Durango y Tijuana	187
I. Tipos de permanencia en Tijuana	190
II. Características sociodemográficas de los tuxpanenses en Tijuana	191
III. Las diferentes generaciones de tuxpanenses en Tijuana	194
4) La migración tuxpanense a Estados Unidos	197
I. Características sociodemográficas de los tuxpanenses en Estados Unidos	199
II. Tipos de movilidad Tuxpan-Estados Unidos	200
1. Tipos de permanencia por motivos laborales	200
A) De forma temporal	200
B) De forma permanente	200
III. Las diferentes generaciones en Estados Unidos y su involucramiento en la fiesta del Señor del Perdón	204
IV. La construcción de redes transnacionales entre Tuxpan y Estados Unidos mediante las tecnologías de la información	207

V. La conversión religiosa y la adopción de la ciudadanía estadounidense: identidades en transición	216
VI. Algunas tendencias del cambio religioso y de ciudadanía	223
Conclusiones	224

Capítulo IV

La fiesta como “equipaje cultural” más allá de lo local

La fiesta al Señor del Perdón en Guadalajara	227
La fiesta al Señor del Perdón en Tijuana	231
I. El surgimiento de la fiesta	234
II. La realización de la fiesta	238
La fiesta al Señor del Perdón en Napa, California	244
I. La realización de la fiesta en Napa, California	245
La reterritorialización de la fiesta al Señor del Perdón	249
Conclusiones	253

Capítulo V

El cambio de una tradición, la fiesta patronal

La fijación de una tradición.	
Los juramentos de 1806 y 1941	256
La construcción de un mito:	
“la protección contra los temblores”	261
La tradición oral sobre el Señor del Perdón.	
Sus nuevos atributos	264
La transformación de la fiesta	268
I. Dimensión histórica	269
II. Contexto translocal y transnacional	275
Las tradiciones como semillero de múltiples identidades	277
La fiesta patronal como modeladora de la identidad tuxpanense y el proceso de selección de la tradición	284
La fiesta patronal como modeladora de la identidad tuxpanense y católica en contextos migratorios	295
El estado actual de la fiesta	302
Conclusiones	307
Limitaciones y aportes de la investigación	310
Conclusiones generales	312
Bibliografía	325
Anexos	339

Agradecimientos

En primer lugar expreso mi agradecimiento a El Colegio de Michoacán, A.C. por haberme aceptado para cursar el Doctorado en el Centro de Estudios de las Tradiciones; y al CONACyT, institución que me otorgó una beca, y gracias a la cual fue posible dedicarme de tiempo completo a mis estudios.

También agradezco a los profesores de esta institución, en especial al Dr. Herón Pérez, quien dirigió mi Tesis durante la Maestría; al Dr. Salvador Pérez, la Dra. Rosa Lucas y al Dr. Hans Roskamp, quienes como coordinadores me brindaron el apoyo moral durante el programa; y a la secretaria Aurora del Río por sus atenciones en los trámites administrativos. Parte medular fueron quienes en algún momento participaron como lectores y sinodales: el Dr. Jorge Uzeta, el Dr. Salvador Pérez, la Dra. Patricia Arias, la Dra. Olga Odgers y la Dra. Liliana Rivera; sobre todo agradezco a mis directores de Tesis: a la Dra. Elizabeth Juárez Cerdi y al Dr. Mario Alberto Nájera Espinoza por sus comentarios y sugerencias que colaboraron a llevar a buen puerto esta investigación.

Estoy agradecido con las familias e informantes que tuve la fortuna de conocer y entablar amistad en Tuxpan, Guadalajara, Tijuana y California, y me recibieron generosamente en sus hogares. En el ámbito familiar, agradezco a mi madre y mi hermana, por respaldarme en el transcurso de mi formación académica, por ser mis escuchas, comprender mis desvelos, mis viajes de trabajo de campo y mis ausencias. A Claudia por entender mi gusto por las ciencias sociales. También agradezco a mi padre, quien ya no está físicamente en este mundo pero sí en mi memoria, cuya presencia me dio fortaleza para no rendirme. Gracias a todos ellos fue posible desarrollar esta investigación.

Introducción

Justificación

“Seguir conservando nuestras raíces aunque estemos de este lado” fue el testimonio de un migrante católico tuxpanense radicado en California para referirse a, pregunta expresa, la importancia que tiene para “los hijos ausentes” el hecho de realizar la fiesta del Señor del Perdón más allá de su lugar de origen. Este testimonio no sólo refleja la continuidad y cambio de una tradición en una dimensión histórica, particularmente en una época de intensa movilidad; también nos obligó a pensar en varias dimensiones espaciales, y sobre los nuevos significados que adquiere esta tradición como referente de la identidad religiosa, y sobre todo tuxpanense.

El fenómeno religioso en sus múltiples manifestaciones ha sido abordado por diferentes disciplinas: la historia, la filosofía, la sociología y la antropología.¹ La literatura sobre las peregrinaciones y los santuarios dentro de un entorno regional o contexto migratorio² también ha aportado al respecto. La religión es un fenómeno histórico que ha estado presente desde el inicio de las primeras civilizaciones hasta las sociedades actuales; sin embargo es necesario elaborar nuevas metodologías, planteamientos teóricos y perspectivas analíticas que nos

¹ Eliade (2009), *Tratado de historia de las religiones*; Heidegger (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión*; Berger (1981), *Para una teoría sociológica de la religión*; Durkheim (2000), *Las formas elementales de la vida religiosa*; y Geertz (2006), *La interpretación de las culturas*.

² Nájera (2003), *La Virgen de Talpa. Religiosidad local, identidad y símbolo*; Odgers y Ruiz (2009), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*; e Hirai (2008), “La virgen de la Asunción viaja a California: migrantes mexicanos y construcción de circuitos simbólicos y emocionales transnacionales”.

permitan analizar el fenómeno religioso contemporáneo en constante movimiento y los procesos que influyen en la religión, como la migración por ejemplo.

La religión no se puede entender al margen de la diversidad cultural y fuera del enfoque de la tradición. Desde el argumento que planteo, religión y tradición son conceptos imprescindibles uno del otro, ya que a través de la tradición –como proceso histórico y cultural– es posible la transmisión, continuidad y reiteración de los conocimientos, las creencias y las prácticas religiosas.

La religión y la tradición han constituido para muchas sociedades el eje en torno al cual han organizado y desarrollado su vida cotidiana. La religión y la tradición son fenómenos omnipresentes dentro las sociedades mexicanas, particularmente rurales, campesinas, indígenas y rancheras que han desarrollado lógicas y procesos culturales muy distintos a los que propone la historia oficial de nuestro país. En este sentido, la devoción popular y concretamente las fiestas patronales, como expresiones de la tradición y el fenómeno religioso, son una línea de estudio bastante fértil para analizar la continuidad y cambio en una dimensión temporal y en el contexto de la movilidad.

Con base en los datos etnográficos de esta tesis planteo el *cambio de la tradición* como un proceso histórico de largo aliento que en ocasiones puede conllevar la pérdida de algunos elementos o prácticas culturales durante los procesos de transmisión, pero también la incorporación de otros elementos étnicos de un pasado remoto que originalmente no estaban vinculados a ésta, y los cuales son seleccionados o retomados por los grupos sociales y sus participantes con el fin de darle continuidad a la tradición y expresar posicionamientos identitarios.

Es importante subrayar que el cambio de la tradición va más allá de la pérdida, sustitución e incorporación de elementos y prácticas, éste también se relaciona con procesos más amplios, como la asimilación de los contenidos culturales, es decir la forma en que cada generación se apropia de ella; y con fenómenos globales que influyen en ésta, como la migración nacional y transnacional, y el uso de la tecnología que hacen las poblaciones rurales y sus migrantes. Además, el cambio de la tradición se puede manifestar en una dimensión espacial, cuando los participantes se desplazan o emigran a otros contextos y llevan consigo parte de la cultura que heredaron, aprendieron e interiorizaron en el lugar de origen. Es decir, la tradición se trata de un fenómeno dinámico capaz de adaptarse a las condiciones históricas y socioculturales cambiantes.

Planteo como argumento central que la fiesta que se analizó, a partir de una metodología cualitativa, en diferentes lugares –Tuxpan, Guadalajara, Tijuana y California, Estados Unidos– constituye un fenómeno donde se hace patente la devoción, la continuidad y el cambio de la tradición; pero al mismo tiempo la fiesta es un escenario que –a través de diferentes rituales, elementos étnicos y estrategias de participación– posibilita la recreación y representación de múltiples identidades³ y la construcción de una población con prácticas y redes translocales y transnacionales.

³ Para esta investigación estoy consciente que dentro de las sociedades se pueden generar múltiples identidades de acuerdo a la adscripción de los individuos a distintos grupos sociales; así pueden existir desde identidades familiares, barriales, dancísticas, gremiales, religiosas, indígenas, locales, nacionales, etc.; sin embargo para esta tesis sólo me enfoqué en la identidad católica, indígena y tuxpanense que se ponen en relieve a partir de la socialización en la fiesta del Señor del Perdón.

Aún cuando el calendario festivo-religioso tuxpanense es amplio y existen diferentes formas de organización y socialización, justifico el estudio de la fiesta al Señor del Perdón porque es la que más se ha extendido hacia los lugares de destino de los migrantes tuxpanenses; porque ha sido la más difundida por los sacerdotes de la localidad para generar una identidad católica; y porque permite la representación de una identidad tuxpanense en contextos nacionales y transnacionales.

Herón Pérez (1998)⁴ advierte que las fiestas religiosas mexicanas son fundamentales en tanto que organizan la vida cotidiana; no sólo significan una ruptura con el tiempo ordinario, también son medidoras del tiempo. La fiesta puede ser abordada desde múltiples perspectivas, sin embargo, “siempre quedarán al margen otros tantos análisis posibles y quizás igualmente válidos” (Pérez, 1998: 13). En esta tesis me decanté por estudiar una fiesta religiosa desde la perspectiva de la tradición en un contexto de movilidad.

La fiesta patronal al Señor del Perdón de Tuxpan, Jalisco fue el objeto de estudio. Ésta data del año de 1806 según el acta de juramento elaborada por Esteban de Figueroa, teniente Real de Justicia de la Jurisdicción de Zapotlán, esto como respuesta al sismo que se suscitó en Tuxpan ese mismo año. En dicho juramento, las autoridades civiles y eclesiásticas decidieron proclamar a este Cristo como “protector ante los temblores”. Desde entonces se estableció una tradición juramentada en forma de culto y devoción al Señor del Perdón, misma que se

⁴ Pérez (1998), *México en fiesta*.

mantiene vigente hasta la actualidad; sin embargo, como se verá, también se ha reterritorializado hacia otros contextos regionales, nacionales y transnacionales.

El tema de la fiesta al Señor del Perdón ha sido abordado por varias investigaciones;⁵ no obstante la mayoría se han planteado desde un enfoque histórico o monográfico que proporciona información sobre el origen de la fiesta y las características de la imagen, pero ninguna se ha centrado en explicar el cambio de esta tradición, su extensión a otros lugares a partir de los migrantes, y los nuevos significados que adquiere más allá del plano religioso.

Dentro de la antropología clásica se solía plantear la premisa de que un investigador debía trabajar en “comunidades exóticas” o al menos distintas a su población de origen. Esta situación podía ponerme al margen de cualquier investigación en Tuxpan, toda vez que quien escribe es originario de este lugar. Sin embargo, hasta el momento, la ausencia de trabajos que consideren la transformación de esta fiesta y los nuevos escenarios en los que se realiza, me llevó a desarrollar este tema de investigación.

La generación de conocimiento al respecto justifica su relevancia y pertinencia. Más allá de la obtención de grado, esta tesis surgió del interés personal por explicar los principales cambios de la fiesta en una dimensión histórica y en contextos migratorios.

La experiencia como originario de la localidad, aunado a la estrategia de conservar una distancia emocional e involucramiento a la vez con el objeto de estudio y los participantes fue de utilidad para, en un primer momento, establecer

⁵ Orozco (1965; 1970; 1974); Ruvalcaba (1970); Lameiras (1990); Vázquez (1999); Gaspar-Hernández (2004); Gaspar (2005); Hinojosa (2006); Ortiz (2009; 2013).

relaciones de empatía con algunas familias y depositarios de esta tradición en Tuxpan y entre los migrantes; y posteriormente el trabajo de campo, la observación participante y la redacción del documento etnográfico. El conocimiento que dispongo sobre la localidad, los participantes y los espacios donde se realiza la fiesta en Tuxpan también resultó provechosa; me facilitó la obtención de datos y el acceso a las prácticas rituales y religiosas. Mientras que el trabajo de campo en algunos lugares de asentamiento de los migrantes tuxpanenses me proporcionó una perspectiva multisituada sobre el fenómeno. Con esta investigación intenté romper la visión esencialista de que la tradición sólo se reduce a transmisión y recepción de contenidos culturales dentro de una dimensión histórica. La tradición implica cambio y dinamismo, y ésta se va adaptando a las nuevas necesidades, tiempos y escenarios en los que se insertan sus participantes. Es preciso entender la religión y la tradición en constante movimiento.

La fiesta al Señor del Perdón sintetiza parte de la memoria histórica de la población debido a la gratitud que se le guarda por haberlos "protegido" de los sismos de 1806 y 1941 como lo dice la tradición oral y los juramentos escritos; pero también en el contexto actual es el resultado de las redes translocales y transnacionales que establecen los migrantes con su lugar de origen, a la vez que genera diferentes estrategias de participación que denotan una identidad religiosa y territorial: como replicar la fiesta en sus nuevos lugares de asentamiento, las remesas que envían para costear algunos gastos de la fiesta en Tuxpan, y el retorno de los migrantes tuxpanenses para participar en la peregrinación de "los hijos ausentes".

Con base en los datos etnográficos, planteo que las diferentes tradiciones de la localidad –como la música, las danzas, la indumentaria, la gastronomía y demás festejos a los santos– y en específico la fiesta al Señor del Perdón se ha convertido, al fraguar del tiempo, en un referente de la identidad tuxpanense y en uno de los rasgos más representativos/distintivos de su cultura porque varias familias a lo largo de generaciones han crecido y socializado dentro de estas tradiciones, porque son asumidas por un amplio sector de la población como un legado que deben continuar y porque, dentro de todo el universo de la cultura tuxpanense, “los hijos ausentes” la han asumido como una práctica que les permite dar continuidad a su identidad religiosa y territorial. Esta identidad tuxpanense se ha construido a través de procesos históricos de largo aliento, como la selección de algunos elementos étnicos, la apropiación de la tradición y la socialización entre quienes participan y abrevan de ella.

La tradición festiva y religiosa al Señor del Perdón es un fenómeno complejo por los diferentes medios –escritos, verbales, simbólicos y rituales– a través de los cuales se transmite,⁶ las instituciones eclesiásticas y tradicionales que la fomentan y promueven identidades; los nuevos actores que han emergido; y por la diversidad de lugares a los que se ha trasladado a partir de los migrantes. Este fenómeno puede abordarse desde diferentes disciplinas; sin embargo a continuación describo el objetivo principal, planteamiento teórico y metodología.

⁶ Esta fiesta está conformada por diferentes prácticas rituales y devocionales, como el novenario, los cánticos, los rezos, las danzas, la música, las procesiones, las peregrinaciones y demás ofrecimientos a la imagen; hasta los testimonios, las experiencias personales y los múltiples significados que le son conferidos al Señor del Perdón a través de la tradición oral.

Objetivo y pregunta general

El objetivo general que asumí en esta investigación se resume en identificar y analizar los cambios que se han generado en esta tradición, con un énfasis en la tradición oral y los rituales. Asimismo busqué explicar cómo esta fiesta ha trascendido el contexto local y nacional a través de la participación de los migrantes nacionales y transnacionales. La pregunta general que orientó el rumbo de la investigación fue: ¿cuáles son los principales cambios que se han producido en la fiesta al Señor del Perdón dentro de una dimensión histórica y en los contextos nacionales y transnacionales?

Objetivos específicos

Con base en los datos etnográficos, también me planteé los siguientes objetivos, mismos que se desarrollaron a lo largo de la tesis: describir la fiesta y los mecanismos por los cuales se transmite; identificar sus formas de organización, participantes, instituciones eclesiásticas y tradicionales en el contexto local, nacional y transnacional.

Esto lo formulé con los siguientes cuestionamientos: ¿cómo se originó la fiesta al Señor del Perdón?, ¿qué mecanismos han contribuido para su establecimiento, cambio y transmisión?, ¿dónde se manifiestan esos cambios?, ¿qué importancia adquiere la tradición oral como parte del cambio?, ¿qué rituales forman parte de la fiesta?, ¿cuáles se han perdido o suspendido, y cuáles se han incorporado con el tiempo?, ¿cuáles son los participantes, las formas de organización y las relaciones que se establecen entre ellos?, ¿cómo se involucran los migrantes nacionales y transnacionales dentro de

la fiesta?, ¿cuáles son los cambios que éstos han generado?, ¿la realización de la fiesta al Señor del Perdón puede considerarse como una práctica generadora de una identidad católica y modeladora de una identidad territorial para los tuxpanenses, aún en contextos migratorios?, ¿es posible argumentar el surgimiento de una población con prácticas y redes translocales y transnacionales a partir del desarrollo de la fiesta en diferentes lugares y los compromisos simultáneos en ambos lados de la frontera? Con estos cuestionamientos procuré obtener una perspectiva multisituada y un argumento consistente sobre la transformación de la fiesta; por ello, el enfoque histórico y antropológico, centrados en el cambio de la tradición y en la reterritorialización, fueron fundamentales para el desarrollo de esta investigación. Lejos de encasillarme con una disciplina, considero que ambas son pertinentes y complementarias en aras de responder al planteamiento y objetivo general.

Planteamiento teórico

La fiesta al Señor del Perdón es un fenómeno religioso y un caso concreto donde se manifiesta la devoción popular, además la enmarco dentro del estudio de la tradición en el sentido de que es un hecho histórico, social y cultural que se ha venido transmitiendo de manera reiterada al paso del tiempo entre varias generaciones y extendiendo a nuevos lugares a partir de los migrantes.

El concepto de *tradición y cambio* son los elementos centrales que rigen el desarrollo de la investigación; sin embargo en el marco teórico también expongo algunas definiciones sobre *religión* con el fin de mostrar un panorama general del fenómeno. Después abordo el concepto de *devoción popular*, pues es necesario

entenderla como una manifestación que se deriva de la religión. Posteriormente se ofrece una discusión sobre el término *tradición* y algunas definiciones que han sido planteadas desde las ciencias sociales. Para el desarrollo de la investigación, elaboro una definición sobre *identidad*, entendida como una construcción histórica de largo aliento que se fundamenta en un conjunto de elementos culturales o étnicos comunes a un grupo, y como un proceso en constante movilidad, cambio y redefinición.

El concepto de identidad es clave dentro del marco teórico ya que con base en los datos etnográficos encontré que la fiesta del Señor del Perdón en Tuxpan se ha convertido en un referente de la identidad territorial a partir de un proceso de transmisión, interiorización y socialización de la cultura, y mediante un proceso de selección e incorporación de ciertas tradiciones que se asumen como étnicas o representativas; y porque, para los migrantes tuxpanenses, la fiesta significa –a través de diferentes estrategias de retorno, cooperación y realización de la fiesta en contextos migratorios nacionales y transnacionales– un escenario para recrear y representar su identidad católica y/o territorial. En el contexto contemporáneo, los datos etnográficos demuestran que las tradiciones asociadas al lugar de origen están siendo asumidas, apropiadas y resignificadas por los diversos grupos migrantes como un vínculo de su identidad territorial y raíces culturales.⁷ Mientras que, por otro lado, cuando el migrante se enfrenta a escenarios de diversidad cultural y religiosa, también significa la posibilidad de asumir una nueva identidad (cambio de adscripción religiosa) y hasta un cambio de nacionalidad en el escenario de la migración Tuxpan-Estados Unidos.

⁷ Véase Rivera (2006), Hirai (2008), Cruz-Manjarrez (2013).

Para terminar este apartado, asumo una etnografía multisituada para describir los nuevos lugares donde se ha adaptado–asimilado la fiesta al Señor del Perdón a través de la reterritorialización de prácticas religiosas tradicionales; y las redes socioculturales que han establecido los migrantes tuxpanenses con su lugar de origen para el desarrollo de la fiesta más allá del espacio local. Considero que Tuxpan es una especie de “comunidad extendida” (Kemper, 2010),⁸ una población con redes translocales y transnacionales no sólo por el cruce de personas que desafían las fronteras geográficas y políticas, y se organizan con base en el parentesco, el compadrazgo y el paisanaje en los lugares de destino; sino también por la circulación de remesas económicas y el traslado de “equipajes culturales” de Tuxpan a Estados Unidos y viceversa.

Es necesario hacer una revisión de estos conceptos –religión, devoción popular, tradición e identidad– a partir de los datos etnográficos y las nuevas realidades concernientes a la tradición y al fenómeno religioso contemporáneo, ambos en constante cambio y movimiento. De ahí la relevancia del estudio de la tradición en contextos migratorios translocales y transnacionales.

⁸ Kemper (2010: 288) utiliza el concepto de “comunidad extendida” para referirse a la migración de los tzintuntzeños a la Ciudad de México y Estados Unidos; y propone la necesidad de repensar el concepto tradicional de “comunidad” no en el sentido físico de un territorio, sino a partir de “el compromiso con una identidad y valores comunes”, independientemente de la presencia física en el pueblo o en otro lugar.

Sobre el concepto religión

En cuanto al concepto de religión se dispone de varias definiciones.⁹ Geertz (2004: 89) plantea a la religión como un sistema cultural que motiva u orienta a la acción, a la realización de rituales o a asumir ciertos estados anímicos. Desde una postura sociológica, Bourdieu (1988: 22) considera a la religión como un campo formado por un conjunto de prácticas mediadas por el *habitus*. También concibe al campo religioso como un conjunto de relaciones de clase, posicionamiento de fuerzas y reforzamiento ideológico. Mientras que Berger y Luckmann (1968) mencionan que la religión es “una empresa humana que ha desempeñado un papel estratégico en la construcción del mundo”. La definición de Bonte e Izard (2008) se ajusta al fenómeno estudiado; señalan:

La religión supone un conjunto de *creencias* –en lo sobrenatural, en potencias trascendentes, en una divinidad única o en un conjunto de divinidades– y de *actos* –de prácticas rituales– que pretenden establecer relaciones específicas entre los hombres y los seres o poderes extrahumanos, estando estos actos basados en las creencias y formando con ellas un sistema al que se refiere un conocimiento ordinario ampliamente compartido. (Bonte e Izard, 2008: 629).

Por otro lado, Eliade (1998: 14; 2009: 25), Bonte-Izard (2008: 629) y Durkheim (2000: 41) coinciden en que dos rasgos distintivos de la religión y el pensamiento religioso lo constituye la delimitación entre *lo sagrado* y *lo profano*. Lo sagrado se manifiesta por el contacto entre lo humano y lo sobrenatural a través de la experiencia; mientras que lo profano se reduce a “la relación inmanente de los hombres entre sí”. Eliade (1998; 2009) menciona que la relación con lo sagrado se puede manifestar a través de los rituales, los cultos y

⁹ No es el objetivo presentar una información exhaustiva; sólo algunas definiciones para, con base en ellas, elaborar un replanteamiento.

hierofanías, particularmente en forma de imágenes, objetos, elementos naturales o el espacio mismo al que le son conferidos un halo de sacralidad.

Durkheim (2000) señala que la religión es inseparable de la idea de Iglesia; por ello le asigna una especial importancia a las instituciones, y la define como:

Un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquéllos que se unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquéllos que se adhieren a ellas. (Durkheim, 2000: 49).

Durkheim (2000: 30-45) plantea que la mayoría de las religiones están conformadas por cuatro elementos fundamentales: 1) lo sobrenatural, 2) la divinidad, 3) un conjunto de creencias y rituales, y 4) una Iglesia. La creencia en lo “sobrenatural” que rebaza la inteligencia humana desempeña una función ontológica para el sujeto religioso, es decir sirve como forma explicativa de la realidad, “respuesta a las condiciones dadas de la existencia humana”, representación del mundo y le proporciona una “sensación de que existe un orden natural de las cosas”. La divinidad, dice, es un aspecto constitutivo dentro de varias religiones, pues la vida humana busca, a través de diferentes rituales, establecer un vínculo con algún tipo de divinidad o ser espiritual; sin embargo advierte que no todas las religiones se fundamentan en la creencia en una sola divinidad. Al respecto Durkheim (2000) pone como ejemplo al cristianismo, y señala:

El cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, por otra parte triple al mismo tiempo que una, la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etcétera. Por eso una religión no se reduce generalmente a un único culto, sino que consiste en un sistema de cultos dotados de una cierta autonomía. (Durkheim, 2000: 44).

En el caso del cristianismo se funda en el personaje de Jesucristo, como hombre salvador y redentor de la humanidad por medio de su inmolación. El cristianismo plantea como base teológica una doble naturaleza de Jesucristo: una parte humana-terrenal y una dimensión divina-celestial, así como los respectivos pasajes de muerte y resurrección.¹⁰ Este aspecto del cristianismo es importante ya que esta investigación trata sobre una imagen de Jesucristo en su advocación de el Señor del Perdón; además de que esta creencia ha sido difundida por las instituciones eclesiásticas en varios rituales de la fiesta.

Durkheim (2000) menciona la importancia de la Iglesia, como institución o entidad reguladora de creencias, prácticas y relaciones, y rectora de una sociedad cuyos miembros comparten una misma representación del mundo sagrado y profano. Una Iglesia, argumenta, tampoco se reduce a un conjunto de sacerdotes, pues también se encuentra representada en los creyentes; de ahí la metáfora de “la Iglesia como cuerpo de Cristo” conformada por fieles y sacerdotes. Respecto a las creencias y los ritos señala:

Los fenómenos religiosos se ubican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estado de la opinión y los segundos son modos de acción determinados. Entre esas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa a pensamiento del movimiento. (Durkheim, 2000: 40).

Moctezuma (2009: 451) establece una distinción entre “congregación” religiosa y “comunidad”, pues la primera es más de tipo de institucional y se caracteriza por compartir entre los miembros de la misma una serie de estatutos, creencias, prácticas, ideales y una estructura organizativa; mientras que la

¹⁰ Véase Anaya, *Cristo en Nelly Sigaut* (2011), *Pintura Virreinal en Michoacán*, pp. 135-147.

“comunidad” es un estado momentáneo de solidaridad e interacción entre un grupo de personas, misma que se puede producir al interior de una congregación o más allá de ésta. El sentido de “comunidad” en la fiesta del Señor del Perdón, como lo demuestran los datos de campo, suele intensificarse y hacerse más evidente a través de la realización de ciertos rituales, la participación grupal y el apoyo mutuo, y por consecuencia genera entre los participantes una identidad colectiva y un sentimiento de pertenencia a una tradición y a un territorio.

Con base en la revisión conceptual y los autores señalados, considero que la religión es más que un sistema cultural, un campo de prácticas mediadas por el *habitus* o un conjunto de relaciones. Desde la postura que asumo, las religiones – particularmente el cristianismo en su vertiente católica– descansan en una serie de dogmas, en un principio teológico que orienta a la acción o al comportamiento bajo un principio moral; la religión casi siempre se fundamenta en un personaje histórico o divinidad del cual se desprende un conjunto de creencias, rituales y formas de culto. Estas prácticas rituales generalmente son institucionalizadas y obedecen a un calendario litúrgico que marca los tiempos para su realización: la Cuaresma, la Semana Santa y la Pascua en el caso del catolicismo, son un ejemplo de ello.

La religión también se legitima en un conjunto de normas, valores y códigos que son regidos por una institución. La Iglesia constituye en términos prácticos y discursivos la versión oficial de una religión. Por ejemplo, en el caso de la religión católica, las autoridades eclesiásticas regulan una serie de actos que deben realizar los creyentes a fin de ser reconocidos como miembros de su grupo. El bautismo, la primera comunión y la confirmación son algunos sacramentos en

forma de rituales que deben cumplir los católicos como parte del proceso de adscripción o filiación religiosa.

Sin embargo, un aspecto que deriva de la religión, son “las prácticas religiosas populares” (Giménez 1978: 10), es decir aquellas que resultan de la asimilación o interpretación de los creyentes respecto de los tiempos, dogmas y rituales que establece la Iglesia. La devoción popular –como las fiestas patronales– generalmente involucra elementos étnicos y tradicionales de las culturas locales.

Además, es necesario dimensionar el estudio del fenómeno religioso dentro de los escenarios de movilidad y dinamismo (Argyriadis *et al*, 2008; Odgers, 2009), ya que lejos de fragmentarse estas tradiciones religiosas, los grupos migrantes las han reterritorializado hacia nuevos lugares en busca de procesos identitarios.

¿Religiosidad o devoción popular?

Dentro de la literatura, particularmente en aquella que estudia los fenómenos religiosos, el concepto de devoción popular suele equipararse al de religiosidad; es decir, se plantean como hechos semejantes, o bien se hace uso de ambos de manera indistinta. Esto es una deficiencia conceptual, pues nos puede llevar desde problemas epistemológicos hasta la falta de solidez de nuestros marcos teóricos y planteamientos de orden metodológico. En este apartado ofrezco una revisión de ambos conceptos; y posteriormente asumo una definición acorde al objeto de estudio.

El tema de la devoción popular y la religiosidad que se desprenden de la religión católica, han sido ampliamente tratados en la academia y la investigación;

algunos autores como Carrasco (1976) y Maldonado (1990) han preferido usar el concepto de *catolicismo*;¹¹ mientras que otros como Gómez (1991) eligen el término *religión popular*.¹²

Desde una mirada histórica, el catolicismo mexicano puede definirse como un producto del sincretismo que se ha desarrollado al paso de los siglos entre dos matrices culturales: una tradición católica y la que concierne a las culturas prehispánicas. Al respecto del sincretismo y las fiestas religiosas mexicanas, Roth (2010: 162) menciona que éstas pueden considerarse como resultado de un proceso de hibridación entre al menos dos “regímenes de significación”: uno proveniente de la cultura mesoamericana y otro del catolicismo; sin embargo, cabe aclarar que este proceso de contacto cultural no se desarrolló de manera uniforme en la mayoría de las provincias y poblaciones del territorio novohispano, ya que en cada una de ellas influyeron diferentes circunstancias históricas y diversos medios para la aculturación. Por ello, considero que cada población debe ser tratada en sus propios contextos históricos y regionales, y en los diferentes factores que han contribuido al desarrollo de su religiosidad. Por ejemplo, en el caso de Tuxpan, ubicado en la región Jalisco-Colima, desde la Colonia existieron diferentes factores demográficos, socioculturales y en la especialización del trabajo que contribuyeron a demarcar las diferencias étnicas entre Tuxpan y sus pueblos vecinos como Zapotlán y Tamazula (Lameiras, 1990). Quiroz (2012) señala:

Las actuales tradiciones indígenas son otro tipo de religión distinto a aquéllas de las que derivan; provienen de creencias y prácticas tanto mesoamericanas como cristianas, pero no pueden identificarse

¹¹ Carrasco (1976), *El catolicismo popular de los tarascos*; y Maldonado (1990), *Para comprender el catolicismo popular*.

¹² Gómez (1991), *Religión popular y mesianismo*.

específicamente con ninguna de estas tradiciones. Son nuevas religiones nacidas en la difícil condición de los colonizados, y se han esgrimido en contra de la opresión colonial en la que se han encontrado los indios desde el siglo XVI hasta nuestros días. (Quiroz, 2012: 33).

En los capítulos I y II sobre la contextualización histórica-geográfica de Tuxpan y la descripción del ciclo festivo-religioso se podrá ejemplificar el sincretismo que aún persiste en esta población, especialmente algunos elementos étnicos de tipo histórico que los tuxpanenses han asumido como identitarios a lo largo de generaciones.

La religiosidad, y concretamente el catolicismo, no sólo se debe plantear como un hecho histórico. Debemos considerar que en ella también se manifiestan relaciones de poder entre los grupos, negociaciones e intereses. En Tuxpan identifiqué al menos a dos grupos sociales: una institución dominante que es la Iglesia representada en los sacerdotes; y en la periferia las autoridades tradicionales personificadas en “las mayordomías”, “la Guardia de honor” y la Comunidad Indígena. Ambas autoridades han mostrado sendos intereses: los primeros buscan fomentar una identidad católica, y los segundos tratan de expresar su devoción popular y conservar las tradiciones de sus antepasados; sin embargo a través de la fiesta han encontrado ciertos momentos de negociación para reconocerse entre ellas.

En una primera definición, Giménez¹³ (1978: 20) señala que cuando se habla de religiosidad popular “se hace referencia a una cultura popular relativamente autónoma, en oposición a la cultura de la élite social”; esta

¹³ Giménez (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*.

religiosidad, dice, se caracteriza por un conjunto de prácticas religiosas que merecen el adjetivo de populares en tanto que se derivan y encuentran en subordinación respecto a una jerarquía eclesiástica. Al respecto subraya que “los santuarios son laboratorios privilegiados para observar y analizar la fenomenología de las prácticas llamadas populares” (Giménez, 1978: 10). Por otro lado, Nájera (2003)¹⁴ aborda un fenómeno específico de la religiosidad, el caso de la virgen de Talpa. Su investigación consiste en un análisis del culto y de las devociones desde el presupuesto de la teoría de la tradición y la teoría de la mediación expresiva. Nájera (2003) analiza la pervivencia de esta tradición religiosa, desde el espacio de la virgen, los datos históricos concernientes a la imagen, la fiesta, las diferentes formas expresivas, la influencia regional y las peregrinaciones, el imaginario colectivo y la tradición oral. Respecto a la religiosidad, señala:

La religiosidad del pueblo tiende a visiones y creencias con mucha facilidad, a menudo no hay separación entre lo sagrado y lo profano, de ahí el constante interés de la iglesia-institución por recuperar y someter a su control y dominio las expresiones populares de la religión. (Nájera, 2003: 14).

Algunos autores¹⁵ prefieren usar el concepto de devoción o piedad popular. La definen como un conjunto de prácticas religiosas que expresan las creencias, necesidades y sentimientos de un pueblo, tales como: el culto a “las imágenes aparecidas”, los prodigios atribuidos a éstas, las fiestas patronales o juramentadas, las danzas, las novenas, las peticiones o rogativas, las mandas, las peregrinaciones, las procesiones, las romerías, los cantos, y los convites populares. Desde esta definición, planteo a la devoción popular como resultado de

¹⁴ Nájera (2003), *La virgen de Talpa. Religiosidad local, identidad y símbolo*.

¹⁵ Maldonado (1990); Gómez (1991); Gámez-Oresta (2002); Nájera (2006); Carrillo (2010).

un proceso histórico (diacrónico) más amplio que, en el caso particular de la Nueva España, implicó la fusión de elementos y prácticas indígenas y cristianas; sin embargo, toda devoción que tiene vigencia también es sincrónica en tanto que se transmite en el presente.

La religiosidad suele asociarse a la liturgia oficial, en particular a las disposiciones regidas por una institución, cuyo mandato deben acatar sus miembros o fieles, como la administración de los sacramentos, los diezmos, la confesión, etc.¹⁶ En cambio, la devoción popular refleja la interpretación que se hace de la religión por parte de un grupo de creyentes; el culto y devoción a los santos, mediadas por la tradición, constituyen una de las principales características del catolicismo. La devoción popular, de acuerdo a los datos etnográficos de esta investigación, generalmente se asocia a un conjunto de experiencias, testimonios, milagros, favores, mandas, creencias, rogativas, y rituales (para agradecer o pedir) en torno a un “objeto sagrado”.¹⁷ El culto a las imágenes –en forma de santos, vírgenes, cristos y mártires– son un ejemplo que sintetiza la fe y la tradición religiosa de una localidad, que no pocas veces desborda las fronteras locales y nacionales; como es el caso de la fiesta al Señor del Perdón.

Desde el argumento que planteo las fiestas religiosas patronales, a través de sus diferentes expresiones como las danzas, las peregrinaciones y las procesiones, constituyen una clara manifestación de la devoción o también llamada piedad popular. Las imágenes religiosas en Latinoamérica y

¹⁶ Nájera (2006), *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco*.

¹⁷ Para esta investigación asumí el concepto de devoción popular ya que es un hecho observable que puede ser más fácilmente analizado en el presente.

particularmente en México, como los santos patronos, no sólo devienen de una tradición católica que se implantó desde “la conquista”; la mayoría de ellas son asimiladas y solicitadas por los creyentes (habitantes de una población o los migrantes que regresan a su terruño y replican la fiesta en nuevos lugares) en circunstancias de agradecimiento por algún favor recibido, en tiempos de precariedad, riesgo, angustia o necesidades específicas, como la salud, el trabajo y la economía. Al respecto Nájera (2003) señala:

Las imágenes suelen convertirse en generadoras de respuestas a contradicciones sociales, el sólo hecho de que haya fieles que humilde pero desesperadamente vayan ante la imagen a contar de sus angustias y limitaciones materiales, puede llevar a la disyuntiva de la aceptación de un sistema social excluyente y refugiarse con esperanza en la solidaridad de la imagen, o en otros casos a considerar que el poder sagrado está de su parte y chocar contra la situación de subordinación e injusticia. (Nájera, 2003: 152).

Con base en la revisión de los conceptos: religión, religiosidad y devoción popular hago el siguiente planteamiento. Las definiciones clásicas que proponen Bourdieu (1988), Durkheim (2000), Geertz (2006), Bonte-Izard (2008) y Eliade (2009) en torno al concepto de religión son útiles ya que ayudan a entenderla como un conjunto de hábitos, creencias y prácticas rituales orientadas a asumir estados anímicos, establecer un orden moral y una relación con una o varias divinidades, como puede ser el caso del cristianismo en su vertiente católica; sin embargo la principal característica que guarda la religión con respecto a la devoción popular es que la primera implica una jerarquía o institución oficial representada en la Iglesia.

La devoción la planteo como un conjunto de prácticas religiosas que casi siempre se encuentran en subordinación respecto a un discurso eclesiástico. Los

datos etnográficos en Tuxpan demuestran que las relaciones entre la Iglesia y la devoción no siempre son horizontales; pues es una constante que los sacerdotes regulen las fiestas religiosas y hagan presente la reflexión sobre “la palabra de Dios” dentro de lo que ellos llaman “religiosidad popular”; sin embargo, hay algunos momentos en se da un proceso de negociación entre las instituciones eclesiásticas y tradicionales.

Estudiar un fenómeno de la tradición como la devoción popular y una fiesta patronal no sólo contribuye a la generación de conocimiento sobre las creencias y prácticas religiosas que se han transmitido a lo largo de generaciones en torno a una imagen y los sistemas de cargos que se transfieren cada ciclo festivo en algunas poblaciones rurales, como el caso de Tuxpan; también nos permite analizar procesos de cambio más amplios, como la migración, que se ven reflejados en la localidad a través de la fiesta.

La devoción popular surge de las imágenes que son propuestas y fomentadas desde el catolicismo: los santos, los mártires, las vírgenes y los cristos; sin embargo los datos etnográficos permiten afirmar que, en el contexto tuxpanense como en otras poblaciones de México, la devoción popular encuentra su mayor riqueza semántica en la asimilación o reinterpretación que los creyentes hacen de las imágenes religiosas. En este sentido, la tradición –por medio de los rituales y la oralidad– desempeña un papel fundamental no sólo en la reproducción y continuidad de la fiesta al Señor del Perdón, también en su transformación; la migración, como factor exógeno, asimismo ha influido notablemente en algunos cambios de contenido de la fiesta y en su reterritorialización a otros espacios. El Señor del Perdón no sólo es visto como

protector ante los sismos como fue propuesto originalmente por las autoridades civiles y eclesiásticas; en algunos casos también es resignificado como protector de los migrantes tuxpanenses; de ahí que algunos de ellos se sientan motivados a regresar y participar en la fiesta o bien a replicar esta tradición en sus lugares de destino cuando no les es posible retornar. Esta situación no sólo denota un sentido religioso, también evidencia una pertenencia territorial e identitaria.

A partir de lo anterior, planteo los siguientes puntos: la religión y la devoción además de ser hechos históricos y socioculturales, son categorías construidas desde diversas disciplinas; por tanto, dentro del marco teórico hemos hecho una revisión de ambos conceptos para buscar una definición acorde a los objetivos y datos encontrados en el trabajo campo. En este sentido, defino al catolicismo como el conjunto de doctrinas y disposiciones eclesiásticas de orden filosófico y moral en torno al personaje de Jesucristo y los santos, mismo que ha encontrado una peculiar forma de expresión en México y sus poblaciones rurales a partir de un sincretismo desarrollado al paso de los siglos; y a la devoción popular la planteo como la asimilación que una población hace de la religión institucional, y cuya principal característica es la incorporación de elementos históricos, étnicos y tradicionales.

Para el objeto de estudio, defino a la devoción popular tuxpanense como el “bagaje cultural” que se ha transmitido al interior de algunas familias, y adoptado en el devenir de la historia local en torno a varias imágenes religiosas, y entre las que destaca el Señor del Perdón, incluso más allá de las fronteras locales y nacionales. La devoción popular conlleva un conjunto de creencias, saberes,

conocimientos y enseñanzas que se transmiten de generación en generación a través de los rituales y la tradición oral.

Sobre el concepto de tradición

La tradición es un fenómeno histórico y cultural que puede ser analizado a partir de diversas perspectivas. En este sentido, es fundamental el planteamiento de Herrejón,¹⁸ quien hace una revisión lexicológica, epistemológica y semántica de los conceptos “tradición” y “costumbre”; señala:

La tradición y la costumbre son, en antropología social, categorías analíticas, herramientas que nos adentran en el conocimiento de una sociedad... son instrumentos o categorías de comprensión, esto es, conceptos claves que sirven para analizar los demás componentes de una sociedad... son unidades analizables. (Herrejón, 1989: 123).

En el marco teórico de mi investigación considero que no se puede exponer una sola definición de tradición pues existe una amplia bibliografía, perspectivas teóricas y metodológicas en cuanto a este fenómeno de estudio, por lo que es importante hacer una revisión de algunas definiciones y elaborar un planteamiento de acuerdo al objetivo general y los datos etnográficos. Por otro lado, considero que tampoco se puede hablar de una sola tradición, sino de múltiples tradiciones que dan forma y sustentan la diversidad cultural. En torno a la tradición, Herrejón¹⁹ propone que puede haber diferentes clasificaciones: por grupo, extensión geográfica, actividad, función, etc. Dentro del contexto mexicano, destaco las tradiciones religiosas, orales, festivas, dancísticas, musicales, artísticas, literarias,

¹⁸ Herrejón, “Tradición y costumbre: puntos y comas” en Pérez (Ed.). (1989), *Lenguaje y tradición en México*, pp. 121-124.

¹⁹ Apuntes en la materia de “Teoría de la tradición” en el CET (2011).

líricas, educativas, cívicas, jurídicas, medicinales, agrícolas, ganaderas, gastronómicas, familiares, entre otras.

Como señalé, religión y devoción popular guardan una relación estrecha con el concepto de tradición; en tanto que a través de ésta es posible su transmisión y continuidad histórica así como su transformación y dinamismo en el espacio. La tradición, continúa Herrejón (1989: 123), “es también susceptible de ser analizada e interpretada como relación social”.

De acuerdo a la definición etimológica, tradición, proviene del vocablo latino *traditio*²⁰ y éste a su vez de *tradere* que significa la acción o efecto de entregar o transmitir. La tradición, generalmente, implica *receptio*; es decir, la recepción como acción correlativa de la transmisión.

En una primera definición, Shils (1981: 12)²¹ menciona que para que un fenómeno sea reconocido como tradición, debe expresar fundamentalmente dos características: una relación estrecha entre el pasado y el presente. La tradición implica continuidad así como un constante cambio y dinamismo a través del tiempo. Para Shils (1981: 2, 12), la tradición “es aquello que se hereda del pasado”, el legado, que puede ser desde “los objetos materiales, las creencias, imágenes de personas y eventos, prácticas e instituciones”. Shils (1981: 11-12) menciona que los patrones de acciones o lo que éstas dejan, como la memoria, los testimonios orales y los objetos, pueden considerarse una expresión de la tradición. La tradición no sólo es lo que se hereda o recibe del pasado, incluso lo

²⁰ Corominas (1954), *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*.

²¹ *Tradition* (Shils, 1981). También véase S. Langlois, *Tradiciones sociales*, en Smelser y Baltes (2001).

que se inventa institucionalmente y se propone como tradición para generar una especie de orden común (Hobsbawm, 2002); la tradición también concierne a los participantes quienes la crean, transmiten, reciben y modifican. Las tradiciones, en cierto sentido, sirven como rasgo cultural de una identidad entre quienes la reciben, la comparten, socializan dentro de ella y sus poseedores anteriores.²²

Shils (1981) proporciona un punto importante que ayuda a entender en términos teóricos y analíticos la continuidad de una tradición. Una manera de medir la duración de ella, dice, es en términos de generaciones. Para este autor, una tradición debe permanecer durante al menos dos de tres generaciones dentro de una colectividad. Al respecto, señala:

¿Cuánto tiempo? Ésta es una pregunta académica difícil de contestar de manera completamente satisfactoria; sin embargo y a la vez, no es necesario contestarla salvo por decir que se requieren, como mínimo, de dos transmisiones entre tres generaciones para que un patrón o una creencia o acción sea considerado como una tradición. Una moda que existe sólo por un periodo corto de tiempo podría constituir una práctica o creencia de una sola generación... la moda y la tradición tienen en común la presentación de un patrón y recepción por parte de las personas; una moda no es una tradición mientras su duración esté limitada a una sola generación... una tradición, mientras tanto puede crecer más gradualmente ya que tiene una mayor longevidad. (Shils, 1981: 15).

En otro planteamiento, Hobsbawm (2002: 10) señala que las tradiciones cumplen “esencialmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea el imponer la repetición”. Debemos a este autor,²³ el concepto de “invención de la tradición” que:

²² Como se verá en esta tesis, la tradición festiva-religiosa al Señor del Perdón y algunas prácticas y elementos étnicos que se han transmitido a través de generaciones han servido como referentes identitarios para un amplio sector de los pobladores tuxpanenses y para los que están más allá del pueblo.

²³ Introducción: *La invención de la tradición* (Hobsbawm, 2002).

Implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. (Hobsbawm, 2002: 8-9).

Hobsbawm (2002) establece una diferenciación fundamental entre “tradición” y “costumbre”. La “costumbre”, también llamado conservadurismo, señala, es característico de las “sociedades tradicionales”, es decir de aquellas que buscan conservar ciertas estructuras, creencias o prácticas de forma inalterable o invariable. La tradición, coincide con Shils (1981), se caracteriza por el cambio constante, la innovación y la adaptación. La perpetuidad en el tiempo es un rasgo de la tradición. Para Hobsbawm (2002: 9) la tradición es un conjunto de prácticas sociales que se llevan a cabo reiteradamente y “que pueden ser formalizadas *de facto* o *de iure* con el objetivo de enseñar la práctica a los nuevos aprendices”. La tradición, continúa, tiene como función establecer un patrón de acciones o rutinas determinadas. “Las tradiciones usan la historia como legitimadora de la acción y cimiento de la cohesión del grupo” (Hobsbawm, 2002: 19).

Bonte e Izard (2008)²⁴ hacen una reflexión similar a la de Hobsbawm (2002) y Shils (1981). Definen a la tradición como:

Lo que persiste del pasado en el presente, donde se transmite y sigue actuando y siendo aceptada por los que la reciben, y a su vez, al hilo de las generaciones, la transmiten (Bonte e Izard, 2008: 709).

Bonte e Izard (2008: 710), más preocupados en los medios de transmisión, señalan que la oralidad y la escritura constituyen los principales mecanismos por

²⁴ Bonte-Izard (2008), *Diccionario de etnología y antropología*.

los cuales se transmite la tradición. Para estos autores, la tradición también guarda una relación implícita con la memoria y el conocimiento, puesto que cada sociedad conserva y transmite “lo que considera necesario, lo que es conveniente saber y hacer en el seno de un grupo que se imagina una identidad colectiva duradera.” Las sociedades no siempre pueden conservarlo todo, por ello la tradición también implica un olvido y un proceso de selectividad de algunos elementos que a los individuos les resultan más importantes o significativos.²⁵

Bonte e Izard (2008: 711) señalan que varios antropólogos, principalmente desde una visión culturalista, han usado el concepto de “cultura y herencia social”. Desde el planteamiento que propongo, toda tradición puede definirse como un hecho cultural, mas no toda manifestación cultural es tradición en sí misma, ya que la principal característica de la tradición es la reiteración constante en el tiempo, su dimensión histórica e intergeneracional. Las tradiciones se justifican en la historia como elemento preponderante, en tanto que sirve como guía de actuación en el presente. Las sociedades, dice Herrejón (1994), no sólo buscan la transmisión del conocimiento y la continuidad de sus prácticas; las tradiciones responden más allá de situaciones comunicativas a corto plazo; sirven como argumento a la memoria colectiva, la identidad grupal y la cohesión social.

Desde este argumento, la fiesta al Señor del Perdón no sólo constituye un hecho cultural por la diversidad de prácticas devocionales que la conforman: el novenario, las danzas, las peregrinaciones y la procesión del cristo, por ejemplo;

²⁵ Este aspecto de selección de la tradición –algunos autores usan el concepto de “tradición selectiva” (Rodríguez, 1992)– es fundamental ya que a través de este proceso es como los miembros de determinado(s) grupo(s) social(es) forjan, fomentan y construyen su identidad colectiva afincada en elementos étnicos e históricos de larga data o a veces de reciente creación (Hobsbawm, 2002).

es también una expresión de la tradición en tanto que tiene un fundamento histórico: la invención de un prodigio; se ha conservado y transmitido al paso de varias generaciones, y porque además genera una identidad religiosa y territorial entre quienes abrevan de ella dentro o fuera de la localidad.

Nájera (2003), basándose en otros autores, menciona lo siguiente. Para Pouillon (1991) y Lenclud (1991) toda tradición implica una función en tanto que sirven como organizadoras de la vida social, y funcionan como elementos que brindan conciencia grupal e identidad colectiva. Por otro lado, destaca el argumento de Edward T. Hall (1990), para quien la tradición es el conjunto de rasgos distintivos de una cultura; y de Boyer quien señala que la tradición es la comunicación de conocimientos culturales dentro de un grupo social. Nájera (2003) al mismo tiempo se apoya en Berger y Luckmann (1968), para quienes la tradición en su sentido activo es un proceso educativo puesto que implica la aprehensión de la realidad, la transmisión, la asimilación, la socialización y la reiteración de lo transmitido.

En un último acercamiento al concepto de tradición, Jacinto (1994) plantea la “teoría de la mediación expresiva”, donde argumenta que la tradición se manifiesta por medio de símbolos, a través del cuerpo, la oralidad o formas materiales.²⁶ Para este autor toda tradición presupone un medio o una forma de expresar la cultura, y el principal mecanismo a través del cual se hace explícita es el lenguaje. En este mismo sentido, Herón Pérez (1989) señala:

El lenguaje, es el vehículo principal de la tradición; la tradición, eminentemente acto del lenguaje en el sentido genérico de

²⁶ En *La filosofía social de Nishida Kitaro: 1935 – 1945* Jacinto (1994) desarrolla algunos esbozos acerca de esta teoría.

mecanismo para la expresión de contenidos, cualquiera que sea su índole (Pérez, 1989: 15).

Con base en esta revisión epistemológica sobre el concepto de tradición, hago el siguiente planteamiento: entender a la tradición no sólo como un legado que guarda una continuidad con el pasado, también como un proceso en constante cambio y dinamismo; como tal tiene tres dimensiones fundamentales: histórica, social y cultural.

Toda tradición se enmarca en el tiempo; no se puede analizar fuera de esta dimensión. Es histórica porque tiene su origen en un acontecimiento del pasado, aunque a veces puede ser reciente (Hobsbawm, 2002). En ese mismo sentido, cabe señalar que las tradiciones también poseen un carácter institucional puesto que las autoridades son quienes las crean, y utilizan un acontecimiento histórico para legitimar un patrón de acciones o bien para cumplir determinados propósitos, como generar un orden y cohesión entre los grupos. La tradición implica una dimensión histórica porque se va dando, se va gestando en el tiempo, como si fuese una especie de *continuum*; además porque implica un proceso intergeneracional entre sus transmisores y receptores (Shils, 1981). No obstante, como se dijo, también hay cambios en el tiempo y por consecuencia en ella.

La tradición es un fenómeno social porque se genera en colectividad, y porque engarza a uno o diferentes grupos de individuos que la comparten, abrevan de ella, participan y la sustentan, incluso más allá de las fronteras territoriales; es decir, no se da de manera aislada o individual. Su agente y receptor es, al mismo tiempo, la sociedad. Si bien existen tradiciones que son creadas por una institución, un grupo e incluso por una persona, generalmente un

líder; éstas necesariamente se transmiten en y a través del colectivo, ahí se asimilan, encuentran su vigor, fuerza y reproducción.

La tradición también es social porque es un proceso dinámico que implica continuidad y cambio en la práctica de entrega-recepción; sin embargo es importante advertir que en ocasiones hay miembros de un grupo que no se interesan de la misma forma en transmitirla o recibirla; en ese sentido su transmisión y recepción queda sesgada por la actitud de los participantes. Los elementos y acciones que participan en ella son: “el agente que entrega o transmite, el acto de transmitir o entregar, el contenido de lo transmitido, el sujeto que recibe la tradición y el acto de recibir”.²⁷ La tradición es un fenómeno social porque la transmisión-recepción se puede dar en diferentes grados; en ella influyen diferentes factores –por ejemplo la migración de los participantes– que condicionan el proceso de asimilación y apropiación. No obstante, los datos etnográficos en esta investigación demuestran que la tradición festiva y religiosa al Señor del Perdón se ha mantenido y prolongado entre varias generaciones a pesar de la movilidad y la distancia geográfica, aunque con diferentes formas de asimilación de lo transmitido.

La tradición es también un fenómeno cultural por las diferentes manifestaciones y contenidos que expresa; ya sea a través de devociones, creencias, objetos materiales, comidas, danzas, enseñanzas, valores morales, consejos, dichos, refranes, adivinanzas, canciones, letanías, corridos, rituales, cuentos, leyendas, mitos, fábulas, etc. Este patrimonio cultural intangible: “lo heredado” de generación en generación, en cierto sentido, identifica a cada grupo

²⁷ En Herrejón (1994: 135), “Tradición. Esbozo de algunos conceptos”.

social en la medida en que sus participantes o herederos abrevan de él, lo interiorizan, lo comparten, lo socializan y está integrado a su memoria colectiva. En otras palabras, la tradición no sólo es el bagaje cultural acumulado que posee y con el cual ha crecido un individuo; sino que también le sirve como referente de identificación y socialización con quienes lo comparte. Algunos tuxpanenses, por ejemplo, desde pequeños han sido inducidos dentro de sus familias a involucrarse en determinadas tradiciones: la fiesta a algún santo del ciclo local, a tocar algún instrumento musical o participar en alguna danza; con el paso de los años y en la medida en que socializa dentro de estas tradiciones no sólo adquiere relaciones de convivencia, sino que también tiende a consolidar su identidad como miembro del grupo al participar de manera reiterada dentro de ellas; con ello generalmente arraiga su sentido de pertenencia al pueblo.

Es importante señalar que no todo proceso de transmisión-recepción es tradición porque bien podríamos estar frente a un simple acto comunicativo. La tradición para conservar su carácter fundamental necesita una dimensión diacrónica, continuidad y reiteración para prolongarse en el tiempo, e irónicamente también del cambio para poder subsistir, no extinguirse, no estancarse. Los cambios en una tradición pueden ser mínimos o mayúsculos –por ejemplo de contenido y de prácticas– y pueden obedecer a olvidos, a la “memoria selectiva del grupo” (Madrado, 2005: 27), a un proceso de “selección” por parte de los participantes para incorporar o rescatar algunos elementos étnicos de la tradición (Rodríguez, 1992) que les parecen más significativos; pero también como señala

Shils (1981) a “factores exógenos”,²⁸ a causas históricas, sociales y culturales. En ese sentido, cobra relevancia esta investigación puesto que analiza no sólo los cambios de contenido de la fiesta, sino también uno de los principales condicionantes, como la migración de las personas. La adopción y realización de la fiesta al Señor del Perdón entre los migrantes tuxpanenses en sus lugares de asentamiento me permite interpretarlo no sólo como la transformación de una tradición; sino como la continuidad de la misma a través de procesos de reterritorialización de ciertas prácticas y el traslado de su bagaje cultural a otros escenarios nacionales y transnacionales.

La tradición, como fenómeno de estudio, posee varias características: no sólo una dimensión simbólica en tanto que es una transmisión *cultural* de contenidos; necesariamente lleva implícito un proceso *histórico* además de *social*, puesto que la sociedad es quien la crea, transmite, recibe, adopta, desarrolla, modifica, reinventa a través del tiempo y, en ocasiones, reterritorializa allende las fronteras.

Toda tradición viva, a pesar de que está enraizada en el pasado, se manifiesta en el presente y, generalmente, se proyecta hacia el futuro. Sin embargo habría que cuestionarse ¿para qué se sirven de la tradición los diferentes grupos sociales, qué utilidad tiene? La tradición no es la transmisión cultural *per se*; los datos etnográficos en esta tesis develan que la tradición conlleva un propósito social: es la recuperación y extensión de la memoria; pero también alienta al orden de la vida social y sirve como elemento constitutivo de la identidad

²⁸ Véase el capítulo *Why traditions change? Exoneous factors* (Shils, 1981: 240).

territorial. El sentido de la tradición es trascender la vida colectiva en el tiempo, ahí su utilidad.

Como señala Herrejón (1994: 145), “las tradiciones buscan la identidad, la cohesión y la unidad del grupo”. El hombre, en su dimensión social y colectiva, aún en algunos contextos de las sociedades modernas se prolonga en el tiempo a través de la tradición; el hombre transmite su cultura a partir de diferentes medios expresivos: prácticas, objetos o lenguajes con la intención de que, a pesar de que él ya no esté físicamente en un futuro o se encuentre lejos de su terruño, aún existan manifestaciones culturales que den registro o testimonio de su existencia, su legado permanezca entre las nuevas generaciones, y éste pueda prolongar su identidad.

La tradición religiosa y festiva al Señor del Perdón es un claro ejemplo, en ella no sólo se manifiesta la memoria colectiva, por medio de la oralidad, respecto a milagros o “hechos prodigiosos” por parte de este Cristo; también el deseo de preservar y continuar lo que juraron y han hecho los antepasados en el transcurso de varias generaciones; sin embargo la reproducción de esta fiesta por los migrantes tuxpanenses en sus nuevos lugares de asentamiento también es una forma de dar continuidad a su tradición de origen y representar su identidad católica y/o tuxpanense; una forma de conservar, prolongar y trasladar “sus raíces” en contextos de movilidad. Por ello, la tradición también sirve como recurso para organizar la vida social al interior de un grupo, y como marcador identitario o forma de diferenciación respecto de otros ante escenarios de diversidad cultural. La tradición es la respuesta, el proyecto cultural del hombre al reto del tiempo; la tradición, pues, tiene un sentido subyacente: un por qué y una intención.

Toda tradición es portadora y transmisora de saberes y conocimientos que se adquieren mediante la interiorización, la socialización y la práctica. En la devoción popular tuxpanense hay un conjunto de saberes tradicionales implícitos: la población o al menos los participantes más viejos o activos saben cómo se deben hacer las fiestas religiosas, cómo deben organizarse, cuándo se llevan a cabo, quién realiza qué actividad, cuáles son las obligaciones de cada sujeto que asume un cargo ritual, en qué espacios se realizan determinados rituales, cómo se relacionan los participantes, etc., es decir la tradición sirve como guía de actuación en el presente; no obstante, la fiesta al Señor del Perdón, como parte del cambio, también se ha adaptado a otros lugares y temporalidades, sobre todo en contextos de movilidad; incluso esta fiesta trasciende el plano devocional y se ha asumido por los migrantes como un marcador de su identidad religiosa y/o territorial a través de ciertas estrategias de participación.

Sobre el concepto de identidad

La continuidad y cambio de la tradición constituyen los principales hilos argumentativos en esta tesis; sin embargo el concepto de identidad también es importante ya que con base en la etnografía multisituada y los datos encontrados sostengo que, como parte del cambio, la fiesta al Señor del Perdón se ha convertido para un sector de los tuxpanenses –pobladores y migrantes– en un escenario que les permite –a través de ciertos rituales, elementos étnicos y estrategias de participación– representar su identidad católica y/o tuxpanense, y en ocasiones revivir su pasado indígena. No obstante, es preciso señalar cómo se

construyen estos procesos identitarios, quiénes la fomentan, y a través de qué prácticas se representan.

Varios autores²⁹ se han aproximado al estudio de las identidades desde diferentes perspectivas y en relación a diversos procesos tanto étnicos, políticos, culturales, religiosos, migratorios, transnacionales y hasta de conversión religiosa. Sin embargo, como premisa fundamental, sostengo que las identidades, al igual que las tradiciones y los fenómenos religiosos, no son procesos rígidos, estáticos e inalterables; por el contrario, son construcciones históricas, a veces de largo aliento, y una especie de “trayectorias” (Nateras, 2014) en constante movimiento, cambio y redefinición que pueden desbordar las fronteras locales y nacionales.

Las identidades básicamente se fundamentan en aquellos elementos que pueden generar cohesión, éstos son los referentes culturales y las prácticas que se comparten, transmiten, socializan, fomentan y reproducen al interior de un grupo, como las tradiciones (Herrejón, 1994),³⁰ las fiestas patronales (Rodríguez, 1992),³¹ las prácticas religiosas en torno a los santos patronos y el paisanaje en un contexto migratorio (Massey *et al*, 1990),³² la lengua, (Rendón, 1992),³³ la religión (Blancarte, 2010),³⁴ la danza, la indumentaria, (Lameiras, 1990; Cruz-Manjarrez,

²⁹ Lameiras (1990); Méndez (1992); Medina (1992); Pérez Ruiz (1992); Ramírez (1992); Rendón (1992); Tappan (1992); Rodríguez (1992); Garma (1993); Velasco (1998); Odgers (2002); Castro (2005); Blancarte (2010); Hernández (2013); Cruz-Manjarrez (2013); Nateras (2014); Odgers, Rivera y Hernández (2014); Díaz-Polanco (2015).

³⁰ Herrejón (1994), “Tradición. Esbozo de algunos conceptos”.

³¹ Rodríguez (1992), “Las fiestas como modeladores de identidades y diferenciaciones”.

³² Massey *et al* (1990), *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*.

³³ Rendón (1992), “Notas sobre identidad, lengua y cultura” en Leticia Irene Méndez y Mercado (comp.). *I Seminario sobre identidad*.

³⁴ Blancarte (2010) “Identidades religiosas de los mexicanos” en Roberto Blancarte (coord.). *Los grandes problemas de México. Culturas e identidades*.

2013),³⁵ y el lugar de origen. No obstante, esto no significa que las diversas identidades tengan fronteras infranqueables y sean incompatibles, pues al respecto habrá sujetos que abreen de diferentes tradiciones e identidades a la vez, y privilegien (Díaz-Polanco, 2015: 37) alguna sobre el resto en función del contexto situacional, por ejemplo, aquellos migrantes tuxpanenses en Estados Unidos que asumen y desarrollan desde una identidad familiar, del barrio del que proceden en su lugar de origen, hasta una identidad religiosa y territorial; como indica Blancarte (2010: 101) “las identidades son múltiples, en la medida en que uno tiene papeles sociales variados”.

En una primera definición planteo la identidad como una necesidad humana y cultural (Tappan, 1992: 86). Las identidades son procesos subjetivos en los cuales los individuos buscan un sentido de pertenencia y reconocerse como parte de un grupo social; sin embargo este proceso de identificación también está mediado por otros factores como la transmisión, socialización, e interiorización de la cultura y el reconocimiento que el resto del grupo les otorga a éstos a partir de los ideales y referentes que comparten y los rituales que realizan; así esto en buena medida denota la pertenencia al interior del grupo, y diferenciación respecto a otros grupos sociales.

Además, planteo que la identidad religiosa, indígena y territorial que emergen en esta fiesta son fomentadas por ciertas instituciones: las autoridades eclesiásticas que promueven una identidad católica por medio de la participación de los creyentes en las actividades litúrgicas, y convocan al regreso de “los

³⁵ Lameiras (1990), *Tuxpan. Una identidad danzante*; y Cruz-Manjarrez (2013), *Zapotecs on the move. Cultural, Social and Political Processes in Transnational Perspective*.

ausentes” en el contexto de la fiesta; mientras que la “Comunidad Indígena” alienta a la preservación de las tradiciones de los “ancestros”, y “las mayordomías” forjan una identidad tuxpanense asentada en la continuidad de las tradiciones locales, la devoción al Señor del Perdón y la participación; y finalmente los migrantes tuxpanenses organizados en “colonias de ausentes” que promueven el retorno al pueblo y la realización de la fiesta en sus lugares de asentamiento.

Las identidades surgen y se reproducen dentro del colectivo; los participantes se definen a sí mismos no como sujetos aislados, sino en relación a determinado grupo social por medio de la cultura, los rituales, las creencias, los referentes y los significados que comparte y socializa dentro de éste. La identidad también se construye a través de un proceso selectivo (Rodríguez, 1992) donde los participantes eligen y promueven ciertos elementos étnicos, dentro de todo su bagaje cultural, para representar su identidad. En este caso, la identidad territorial tuxpanense se fundamenta en la selección algunos elementos históricos y simbólicos de larga data, como la fiesta patronal que sirve como “modeladora de la identidad”, la música, las danzas, la indumentaria, y la gastronomía.

La tradición no sólo es una práctica de transmisión-recepción, sino también de aprehensión del conocimiento, socialización e interiorización de los elementos integrados a la cultura, y que se asumen como tradicionales, propios y distintivos de un grupo. Garma (1993) sostiene:

La identidad individual se deviene en una identidad colectiva mediante el proceso de socialización, por medio del cual la persona aprende los elementos que marcan la distinción entre los miembros del grupo propio y aquellos que nos muestran la existencia de los otros. El resultado es la construcción de una cosmología o visión del mundo. Esta ideología debe señalar cuáles son las prácticas, patrones y significados simbólicos compartidos por la colectividad

que son propios del grupo social, ya que el manejo e intercambio de éstos connota la pertenencia al mismo (Garma, 1993: 92).

La tradición oral y los rituales

La tradición oral y los rituales fueron los principales elementos observables y analizables en esta tesis. Sostengo que a través del estudio de la oralidad –como fuente de información histórica– y los rituales –como prácticas que se pueden “reterritorializar” y repetir en el tiempo– es posible describir los cambios y continuidades en la fiesta.

La tradición oral describe lo que una sociedad decide preservar en relación a algún acontecimiento histórico. Portelli (1993)³⁶ menciona que los relatos individuales y colectivos devienen en la memoria e identidad de un grupo en el tiempo.

Vansina (1966: 16, 154, 195)³⁷ sostiene que las tradiciones orales “tienen la particularidad de que se cimientan de generación en generación en la memoria de los hombres”. Con base en la oralidad es posible la interpretación de una parte de la historia. Respecto al estudio de la tradición oral, continúa, no se deben suponer juicios *a priori* que le nieguen validez dentro del oficio de historiar. En ese sentido, señala:

La tradición oral no ha sido suplantada y sus principales fuentes no han sido todavía recogidas por documentos escritos, como sucede en la sociedad en la que la escritura ha adquirido derecho propio. Además, ésta todavía no ha sido todavía desarraigada de su contexto natural, como sí sucede en las tradiciones que han sido consignadas por escrito. (Vansina, 1966: 14).

³⁶ Portelli (1993), “El tiempo de mi vida: las funciones del tiempo en la historia oral.”

³⁷ Vansina (1966), *La tradición oral*.

Carrillo (2010: 42-43)³⁸ señala que la tradición oral, en especial aquélla sobre relatos de imágenes, se caracteriza por un “lenguaje religioso y fuertemente simbólico” dotado de imaginación y metáforas. La tradición oral “privilegia la voz, lo dicho de generación en generación”; frente a la historia oficial que generalmente recurre a los archivos.

En esta tesis defino a la tradición oral como una cadena de testimonios y una práctica cultural que apela a la conciencia histórica y se reproduce a lo largo de generaciones. La tradición oral implica la transmisión y aprehensión de creencias, saberes y conocimientos (bagaje cultural) en el seno de un grupo social con el propósito implícito de generar un orden común, prolongar su memoria y fomentar una identidad.³⁹

La tradición oral no se reduce a la comunicación sin más; su principal característica es la transmisión reiterada, cíclica y perdurable en el tiempo. No obstante, la tradición oral también implica memoria, olvido, cambio y selectividad (Bonte-Izard, 2008: 712-713).⁴⁰ Las tradiciones orales están a expensas de la memoria colectiva del grupo que las comparte; la conciencia de conservarlas y transmitir las puede garantizar su continuidad. “La protección ante los temblores” que se le atribuye al Señor del Perdón por medio de la oralidad, por ejemplo, ha sido posible gracias a la memoria, a la transmisión del conocimiento y el relevo

³⁸ Carrillo (2010), *La primera historia de la Piedad: “El Fénix del amor”*.

³⁹ También se puede ver Vansina (1966), *La tradición oral*; Argueta y Salazar (1994), *Les oíamos contar a nuestros abuelos*; Ramírez y Amador (1994), *La vida es platicar*; y Martínez (2011), *La tradición oral y el cuento popular en el folclore p’hurépecha*.

⁴⁰ La oralidad no sólo está conformada por lo enunciado verbalmente; el olvido y los silencios también proporcionan información sobre el cambio y dinamismo de la tradición.

generacional, al discurso de las autoridades eclesiásticas que recalcan el prodigio, y al documento que estableció esta tradición.

El milagro original que se fijó en el juramento de 1806 y la tradición oral han construido una especie de mito sobre el Señor del Perdón; y a su vez este mito ha derivado en la institucionalización y realización de ciertos rituales. Los devotos en Tuxpan dicen que la imagen debe “salir en procesión” para garantizar la protección del pueblo ante posibles sismos, pero también para solucionar otras necesidades cotidianas, mientras que los migrantes han extendido las cualidades de este Cristo hacia otros aspectos de la vida social; en ese sentido pienso que la tradición oral también es condicionada por los contextos históricos cambiantes y algunos factores exógenos como la migración de los creyentes.

El estudio de la tradición oral lo complementé con la descripción de los rituales, es decir aquellas prácticas tradicionales y devocionales en torno al Señor del Perdón que se realizan en el contexto local –el novenario, las peregrinaciones, el descenso de la imagen, su procesión por el pueblo y el acompañamiento de las danzas– y aquéllas que se han “reterritorializado” –la realización de la fiesta, la misa de función, “el baño” y las visitas de la imagen, los ensayos y la participación de las danzas de sonajeros, etc.– en Guadalajara, Tijuana y California.

Varios autores⁴¹ se han aproximado al estudio de los rituales para describir algunos aspectos de la cultura. Turner (1988)⁴² señala que a través de los rituales es posible dar cuenta del cambio social. Turner expone:

⁴¹ Turner (1988); Galinier (1990); Díaz-Cruz (1998); Goldstein (2004); Riaño (2005); Taylor (2011); Johnson (2014); Eshelman (2015).

The cultural performances are not simple reflectors or expressions of culture or even of changing culture but may themselves be active agencies of change, representing the eye by which culture sees itself and the drawing board on which creative actors sketch out what they believe to be more apt or interesting designs for living. (Turner, 1988: 24).⁴³

A partir del trabajo de Turner (1988: 23-24) destaco los siguientes aspectos:

1) los rituales “son elementos constitutivos de la cultura y unidades de observación” que se realizan bajo un guión, es decir dentro de una temporalidad y espacio determinados, tienen un tiempo de duración, una secuencia de acciones, así como un conjunto de actores y una audiencia; 2) los rituales están compuestos de un “medio cultural”: modos de comunicación verbal y no-verbal; 3) el ritual comunica gestos con referencia a emociones e ideas; 4) en ocasiones generan un proceso de *communitas* basado en la interacción social entre los participantes; y 5) en los rituales emergen diferentes significados de la unión del guión con los actores y los espectadores.⁴⁴

Turner (1988: 93) define al ritual religioso como una práctica conformada por un conjunto de actores, una audiencia, y una duración específica; sin embargo, señalo que los rituales también implican una reiteración constante en el tiempo y el uso-apropiación de objetos simbólicos que denotan una función comunicativa, en este caso como forma de representación y recreación de la

⁴² Turner (1988), *Antropología del performance*.

⁴³ Los performances culturales no son reflejos simples o expresiones de la cultura o incluso del cambio cultural, sino que pueden ser por sí mismos agentes activos del cambio, representando el ojo por el cual la cultura se ve a sí misma, y el escenario en el cual los actores actúan de acuerdo a lo que ellos creen más apto o sus intereses. Traducción propia.

⁴⁴ Las aportaciones de Taylor (2011) sobre “la teatralidad” y “el espectáculo” también ayudan a sostener la idea del ritual como un escenario con un guión y una trama predecible de eventos.

identidad tuxpanense por medio de la indumentaria, la gastronomía y la música tradicional. En ese sentido, los trabajos de Goldstein (2004), Riaño (2004), Johnson (2014) y Eshelman (2015)⁴⁵ han destacado que los rituales no sólo conllevan aspectos estéticos o artísticos, también expresan posiciones identitarias por parte de los grupos sociales.

El ritual religioso puede contener algunos momentos de “caos o espontaneidad” pero generalmente se prescribe a ciertos tiempos y lugares; por ejemplo, la procesión del Señor del Perdón en Tuxpan no tiene una fecha específica en el calendario católico, es variable; sin embargo la población local sabe y asume que dicho ritual se debe realizar el último lunes de mayo, como marca “la tradición”, esto en memoria de que el temblor que dio origen a la devoción ocurrió un día lunes; otro ejemplo es “la misa de función” en el contexto local, que aunque puede cambiar en el horario según la disposición de los sacerdotes y la mayordomía, ésta siempre se realiza el último domingo de mayo en la Parroquia de San Juan Bautista. Por esta razón argumento que los rituales – prácticas tradicionales y devocionales– no sólo expresan significados y un carácter reiterativo que marca su continuidad; también un guión flexible que, en el caso de la fiesta al Señor del Perdón, se adapta a nuevos participantes, tiempos y escenarios de movilidad. Además, a lo largo de esta tesis planteo que los rituales son utilizados por las instituciones eclesiásticas y tradicionales para fomentar identidades colectivas.

⁴⁵ Goldstein (2004), *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*; Riaño (2004), “Encuentros artísticos con el dolor, las memorias y las violencias”; Johnson (2014), “¿Qué hay en un nombre?: Una apología del performance” en *Alteridades*; y Eshelman (2015), “Introducción. Múltiples formas de ser nahuas”.

Por otro lado, sostengo que algunos los rituales asociados al Señor del Perdón se justifican en una especie de mito construido mediante la tradición oral. Como señala Ricoeur:⁴⁶

El mito es un relato tradicional referente a los acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos; está destinado a establecer las acciones rituales, y a instituir aquellas corrientes de acción y pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo. (Ricoeur, 1969: 237-238).

Para Eliade (1998) el ritual no sólo implica un espacio sagrado distinto del espacio profano; también una temporalidad definida. El ritual, señala, tiene como función recordar un acto primordial o fundante.⁴⁷ La procesión del Señor del Perdón tiene como finalidad rememorar los sismos de 1806 y 1941, donde las autoridades eclesiásticas decidieron exponer la imagen para que “observara” la destrucción y para implorarle protección. La devoción depositada en esta imagen ante semejante hecho de vulnerabilidad motivaron a la institucionalización de este ritual que se conserva vigente hasta ahora como una especie de contrato para asegurar la salvaguarda del pueblo ante posibles desastres naturales.

Desde el punto de vista de Galinier (1990), el ritual es la cristalización o explicación de un mito; ya que revive, narra y escenifica algún hecho histórico mediante la reproducción reiterada de ciertas prácticas. Ahí, en la reiteración cíclica y en la institucionalización del ritual, es donde éste se convierte en una manifestación de la tradición. Para Galinier,⁴⁸ entre mito y ritual existe una fuerte conexión simbólica, ambos se complementan. El mito se caracteriza por ser un

⁴⁶ Ricoeur (1969), *Finitud y culpabilidad*.

⁴⁷ Eliade (1998), *Lo sagrado y lo profano*.

⁴⁸ Galinier (1990), *La mitad del cuerpo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*.

acontecimiento insólito y prodigioso, en este caso asociado a una imagen religiosa, que se almacena dentro de la memoria colectiva. No obstante, esto no significa que el mito carezca de veracidad, pues es “producto de la reflexión local y nativa” sobre ciertas manifestaciones de lo divino (Alcocer, 2010: 306).

De acuerdo con Galinier (1990) los rituales dan cuenta de la efervescencia social, la emotividad y la sensibilidad de un grupo. El ritual, además, como cita Díaz Cruz (1998),⁴⁹ “transparenta las formas de pensamiento de los pueblos” y sus formas de organización.

Con base en los autores señalados, para esta tesis entiendo al ritual religioso como una práctica devocional y una actividad propiciatoria, desarrollada por un conjunto de actores, que busca recordar, agradecer, pedir y obtener algún beneficio de parte de algún ente sagrado –una imagen– pero también como una secuencia de actos verbales y no-verbales⁵⁰ que se realizan bajo un guión capaz de adaptarse a nuevos escenarios. Turner (1988); Galinier (1990); y Moctezuma (2009) señalan que algunos rituales alientan a un sentido de *communitas* y a una “vida comunitaria” a partir de la socialización; sin embargo, como se verá en esta tesis, en la fiesta al Señor del Perdón esto sólo sucede en salvas ocasiones, como en la procesión de la imagen con el acompañamiento de los diversos grupos sociales, pues en la mayoría de los rituales se observa una estructura jerárquica entre los participantes que condiciona la socialización entre ellos y con respecto a la imagen.

⁴⁹ Díaz (1998), *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*.

⁵⁰ En la procesión del Señor del Perdón, por ejemplo, se manifiestan diferentes elementos no-verbales: la indumentaria tradicional, la música de “chirimía” y de “los piteros”, hasta el ofrecimiento corporal, en forma de sacrificio, de parte de las danzas hacia la imagen.

Además, planteo que la fiesta al Señor del Perdón es un escenario concreto donde se hace patente la devoción popular a través de la realización de ciertos rituales, y un medio para dar continuidad a algunas tradiciones de largo aliento –la música, las danzas, la indumentaria y la gastronomía– que se han seleccionado y transmitido en una dimensión diacrónica, es decir de generación en generación; pero a la vez en un plano sincrónico por medio de una secuencia de eventos; recordemos el argumento de Shils (1981: 12) quien afirma que una tradición expresa una relación directa entre el pasado y el presente. Al respecto, Turner (1988: 74) señala que “los participantes no sólo hacen cosas, sino que también intentan mostrar otras que hacen o han hecho”, por ejemplo la reiteración de algunos rituales en el contexto local como: la celebración de una “misa de función” al término del “novenario”, el descenso y procesión de la imagen, o la organización bajo el sistema tradicional de “las mayordomías” y su elección mediante sorteo. Varias de estas prácticas rituales y tradicionales también se han adoptado por los tuxpanenses en el escenario migratorio nacional y transnacional.

Por otro lado, es importante matizar que la fiesta al Señor del Perdón no sólo conlleva aspectos devocionales; también participan diversos grupos sociales dentro de momentos rituales muy específicos que denotan que la fiesta trasciende lo religioso y que es un escenario donde se modelan múltiples identidades y se vierten diferentes intereses: por ejemplo la Comunidad Indígena de Tuxpan que trata de representar un pasado nahua tuxpanense por medio de la vestimenta tradicional y la recreación de algunas prácticas como la boda indígena, etc., o bien el retorno de los migrantes en el mes de la fiesta con la finalidad de sentirse reconocidos como parte de la población a pesar de su ausencia. Como señalé en

el apartado sobre identidad, los pobladores y los migrantes apelan a un proceso de “selección de la tradición” (Rodríguez, 1992) y de algunos elementos étnicos para representar su identidad territorial y revivir su pasado indígena.

Las identidades, como trayectorias y procesos históricos-culturales de largo aliento, no sólo se construyen a través de los discursos verbales de las instituciones eclesíásticas y tradicionales, sino también por medio de los rituales, las prácticas tradicionales y los elementos étnicos que éstos seleccionan, promueven y realizan para representar sus identidades. Turner señala:

All social interaction is staged –people prepare backstage, confront others while wearing masks and playing roles, use the main stage for the performance of routines, and so on. (Turner, 1988: 74).⁵¹

La descripción de los rituales a partir de una etnografía multisituada me colocó en una posición inmejorable para analizar algunos cambios de esta tradición, como el proceso de selección e incorporación de otras prácticas del ciclo festivo tuxpanense y elementos étnicos a esta tradición, la construcción de la fiesta como modeladora de múltiples identidades –principalmente religiosa, indígena y territorial–, “la reterritorialización” de la fiesta hacia otros lugares a partir de los migrantes, y la conformación de una población con prácticas translocales y transnacionales; es decir, como una especie de “comunidad extendida” (Kemper, 2010), que a pesar de la distancia geográfica de los tuxpanenses con su lugar de origen, reproducen la fiesta, y comparten referentes identitarios.

⁵¹ Toda interacción social es escenificada –la gente prepara el escenario, confronta otros mientras usa máscaras y juega roles, usa el escenario principal para el performance de rutinas, y así sucesivamente. Traducción propia.

La dimensión histórica y espacial de la tradición

Dentro del estudio de las tradiciones se plantea la tradición como un fenómeno que implica transmisión, recepción y reiteración en el tiempo (Shils, 1981; Herrejón, 1994; Hobsbawm, 2002); sin embargo pocas veces se aborda la dimensión espacial como un campo observable donde se manifiestan prácticas que también nos indican sobre la transformación de la tradición. El espacio no sólo ayuda a contextualizar un fenómeno de estudio; es un elemento fundamental que guarda una relación directa con la coordenada del tiempo. Como señalan Chávez y Ventura:⁵²

Algunas ciencias sociales modernas se caracterizaron por ignorar el espacio como una de sus categorías fundamentales, puesto que al mismo tiempo le asignaron los atributos de lo absoluto, lo inmóvil, lo muerto, lo no dialéctico, en contraposición al tiempo que es progreso, movimiento, que cambia y todo lo cambia. (Chávez y Ventura, 2009: 15).

Con base en este argumento me aproximé a la fiesta no sólo desde una dimensión histórica, sino también espacial; fue necesario analizar la tradición dentro de ambas coordenadas. Como afirma Herrejón (2009: 133), “el objeto de la historia no es el tiempo ni el espacio sino el hombre en cuanto se coloca en un tiempo y un lugar determinado”. Los datos etnográficos que obtuve en Tuxpan, Guadalajara, Tijuana y California demuestran que la fiesta patronal al Señor del Perdón no sólo se ha transmitido y transformado dentro de un *illo tempore*; sino que, como parte del cambio, también se ha “reterritorializado”.

⁵² Chávez, González y Ventura (2009), Introducción. *Geografía humana y ciencias sociales. Una revisión reexaminada*, pp. 11-30.

Una mirada transnacional

Asumí una perspectiva transnacional (Levitt, 2007; 2011; y Gledhill, 2009)⁵³ que me permitió analizar los cambios de esta tradición y fenómeno religioso, especialmente en los nuevos lugares donde se ha adaptado y desarrollado; como argumenta Levitt (2007) la religión no siempre se acota a los límites políticos y territoriales, sino que los procesos religiosos contemporáneos son tan dinámicos e inasibles que pueden trascender las fronteras. Levitt (2007: 70) señala: “de acuerdo con esto necesitamos ver la religión como un sistema cultural que en un mundo global se ha desenraizado”; por esta razón argumento que las tradiciones y los fenómenos religiosos pueden rebasar las fronteras nacionales y desarrollarse de manera simultánea en dos o más escenarios.

El planteamiento de Odgers (2008), Rivera (2008), Argyriadis y De la Torre (2008) también me permitió analizar los múltiples procesos de “reterritorialización” de la fiesta, particularmente los rituales –prácticas devocionales y tradicionales asociadas a Tuxpan– en el escenario de la movilidad.⁵⁴ Al respecto Argyriadis y De la Torre citan:⁵⁵

⁵³ Levitt (2007), “Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso”; Levitt (2011), “A Transnational gaze”; y Gledhill (2009), “El reto de la globalización: reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales”. La perspectiva transnacional (Levitt, 2007; 2011) es un paradigma teórico-metodológico que consiste en analizar ciertas prácticas culturales –que desbordan las fronteras nacionales– a través de una “etnografía multisituada” (Gledhill, 2009: 40) “capaz de involucrar simultáneamente al país de destino y a las localidades de origen” (Bobes, 2011: 12).

⁵⁴ Rivera (2008: 206) y Morán (2009: 77) hacen una distinción entre “transnacionalismo desde arriba” (principalmente de carácter institucional) y “transnacionalismo desde abajo” (aquellas prácticas devocionales que son reterritorializadas por los migrantes).

⁵⁵ Argyriadis *et al* (2008), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas en contextos translocales*.

Se puede observar una intensificación de la circulación transterritorial de adeptos, agentes religiosos, rituales, símbolos creencias y mitos que antaño pertenecían a una práctica religiosa relacionada con un determinado contexto histórico-geográfico, con sus propias implicaciones identitarias, culturales y políticas. Algunos de estos elementos de estas tradiciones se han desenclavado progresivamente de sus respectivos marcos históricos, territoriales y culturales originarios y han sido puestos en circulación...por las oleadas migratorias. (Argyriadis y De la Torre, 2008: 12).

Considerando lo anterior, los datos etnográficos me llevaron a plantear dentro del marco teórico una perspectiva interdisciplinar que contempla el estudio de la tradición (Shils, 1981; Herrejón, 1994; y Hobsbawm, 2002) desde una dimensión histórica junto con una mirada transnacional (Levitt, 2007; 2011; y Gledhill, 2009)⁵⁶ para explicar por qué se ha transformado esta tradición, los procesos de continuidad-cambio en el tiempo y en el espacio; así como los rituales que han “reterritorializado” los migrantes tuxpanenses; y qué es lo que estas prácticas están generando, sobre todo en relación a los procesos identitarios.

⁵⁶ Es importante distinguir “la perspectiva transnacional” del “transnacionalismo” y “la migración transnacional”. Castro (2005) y Gledhill (2009) hablan de “transnacionalismo” como un fenómeno global de larga data que es construido mediante relaciones económicas, políticas y tecnológico-virtuales entre los Estados-Nación; sin embargo las causas y efectos del “transnacionalismo” no se reducen al carácter laboral y económico – el envío de remesas– sino que, como señalan algunos autores (Espinosa, 1998; Castro, 2005; Hirai, 2008; Odgers, 2008; Rivera, 2008; Morán, 2009; Cruz-Manjarrez, 2013; Rivera, Odgers y Hernández, 2014), también se construye mediante las redes socioculturales, religiosas y familiares que se establecen entre los migrantes y sus poblaciones de origen. Otros (Levitt, 2007; 2011) se refieren a la “migración transnacional” como la inserción del migrante más allá de las fronteras nacionales, aunque algunos autores (Castro, 2005) reconocen que se puede experimentar los efectos de la migración sin haber viajado, como las familias de los migrantes radicadas en México con las cuales éstos han mantenido algún vínculo. En ese sentido, Juárez (2012: 3) sostiene que la movilidad no significa únicamente cruzar las fronteras territoriales sino también sociales y culturales; y que la movilidad internacional no sólo impacta la vida de los que se desplazan, sino también de los que se quedan y de las sociedades receptoras.

Antecedentes – estado de la cuestión

A continuación presento la bibliografía que se consultó para el desarrollo de la investigación. Primero se mencionan los trabajos sobre Tuxpan; y después aquéllos que abordan el fenómeno religioso desde diversas perspectivas.

La población de Tuxpan ha sido objeto de varias investigaciones, algunas desde un enfoque teórico-metodológico; mientras que otras describen las tradiciones de la localidad; sin embargo estos antecedentes ayudaron a contextualizar histórica y geográficamente a la región y a la población de estudio.

En la Biblioteca de El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, El Colegio de México, la Biblioteca Municipal de Tuxpan y el Archivo Parroquial encontré información sobre la imagen del Señor del Perdón, el juramento de la fiesta, la historia de Tuxpan, la identidad indígena y la relación entre el fenómeno religioso y migratorio.

Las investigaciones de Orozco (1965, 1970, 1974)⁵⁷ y Ruvalcaba (1970)⁵⁸ proporcionan información sobre el Señor del Perdón, sus fabricantes y el material con que está elaborado. Orozco (1965) realiza un ejercicio historiográfico sobre los principales sismos que se han registrado en la población. Orozco (1965, 1970, 1974) y Ruvalcaba (1970) contribuyen a enriquecer el mito que se ha construido sobre el Señor del Perdón como “protector ante los temblores”; en varias ocasiones señalan que la imagen ha quedado intacta a pesar de los sismos y los daños ocasionados en la Parroquia.

⁵⁷ Orozco (1965), *El Santo Cristo del Perdón de Tuxpan, Jalisco*; y Orozco (1970, 1974), *Los cristos de caña de maíz y otras venerables imágenes de Nuestro Señor Jesucristo*. vol. I y II.

⁵⁸ Ruvalcaba (1970), *Datos históricos de la antigua, venerable y hermosa imagen del Cristo del Perdón y de la ciudad de Tuxpan, Jalisco*.

Los trabajos de Ortiz (2009, 2013)⁵⁹ constituyen un valioso aporte a la historia de la localidad. Ortiz (2009) describe desde la época prehispánica, la evangelización, el reparto de las tierras, la revolución cristera, las características geográficas y demográficas de la población, el calendario de fiestas religiosas, las danzas y la gastronomía. Ortiz (2013), también hace un recuento de algunas tradiciones, danzas, rituales y oficios que han desaparecido al paso del tiempo, como el ritual de la “boda indígena”⁶⁰ y la figura política de “los tlayacanques”.⁶¹

Andrade (1981),⁶² Vázquez (1999),⁶³ Fabián (2003),⁶⁴ Gaspar-Hernández (2004),⁶⁵ e Hinojosa (2006)⁶⁶ hacen un estudio etnográfico sobre el calendario religioso y las formas de organización; sin embargo no contemplan el cambio de la tradición desde una dimensión espacial. El estudio de Arellano (2003)⁶⁷ es uno de los primeros que considera la participación de los migrantes tuxpanenses en la fiesta patronal.

⁵⁹ Ortiz (2009), *Tuxpan, su historia*; y Ortiz (2013), *Lo que Tuxpan ha perdido*.

⁶⁰ Este ritual era característico de la localidad, y no sólo se reducía a la vestimenta o al casamiento, sino que se desarrollaba desde el pedimento de la novia, la aceptación, la convivencia entre las familias de los novios, el *tzintlacualli* o en su forma castellana zindacual (que es la entrega de los regalos) hasta el tornaboda (éste consistía en que al día siguiente de la fiesta, la esposa debía usar el metate y preparar un tipo de “atole blanco” y lo sirviera a su esposo y demás familiares).

⁶¹ El cargo de “tlayacanque” formaba parte de la organización tradicional; su función iba más allá de la participación en los rituales, pues éstos se desempeñaban como jefes de los diez barrios por los que estaba conformado el pueblo (Ortiz, 2013: 11).

⁶² Andrade y Equipo de Pastoral (1981), *Tuxpan y su religiosidad. Ayer, hoy y mañana. Monografía*.

⁶³ Vázquez (1999), *Tuxpan a través de los años*.

⁶⁴ Fabián (2003), *Fiestas y costumbres de Tuxpan, Jalisco*.

⁶⁵ Gaspar- Hernández (2004), *Identidades en fiesta. La fiesta en Tuxpan, Jalisco*.

⁶⁶ Hinojosa (2006), *Fe y las tradiciones en Tuxpan, Jalisco*.

⁶⁷ Arellano (2003), *Reseña histórica de la colonia Tuxpanense en Guadalajara, A.C.*

Respecto a la información etnohistórica sobre el sur de Jalisco destacan las investigaciones de Schöndube (1994),⁶⁸ Macías-Rodríguez (1910),⁶⁹ De la Cerda (1956),⁷⁰ De la Peña (1991),⁷¹ Barragán (1991),⁷² Lameiras (1982, 1983, 1991, 1990),⁷³ y Cano (1999).⁷⁴ Éstas permiten entrever la conformación histórica de una región cultural en el sur de Jalisco no sólo con base en las características climáticas y naturales; sino también a partir de los sistemas de producción y elementos culturales que predominan, como la agricultura, la ganadería, las danzas de “los sonajeros” con sus respectivas variantes, y las fiestas patronales; no obstante los datos etnográficos en esta tesis develan que el concepto de “homogeneidad” en la región no se puede sostener pues a lo largo de la historia y en el presente se han generado diferencias étnicas. Estos autores destacan la persistencia e identidad indígena en Tuxpan, hasta la primera mitad del siglo XX, con respecto a las poblaciones del sur, donde ha prevalecido históricamente una sociedad mestiza.

La tesis de Gaspar (2005)⁷⁵ y Villaruel (2009)⁷⁶ analizan las formas de organización y el sistema de cargos: “las mayordomías” en la fiesta del Señor del Perdón, y “los priostes” y “el compadrazgo” en la fiesta de la Santa Cruz. Estas

⁶⁸ Schöndube (1994), *El pasado de tres pueblos: Tamazula, Tuxpan y Zapotlán*.

⁶⁹ Macías-Rodríguez (1910), “Estudio etnográfico de los actuales indios tuxpaneca del estado de Jalisco”.

⁷⁰ De la Cerda (1956), *Los indígenas mexicanos de Tuxpan, Jalisco*.

⁷¹ De la Peña (1991), “Rituales étnicos y metáforas de clase: la fiesta de San José en Zapotlán el Grande”.

⁷² Barragán (1991), “El rostro insólito del sur de Jalisco”.

⁷³ Lameiras (1982), “Tuxpan y su vecindad en los primeros tiempos coloniales”; (1983). “El proceso secular de una etnia. El caso de Tuxpan, Jalisco”; (1991), “El Sur de Jalisco: asomos a una identidad”; y (1990). *El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante*.

⁷⁴ Cano (1999), “De la música de los sonajeros de Tuxpan, Jalisco”.

⁷⁵ Gaspar (2005), *La tradición de la fiesta al Señor del Perdón de Tuxpan, Jalisco*.

⁷⁶ Villaruel (2009), *Celebración, compadrazgo e identidad: la festividad de la Santa Cruz en Tuxpan, Jalisco*.

investigaciones describen los lazos sociales que se crean entre los participantes a través de la fiesta.

Sobre el establecimiento de cultos, la conformación de santuarios, las peregrinaciones, el ciclo festivo, y los procesos migratorios que inciden en las tradiciones religiosas se consultaron los trabajos de:

Miranda (2001) y Carrillo (2010)⁷⁷ que estudian el culto religioso desde una visión histórica. Miranda (2001) analiza el establecimiento de dos cultos y devociones en el centro de la Nueva España: el de la virgen De los Remedios y el de la virgen de Guadalupe; para ello considera desde la formación de las cofradías, la relación de estos cultos con las órdenes religiosas, las formas de administración, y su desarrollo por medio de la propagación de novenas y la iconografía mariana. Miranda (2001) señala que estos cultos desempeñaron un papel central dentro de la naciente sociedad novohispana, y en la forja de una identidad particularmente criolla. Carrillo (2010) hace un trabajo historiográfico sobre el “Señor de La Piedad”, y analiza la invención del culto a partir de la creación de un hecho prodigioso. El autor parte del valor literario del documento: “El Fénix del Amor” elaborado originalmente por el Dr. D. Agustín Francisco Esquivel y Vargas (1764) donde se narra la aparición del Cristo en la aldea de Aramutarillo por medio de un tronco de tepame. Carrillo (2010: 11, 16-17) considera al “Fénix del Amor” como un símbolo de fundación e invención de La Piedad; y a este culto religioso como un hecho social que permitió cierta integración entre la sociedad del Bajío michoacano.

⁷⁷ Miranda (2001), *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe*; y Carrillo (2010), *La primera historia de la Piedad: “El Fénix del amor”*.

Nájera (2003) y Rangel (2012)⁷⁸ analizan la particularidad de dos santuarios marianos del occidente mexicano y cómo han contribuido a la construcción de una región caracterizada por el espacio geográfico y las peregrinaciones que en ellos se congregan. Ambos estudios ayudaron a entender nuestro objeto de estudio desde una visión histórica y etnográfica.

Nájera (2003) hace un recorrido desde la invención del mito, el surgimiento de la tradición religiosa a la virgen de Talpa, su dimensión histórica por medio de “La Auténtica” –donde se establece de manera escrita el culto– hasta las diferentes formas expresivas por medio de las cuales se transmite y permanece vigente esta tradición religiosa. Nájera (2003: 161-164) considera que el culto y devoción a la virgen de Talpa no sólo es un caso específico de la religiosidad, sino que a través de los diferentes prodigios se ha creado un símbolo que genera una suerte de identidad regional puesto que aglutina a peregrinos procedentes de diferentes lugares. La investigación de Rangel (2012) expone la religiosidad en torno a la virgen de Huajicori; y aborda desde los orígenes del culto, el contexto indígena, el mito fundacional, la popularidad de esta imagen sobre los demás santos, hasta la dimensión festiva, las formas de organización, los participantes y las danzas. Rangel (2012: 563) propone el concepto de *región cultural* integrada por Huajicori, Talpa y Quilá en el oeste mexicano; es decir, una región devocional mariana conformada por “procesos históricos, patrones culturales y sistemas de organización muy específicos”.

⁷⁸ Nájera (2003), *La virgen de Talpa. Religiosidad local, identidad y símbolo*; y Rangel (2012), *Imágenes e imaginarios. Construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori*.

Dos investigaciones que ayudaron a entender el regreso de los migrantes tuxpanenses en el contexto de la fiesta patronal, son las de Quiroz (2012) e Hirai (2009).⁷⁹ Quiroz (2012: 163) proporciona un panorama histórico sobre las peregrinaciones y los santuarios en los diferentes pueblos indígenas y regiones del país. Las peregrinaciones son más que un “encuentro con lo sagrado”; constituyen la transformación física, emocional y espiritual del sujeto por medio del viaje y el sacrificio. Para esta autora, la peregrinación es un fenómeno tan antiguo como el surgimiento de las primeras sociedades del mundo occidental e indígena. Por otro lado, la investigación de Hirai (2009) plantea las peregrinaciones de “los ausentes” no sólo en términos devocionales, sino también como una expresión de la nostalgia por el terruño y como una práctica que busca la reafirmación al lugar de origen.

La investigación de Padilla (2000)⁸⁰ ayudó a contextualizar la fiesta al Señor del Perdón no como un hecho aislado, sino puesto en relación con un conjunto de fiestas que marca el ciclo de la localidad; y como un fenómeno donde también se expresan obligaciones y diferencia de jerarquías entre los participantes.

También se tomaron en cuenta las investigaciones de Massey *et al* (1990), Espinosa (1998), Velasco (1998), Odgers (2002, 2008, 2009), Rivera (2006, 2008), Hirai (2008, 2009), Morán (2009), Boruchoff (2009), Arias (2011), Juárez (2012) y Cruz-Manjarrez (2013) en tanto que analizan algunos aspectos del fenómeno religioso en relación con los procesos migratorios.

⁷⁹ Quiroz (2012), *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*; e Hirai (2009), *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*.

⁸⁰ Padilla (2000), *Ciclo festivo y orden ceremonial*.

Odgers (2009: 18-22)⁸¹ argumenta la necesidad de pensar las religiones en el contexto de la movilidad; especialmente la religión como “referente de la identidad en la experiencia migratoria”, “la vinculación de las comunidades de origen y destino a través de la práctica religiosa”, y “la migración como causa de conversión religiosa”. Odgers (2002; 2008) y Juárez (2012) reconocen que la religión en contextos migratorios ha desempeñado un papel importante en proceso de integración del migrante a la sociedad receptora por medio de la atención afectiva-moral y económica-material que las instituciones religiosas brindan a los migrantes que se encuentran en circunstancias de adversidad y vulnerabilidad.

Arias (2011),⁸² por otro lado, sugiere que el fenómeno migratorio ha generado cambios significativos en el desarrollo y organización de las fiestas religiosas en las poblaciones rurales, así como nuevas formas de socialización entre los migrantes con sus poblaciones de origen, particularmente por medio del retorno, la aceptación de cargos rituales y la cooperación económica. Arias (2011: 169) señala que un indicador de la transformación social de la fiesta también se encuentra en “la creación de imágenes devocionales de la cultura local o regional” y su exportación hacia los diferentes puntos de destino. Para esta autora:

Hay que aceptar y trabajar con la certeza de que la fiesta se ha desligado de sus sentidos religiosos... para ligarse cada vez más a los nuevos sentidos que le confieren, en redefinición incesante, las comunidades y sus diásporas. (Arias, 2011: 180).

⁸¹ Odgers (2009), “Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión” en Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz (coord.). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*.

⁸² Arias (2011), “La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias.”

En ese mismo sentido, el concepto de “equipaje cultural” de Boruchoff (2009)⁸³ es útil en términos analíticos puesto que ayuda a explicar que el migrante cuando emprende su desplazamiento generalmente lleva consigo parte de su cultura material e interiorizada en forma de objetos, creencias, saberes, conocimientos, memorias, nostalgias, emociones y prácticas rituales que le permiten mantenerse apegado simbólicamente a un terruño; como ejemplo está la multiplicación de imágenes de santos patronos en torno a las cuales se organizan diferentes prácticas religiosas transnacionales (Hirai, 2008; 2009).⁸⁴

Rivera (2006)⁸⁵ señala que algunas fiestas religiosas y prácticas tradicionales no sólo han emigrado junto con sus actores hacia los nuevos escenarios en los que éstos se insertan, sino que éstas generan nuevas formas de socialización y posibilitan un sentido de pertenencia e identificación para con sus poblaciones de origen. Cruz-Manjarrez (2013)⁸⁶ apunta que la danza ritual, dentro del contexto migratorio, adquiere un valor importante en el proceso de representación de la identidad territorial. Por tal razón, argumento que las identidades no son determinadas por la ocupación y presencia física en un territorio específico, sino que éstas son capaces de desplazarse hacia otros escenarios a través del bagaje cultural acumulado en el lugar de origen y los flujos

⁸³ Boruchoff (2009), “Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago” en Gail Mummert (edit.). *Fronteras fragmentadas*.

⁸⁴ Hirai (2008), “La Virgen de la Asunción viaja a California: migrantes mexicanos y construcción de circuitos simbólicos y emocionales transnacionales”; y (2009). *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*.

⁸⁵ Rivera (2006), “Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la frontera.”

⁸⁶ Cruz-Manjarrez (2013), *Zapotecs on the move. Cultural, Social and Political Processes in Transnational Perspective*.

migratorios (Argyriadis y De la Torre, 2008); es decir, se trata de identidades en movimiento (Nateras, 2014). Un ejemplo concreto, en cuanto a nuestro objeto de estudio, lo constituye la realización de la fiesta al Señor del Perdón, el surgimiento de nuevas danzas de “sonajeros” y las réplicas del Señor del Perdón en Guadalajara, Tijuana y California, Estados Unidos.

Las fiestas, advierte Rivera (2006), no siempre propician relaciones afectivas y solidarias entre sus participantes; en ocasiones también generan rupturas, tensiones y conflictos entre los migrantes que se rehúsan a participar o asumir cargos para la realización de las mismas. Esta autora menciona:

El análisis de las prácticas translocales de religiosidad en las mismas comunidades de migrantes nos permite visualizar cómo la globalización adquiere dimensiones locales o cómo lo local es también global. (Rivera, 2006: 37).

Massey *et al* (1990),⁸⁷ Espinosa (1998),⁸⁸ Velasco (1998),⁸⁹ Morán (1997, 2009)⁹⁰ y Bobes (2011)⁹¹ sostienen la conformación de “comunidades transnacionales” o de “comunidad extendida” (Kemper, 2010)⁹² a partir de las redes socioculturales que se establecen entre los migrantes con sus poblaciones de origen, y los compromisos simultáneos que se asumen en ambos lados de la

⁸⁷ Massey *et al* (1990), *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*.

⁸⁸ Espinosa (1998), *El Dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*.

⁸⁹ Velasco (1998), “Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos”.

⁹⁰ Morán (1997), “Cosmopolitismo, migración y comunidades transterritoriales: cultura global y culturas locales”; y Morán (2009), “Devociones populares y comunidades transnacionales” en Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz (coord.). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*.

⁹¹ Bobes (2011), *Los tecuanes danzan en la nieve. Contactos transnacionales entre Axochiapan y Minnesota*.

⁹² Kemper (2010), *Tzintzuntzan, Michoacán. Cuatro décadas de investigaciones antropológicas*.

frontera, ya sea a través de las remesas que envían para el sostenimiento de la fiesta patronal en sus poblaciones rurales, la realización de la fiesta al santo patrono en Estados Unidos, o mediante las estrategias de retorno temporal. En ese sentido, Hirai (2009) argumenta que “las visitas de regreso” de los migrantes durante el tiempo festivo no sólo forma parte de la dinámica transnacional y la nostalgia; sino que también significa una manera de refrendar la identidad por el terruño.

Juárez⁹³ sostiene que los factores socioculturales, lingüísticos y económicos a los que se enfrenta el migrante mexicano católico en las sociedades receptoras, de cierta forma condicionan su asistencia y participación dentro de las actividades propias de la iglesia católica; sin embargo, señala que los migrantes también son capaces de generar cambios o “modificar” (Juárez, 2012: 13) ciertas estructuras, incorporando nuevas prácticas que a ellos les parecen importantes sobre su cultura de origen, especialmente sobre la manera de cómo vivir la religión. Juárez (2012: 9,12) menciona que las iglesias católicas en las sociedades receptoras también se están adaptando a las necesidades tras la llegada de los migrantes, sobre todo en cuanto a la modificación del “espacio físico, social y religioso” y en la manera de dirigir las celebraciones eucarísticas a través de misas bilingües (español/inglés). Estos aspectos encontrados por Juárez (2012) entre los migrantes católicos mexicanos en Immokalee, Estados Unidos y en Leamington, Canadá también sirven como antecedente a los hallazgos de la presente investigación realizada entre los migrantes tuxpanenses en California.

⁹³ Juárez (2012), “Ser migrante temporal, mexicano católico en Estados Unidos y Canadá”.

Los planteamientos de estos autores acerca del fenómeno religioso dentro de los contextos migratorios proporcionan argumentos para analizar los cambios de la fiesta al Señor del Perdón desde una mirada transnacional (Levitt, 2011); y para argumentar la conformación de una población con prácticas y redes translocales y transnacionales entre Tuxpan-Guadalajara-Tijuana-California.

La selección de los autores que conforman el marco teórico se justifica en el planteamiento inicial y el objetivo general de la investigación. No sólo me centré en la dimensión histórica de la tradición y sus continuidades-cambios a través de la oralidad y los rituales; también presté atención a la “reterritorialización” de la fiesta a partir de los migrantes, y a los nuevos significados que ellos le atribuyen como modeladora de la identidad tuxpanense.

Metodología

En el planteamiento inicial señalé que esta tesis es de naturaleza cualitativa.⁹⁴ En la investigación no sólo fue necesario recurrir a los archivos y los documentos, ya que si bien aportan valiosa información sobre nuestro objeto de estudio, no es posible por medio de ellos dar cuenta del cambio; por ello recurrí a las fuentes contemporáneas: la oralidad y los rituales.

Tomé como fuente primaria los testimonios orales ya que proveen información sobre los nuevos prodigios que se le atribuyen al Señor del Perdón y lo que la población recuerda de cómo se hacía antes la fiesta. La observación

⁹⁴ Vasilachis (2006: 24-26) señala que “la investigación cualitativa es pragmática, interpretativa y está asentada en la experiencia de las personas; además de que supone la inmersión en la vida cotidiana, privilegiar las palabras de las personas, sus creencias, anhelos, valores, deseos o frustraciones, así como la valoración y el intento para descubrir la perspectiva de los participantes sobre sus propios mundos”.

etnográfica de los rituales fue importante, primero, porque me ayudó a identificar las formas de organización y el sentido de “communitas” que se genera en algunos momentos de la fiesta, las relaciones que se establecen entre los participantes y las prácticas que se han suspendido, seleccionado e incorporado al paso del tiempo y, segundo, porque me permitió hacer un análisis de la “reterritorialización” de la fiesta.

Sobre el procedimiento de la investigación

La técnica de la entrevista y la etnografía multisituada fueron los principales recursos metodológicos. A partir de la entrevista fue posible reconstruir parte de la tradición oral y la memoria colectiva.⁹⁵

Las entrevistas fueron audiograbadas con autorización de los informantes, pero también se obtuvo información de las conversaciones *–in situ–* en el momento de la fiesta. Algunas se realizaron de manera abierta y otras con base en un cuestionario previamente elaborado. Durante la realización de las entrevistas con los informantes, también les pregunté si conservaban oraciones, rogativas o plegarias al Señor del Perdón con la finalidad de describir los medios por los cuales se reproduce esta tradición: la dimensión escrita, oral y ritual. Algunos informantes también me proporcionaron fotografías que ilustran cómo se hacía la fiesta entre principios y mediados del siglo pasado.

⁹⁵ Durante la transcripción y análisis de las entrevistas se identificaron varios ejes temáticos: el mito asociado al Señor del Perdón como “protector ante los temblores”, los nuevos prodigios que se le atribuyen (padre, amigo, compañero, resolutor, sanador, etc.) y la organización de la fiesta. Esta información fue sistematizada en Excel Mac 2011. Como señala Vansina (1966: 94), el testimonio posee una gran “significación social”.

Durante la investigación realicé una etnografía multisituada en la población de Tuxpan y entre los migrantes tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California, Estados Unidos. El método etnográfico fue imprescindible. La observación participante, la descripción densa, la entrevista a profundidad y el registro audiovisual⁹⁶ por medio de la cámara fotográfica y de video me permitieron hacer una reconstrucción de la fiesta a través de los diferentes rituales que la conforman.

El material fotográfico-audiovisual constituye un *corpus* que proporciona información sobre los espacios en los que se realizan los rituales, los participantes, las relaciones sociales y la recurrencia con que éstos se reproducen. Se posee información desde el “novenario” al Señor del Perdón, la elección del mayordomo, “las veladas”, las peregrinaciones de los “hijos ausentes”, “la misa de función”, el cambio de su cendal, “las mañanitas”, el descenso y procesión por el pueblo, las restauraciones a las que se ha sometido; y sobre otros rituales del ciclo festivo que también se relacionan con el Señor del Perdón: la Cuaresma, la Semana Santa, la conmemoración del “temblor del 15 de abril de 1941”, las peregrinaciones de cada 25 de mes en memoria del temblor de 1806, “la misa de petición y de acción de gracias por el buen temporal”, “los enrosos”, etc.

En Guadalajara, Tijuana y California también grabé algunos rituales como “el baño del Señor del Perdón”, “los cambios” y visitas a los hogares, “los enrosos”, “las veladas”, “las mañanitas”, “la misa de función”, la elección del mayordomo, y la participación de sus respectivas danzas de sonajeros.

⁹⁶ La imagen fotográfica-audiovisual, al igual que los documentos escritos y los testimonios orales, es una fuente de información sobre el pasado, el cambio y la vida cotidiana-contemporánea de las sociedades y su cultura (Burke, 2001). En términos metodológicos, el uso de la imagen permitió la descripción y posterior análisis de los rituales asociados al Señor del Perdón que se han “reterritorializado”.

Los apuntes en el diario de campo sobre los rituales, los participantes, las relaciones, los espacios, y sobre mis reflexiones personales también fueron útiles en el quehacer etnográfico. A partir de Piasere (2010)⁹⁷ sostengo que el método etnográfico va más allá de los múltiples escenarios en los que se inserta el investigador con el fin de obtener información; la etnografía consiste en un hecho experiencial donde se requiere de sensibilidad y se establecen relaciones sociales con los participantes. Por otro lado, Hammersley y Atkinson (1994) definen a la etnografía como:

La etnografía (o su término cognado, “observación participante”) simplemente es un método de investigación social, aunque sea de un tipo poco común puesto que trabaja con una amplia gama de fuentes de información. El etnógrafo o la etnógrafa, participa, abiertamente o de manera encubierta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar. (Hammersley y Atkinson, 1994: 15).

La selección de los informantes

Para la selección de los informantes apelé a mi experiencia como originario de la población y a la “técnica de la bola de nieve”.⁹⁸

En un primer momento me acerqué a los informantes clave en el contexto de la fiesta: “las familias rituales”, “las autoridades tradicionales”, “los encargados de cuadrillas de danzantes”, “los viejos del pueblo” y “los depositarios de la tradición”, es decir aquéllas que durante generaciones han desempeñado cargos dentro del ciclo festivo de la localidad y particularmente dentro de la fiesta al Señor

⁹⁷ Piasere (2010), “*L’ethnographe imparfait. Expérience et cognition en anthropologie*”.

⁹⁸ Ésta consiste, según Álvarez Gayou (2003: 134), en preguntar a los entrevistados sobre su conocimiento de informantes clave.

del Perdón, y aquellos personajes que se han ganado una distinción social dentro de la población debido a su participación activa y conocimiento sobre las tradiciones. Presté atención a su memoria y experiencia.

Posteriormente contacté a los migrantes católicos tuxpanenses que han “reterritorializado” la fiesta y los que regresan al pueblo para participar en las peregrinaciones. Además entrevisté a las autoridades eclesiásticas con la intención de registrar “el discurso oficial” y su perspectiva sobre las tradiciones llamadas “populares”.

En esta investigación, el nivel de escolaridad y el género⁹⁹ no fueron criterios trascendentales para la selección de los informantes. Durante el trabajo de campo entrevisté a participantes con diferentes niveles de escolaridad: primaria, secundaria, preparatoria y nivel superior. Además entrevisté indistintamente a mujeres y varones que van desde los 24 hasta los 96 años de edad.

El planteamiento de Shils (1981: 15) para medir las tradiciones a partir de generaciones me ayudó a entender el fenómeno en términos teóricos pero también al momento de elegir a los informantes. En el trabajo de campo en Tuxpan identifiqué a varias familias que durante al menos tres generaciones han estado vinculadas al Señor del Perdón, como aquéllas que han heredado la tradición de las “veladas” durante la Cuaresma o cuando se baja al Señor del Perdón de su altar previo a la procesión. Mientras que fuera del pueblo identifiqué

⁹⁹ Sin embargo encontré la tendencia de que los varones son quienes ocupan la mayoría de los cargos rituales, como “la Guardia de honor”; no por ello, las mujeres desempeñan un papel menos importante en la continuidad de esta tradición, por ejemplo en la elaboración de la gastronomía tradicional y en el momento de ayudar a vestir a las mujeres con la indumentaria de la sabanilla.

a diferentes familias tuxpanenses que durante generaciones han emigrado y se han establecido en Guadalajara, Tijuana y Estados Unidos.¹⁰⁰

En esta tesis sólo se escribieron las letras iniciales de los nombres y apellidos de cada uno de los informantes con el fin de proteger su identidad personal y familiar. Considero que ante las circunstancias actuales y las políticas migratorias que tienden a volver vulnerables a los migrantes, la academia no sólo tiene la responsabilidad de explicar los fenómenos migratorios y las condiciones en que viven estos grupos sociales, sino también desempeñar una actitud ética y de respeto a la vida privada de los individuos.

La experiencia del trabajo de campo. Una dimensión retrospectiva

Es importante mencionar que esta investigación, aún en el rigor metodológico y científico, procuró respetar las creencias dentro de la religión católica, pues parto del supuesto de que cualquier creencia, práctica o devoción debe ser respetada.

En esta investigación privilegié la subjetividad de los participantes de la fiesta: es decir qué piensan, recuerdan de ella, cómo participan y qué opinión les merece el Señor del Perdón y la continuidad de su tradición.

Quien escribe es originario de Tuxpan; radiqué la mayor parte de mi vida en esta población. Durante el transcurso de mi formación profesional e investigación me cuestioné qué papel desempeña la fiesta del Señor del Perdón en el proceso de re-definición de las identidades, y cómo es que se involucran “los hijos ausentes”, en especial aquéllos que no tienen la oportunidad de regresar periódicamente y por estadías prolongadas a su lugar de origen, como es el caso

¹⁰⁰ Ver Anexo 1. *Relación de los informantes clave.*

de los migrantes tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California, Estados Unidos.

La etnografía multisituada y el análisis de los datos me permitieron confirmar que las tradiciones, la devoción popular y las fiestas religiosas –lo que la gente cree, vive, piensa, dice, transmite, enseña y hace respecto a los santos– desempeñan un papel central dentro de un amplio sector de la sociedad tuxpanense contemporánea, especialmente porque se han asumido como referentes identitarios aún en contextos migratorios.

Durante las estancias de campo, la inmersión dentro del fenómeno religioso no fue complicado. El reto fue mantener una distancia emocional necesaria con el fenómeno de estudio, cuidando de no hacer interpretaciones *a priori* y para moderar las sobreimplicaciones como observador y originario del pueblo. La descripción de lo que viví y de lo que la gente me transmitió aunado a la metodología fueron cruciales para la interpretación del fenómeno. En un primer momento me presenté con algunas familias e informantes, les comenté sobre el estudio que estaba realizando, mis propósitos, mi gusto de aprender de ellos y poder obtener conocimiento de lo que ellos saben acerca de la fiesta, qué hacen y cómo se organizan. En esta etapa traté de establecer una empatía, abriéndome por medio del diálogo para obtener parte de su confianza; en varias ocasiones participé con ellos en la realización de actividades relacionadas a la fiesta.

La mayoría de las familias e informantes mostraron ante mí una actitud desinteresada, el recibimiento que me dieron en sus hogares y las conversaciones fueron alentadoras y satisfactorias; al respecto hay bastantes anécdotas. Muchos de ellos me ofrecieron su amistad que aún conservo.

Realizar esta investigación sobre el cambio de la fiesta no se reduce a la entrevista o al análisis de escritorio; implicó no sólo registrar los rituales y describir qué hacían los participantes, cómo se comportaban en relación al Señor del Perdón, y con qué frecuencia hacen ciertos rituales. Esta investigación también conllevó un proceso de socialización con los informantes, un ejercicio de ética y de retrospección personal. El bagaje cultural como originario de Tuxpan y la experiencia de campo posibilitaron la elaboración del documento etnográfico, pero también me ayudaron a reflexionar más allá de lo observado, a hacer explícita la información acumulada durante años, y a traducir esas vivencias a un lenguaje teórico y metodológico, pero a la vez claro y sencillo. Ambas experiencias me permitieron crear nuevas relaciones solidarias y de amistad con los participantes y a reforzar las que ya tenía; por ejemplo me abrió la posibilidad de visitar a los migrantes tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California, y documentar la fiesta en esos lugares.

Esta investigación me permitió dimensionar la fiesta más allá de la visión localista y esencialista que se suele proponer sobre la tradición como un proceso de transmisión y recepción. La tradición conlleva cambio, dinamismo y adaptación a las circunstancias históricas y espaciales. La fiesta no sólo implica “solidaridad” entre los participantes; también es el escenario donde ocurren tensiones matizadas entre dos discursos: uno de las autoridades tradicionales que tratan de conservar sus prácticas, y otro que enuncian las instituciones eclesiásticas para legitimarlas.

Desarrollo de la tesis

La tesis titulada “*Conservando nuestras raíces*”. *Entre continuidad y cambio de la tradición. La fiesta patronal al Señor del Perdón de Tuxpan, Jalisco* está conformada por cinco capítulos, además de la Introducción, las limitaciones y aportes de la investigación, las Conclusiones generales, la Bibliografía y los Anexos.

En la Introducción tracé el objetivo y pregunta general de la investigación, el cual buscó explicar los cambios de la fiesta no sólo en una dimensión histórica, sino también espacial; justifiqué la importancia de esta tesis; realicé la construcción del objeto de estudio, es decir planteé la relación entre el fenómeno religioso –la fiesta patronal– con la tradición y la migración; elaboré un planteamiento sobre el cambio de la tradición; además hice una revisión de los principales estudios y aportaciones sobre el tema en cuestión y de los conceptos que fueron claves para el análisis. Finalmente expliqué la metodología de corte cualitativo que se siguió para el desarrollo de la investigación.

En el Capítulo I *Una mirada al “pueblo de la fiesta eterna”* realicé una contextualización geográfica e histórica de la población de estudio, así como de los diferentes procesos históricos y culturales –la dimensión lingüística, la vestimenta, la especialización del trabajo y las identidades fomentadas por los franciscanos– que se gestaron desde la época prehispánica y perduraron durante la Colonia, y que a su vez coadyuvaron a la caracterización de Tuxpan respecto de otros poblados de la región. La importancia de entender estos procesos históricos de largo aliento es porque derivaron en la conformación de elementos étnicos que los tuxpanenses, a lo largo de generaciones, han heredado,

seleccionado y asumido como propios y distintivos para representar su identidad tuxpanense en el contexto contemporáneo de la fiesta patronal. Describí cómo se originó y estableció la tradición festiva al Señor del Perdón a través de un juramento escrito y la invención de un prodigio promovido por las autoridades civiles y eclesiásticas de principios del siglo XIX. Finalmente desarrollé una etnografía de la fiesta del Señor del Perdón.

En el Capítulo II *La etnografía dentro del ciclo festivo-religioso* hice una reconstrucción del sistema festivo, pues parto de la idea de que la fiesta al Señor del Perdón no se puede entender como un fenómeno aislado, sino en relación con el resto de las tradiciones, fiestas religiosas y danzas de la localidad, de las cuales ésta ha abrevado –particularmente del sistema de las mayordomías, la vestimenta tradicional, la gastronomía tradicional, la danza de sonajeros y la música de “los piteros”– para convertirse en un modelador de la identidad territorial. Desde este capítulo en adelante entiendo esta fiesta como un escenario donde participan varios actores y convergen diferentes tradiciones que la sustentan.

En el Capítulo III *Tuxpan, una población con prácticas y redes translocales y transnacionales* intenté hacer, con base en una etnografía multisituada, un trabajo de georeferenciación de la migración tuxpanense. Identifiqué tres regiones en el panorama de la migración interna: el occidente, el centro y el norte del país; y Estados Unidos en el contexto transnacional. Sin embargo, las ciudades de Guadalajara, Tijuana y el estado de California constituyen los principales puntos de destino donde se han establecido los migrantes tuxpanenses a lo largo de generaciones. Menciono los diferentes periodos de estancia-permanencia en las sociedades receptoras, pero principalmente coloqué la mirada etnográfica en las

formas de organización que se crean entre los migrantes en los lugares de destino y aquéllas que se prolongan respecto a su lugar de origen. Estas redes que los tuxpanenses han creado a lo largo de generaciones se basan principalmente en algunos referentes de identificación como: el parentesco, el compadrazgo, el paisanaje, las tradiciones del lugar de origen, y la religión; y además han derivado en la conformación de una población con prácticas translocales y transnacionales.

En el Capítulo IV *La fiesta como “equipaje cultural” más allá de lo local* analicé los diferentes procesos de “reterritorialización” de la fiesta y cómo los migrantes tuxpanenses han viajado con buena parte de su equipaje cultural – cultura material y cultura interiorizada– hacia Guadalajara, Tijuana y California. Considero que la apropiación de la fiesta por los migrantes en estos lugares no sólo obedece a motivos religiosos para extender la devoción al Señor del Perdón más allá de las fronteras locales; sino también al intento de continuar y representar una identidad tuxpanense, ante escenarios de diversidad cultural, a través de ciertas tradiciones, rituales y elementos étnicos. Este fenómeno de deslocalización de la cultura de su espacio original –o como dijeran Argyriadis y De la Torre (2008: 12) “de circulación transterritorial de adeptos, rituales, símbolos y creencias”–, asimilación a nuevos escenarios y representación de la identidad territorial está mediado por un proceso de selección de algunas tradiciones de largo aliento, donde los migrantes tuxpanenses apelan a su memoria histórica para incorporarlas a esta festividad. Justo aquí es donde subyace la idea de trayectorias identitarias o identidades en movimiento (Nateras, 2014).

Dentro del Capítulo V *El cambio de una tradición, la fiesta patronal* hice un análisis de los principales cambios-continuidades que se han generado en la fiesta

al Señor del Perdón en una dimensión histórica en Tuxpan –desde su establecimiento en 1806 y renovación en 1941 por medio del juramento escrito, su reproducción a través de la oralidad, hasta las diferentes prácticas rituales que se han suspendido e incorporado– pero también en una dimensión espacial – particularmente a través de los procesos de reterritorialización de la fiesta– provocada por la migración. En este capítulo sostengo que el cambio de la tradición no sólo se refleja de manera superficial en cuanto a la pérdida o sustitución de contenidos y prácticas; sino de manera más profunda y en relación a fenómenos más amplios como la migración y los procesos identitarios. Por último señalo cómo esta fiesta patronal se ha convertido para un amplio sector de pobladores y migrantes en un modelador de la identidad tuxpanense y católica que marca diferenciaciones respecto a otros grupos étnicos, religiosos y culturales en el contexto local y en los contextos migratorios.

Capítulo I

Una mirada al “pueblo de la fiesta eterna”

Este capítulo ofrece una contextualización geográfica e histórica de la población de estudio. Esta descripción fue necesaria porque permitió entender las condiciones históricas, culturales y religiosas que se gestaron desde la Colonia, y que a su vez comenzaron a establecer las diferencias étnicas entre Tuxpan y los poblados de la región, mismas que se expresan a través de la fiesta patronal. Además desde una mirada histórica describo cómo se originó la fiesta al Señor del Perdón y qué mecanismo contribuyó para su establecimiento; y ofrezco una etnografía de la fiesta patronal y sus rituales.

Contextualización social y geográfica

Tuxpan es conocido como “el pueblo de la fiesta eterna”¹ debido al amplio calendario de fiestas religiosas que existen en la localidad. Este calificativo, dice la tradición oral, le fue asignado por el Párroco Ruvalcaba cuando estuvo en Tuxpan de la década de 1920 a 1960. Tuxpan fue elevado a la categoría de ciudad el 28 de agosto de 1969.

¹ Un letrero con esta frase y la imagen de un sonajero a la entrada del pueblo comunican a los visitantes y pobladores cuáles son los elementos que se asumen como identitarios de la población de Tuxpan. Además, el escudo de armas de la ciudad está conformado por varios elementos representativos: una mujer vestida de sabanilla; la Parroquia de San Juan Bautista, la Cruz Atrial y de fondo el Cerro Cihuapilli; las actividades comerciales como la agricultura, la ganadería y la industria, la producción y cultivo de algodón; la figura de un sonajero y un patol de cocos; y tres conejos sobre el escudo de armas, y en la parte inferior la frase: “Tuxpan, Jalisco, el pueblo de la fiesta eterna”. Dicho escudo de armas fue elaborado por el cronista del pueblo, Miguel Vázquez Ortiz, en el año de 1986.

Tuxpan contaba en 2010 (INEGI) con 34, 182 habitantes en una extensión territorial de 550.23 km²;² sin embargo el censo no consideró el alto índice de población migrante.³ Actualmente la cabecera municipal posee todos los servicios urbanos y comunicación vía terrestre.⁴

El municipio se encuentra al sur de Jalisco, en la región suroccidente:⁵ una región donde predominan algunos aspectos históricos, naturales y de medio ambiente, económicos, religiosos y migratorios, como la presencia evangelizadora de los franciscanos durante la Colonia, un catolicismo que se manifiesta en las diferentes devociones y fiestas patronales de la región; y la tradición de emigrar al norte. De acuerdo con Lameiras (1990: 81-82), en Tuxpan ha prevalecido una cultura indígena que la distingue de otras poblaciones predominantemente mestizas como Tamazula, Zapotiltic y Zapotlán.

Tuxpan colinda al norte con Zapotlán El Grande y Zapotiltic; al sur con Pihuamo y el estado de Colima; al este con Zapotiltic, Tecalitlán y Pihuamo; y al oeste con Zapotitlán de Vadillo, Tonila y Colima. Lameiras señala:

Se suceden de noreste a suroeste los valles intercomunicados de Tamazula, Tuxpan-Zapotiltic, Tecalitlán y Pihuamo. En ellos impera la agricultura temporalera, pero han ganado espacios gradualmente las tierras irrigadas artificialmente para la plantación de caña, algodón y arroz, haciendo trepar a las laderas de los cerros las siembras de maíz y de frijol. (Lameiras, 1990: 19).

² Censo de población 2010 [En red]. Disponible en:
<http://cuentame.inegi.gob.mx/monografias/informacion/jal/poblacion/>
<http://www.tuxpan-jal.gob.mx/web/mituxpan.html>

³ Este aspecto será tratado en el capítulo III.

⁴ Pavimentación en la mayoría de las colonias, electricidad, agua potable, drenaje, clínica-hospital pública, instituciones educativas de nivel básico y medio-superior, sucursales bancarias, telecomunicaciones, y tren de carga que va al estado de Colima y Guadalajara. Las principales carreteras con las que cuenta se dirigen hacia la capital del estado, al Puerto de Manzanillo, Colima y a Jiquilpan, Michoacán.

⁵ Lameiras (1990; 1991); Barragán (1991); Schöndube (1994).

LOCALIZACIÓN DEL MUNICIPIO DE TUXPAN, JALISCO



Mapa 1

Fuente: INEGI / Diseño: José Isabel Campos Ceballos

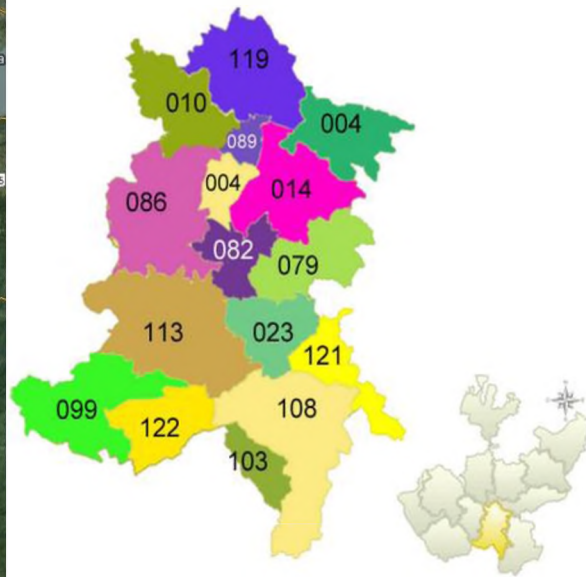
En términos administrativos Tuxpan pertenece a la región número 6 de acuerdo al plan de Desarrollo Estatal, conformada por los municipios de Amacueca (04), Atemajac (10), Atoyac (14), Gómez Farías (79), San Gabriel (113), Sayula (82), Tapalpa (86), Techaluta (89), Tolimán (99), Tonila (103), Tuxpan (108), Zacoalco (119), Zapotiltic (121), Zapotitlán (122) y Zapotlán El Grande (23).⁶

⁶ [En red]. Disponible en: <http://capturportal.jalisco.gob.mx>

TUXPAN Y SUS VECINOS DE LA REGIÓN



REGIÓN GEOGRÁFICA No. 6 SUR DE JALISCO



Mapa 2

Fuente: Gobierno del estado de Jalisco y Google Maps / Diseño: José Isabel Campos Ceballos

Tuxpan está enclavado en una región altamente sísmica, se ubica a unos 53 kilómetros del “volcán de fuego de Colima”. Este coloso forma parte del paisaje natural del sur de Jalisco y del estado de Colima, y es un importante detonador de emociones y creencias, especialmente cuando se le asocia a los movimientos sísmicos y algunos pobladores interpretan este fenómeno como una manifestación divina.⁷ Tuxpan se ubica a las faldas del cerro del “Cihuapilli” a su lado poniente, está rodeado al norte por el cerro Taxinachta o “las Tinajas”, al sur por el cerro de “Corpus” y “Milpillas”, y al oriente el cerro de “San Miguel”. El principal río que

⁷ Algunos sectores de la población tuxpanense involucran a las imágenes religiosas – santos, vírgenes y cristos– en aspectos de la naturaleza y su vida cotidiana, tal como si intervinieran dentro de ellas.

cruza la población es el Río Tuxpan –“Río Tizatirla”– el cual se ubica en el lado norte, casi en los límites con el cerro de “San Miguel”.

El municipio de Tuxpan figura como cabecera administrativa de 32 delegaciones⁸ (Ortiz, 2009: 12), en las cuales predomina la actividad agrícola, la producción de mezcal, la cría de animales, y en menor medida la ganadería.

La mayoría de estas delegaciones no sólo depende económica y comercialmente de Tuxpan; también guardan una relación con la cabecera municipal desde el punto de vista eclesiástico y festivo-religioso; por ejemplo la influencia que tiene la Parroquia de San Juan Bautista de Tuxpan sobre el resto de las poblaciones y rancherías a través de sus planes de catequesis y pastoral, o bien las imágenes de San Juan Espanatica cuyo patrón es el Señor San José, la réplica de la Virgen del Platanar, y la Virgen de la Asunción de El Agosto que suelen peregrinar hasta el templo del Señor del Perdón en compañía de sus respectivas mayordomías en un día específico de la fiesta. En torno al ciclo festivo se extienden relaciones de parentesco y reciprocidad entre los diferentes santos, donde el Señor del Perdón funciona como patrón y eje central de la devoción. Es común que en el contexto de la fiesta patronal no sólo regresen los migrantes, sino que también bajen los pobladores de las diferentes rancherías y delegaciones para participar en ella.

⁸ La Higuera, Atenquique, San Juan Espanatica, El Platanar, Veintiuno de Noviembre, El Agosto, El Poblado Nuevo, Buen País, Padilla, Los Mazos, Los Laureles, Las Canoas, Rancho Niño, El Ejido Atenquique, Miseria y Ánimas, San Miguel, Montelongo, El Paraíso, Ejido Poblado Juan Barragán, Ejido San Mamés, Santa Juana, Paso de San Juan, Pialla, El Taracón, San Martín, Platanarillo, Valle Florido, El Capulín, El Saucillo, El Calabozo, El Carrizalillo y Santa María.

Las actividades económicas y productivas

Tuxpan históricamente ha constituido un importante punto de paso para el intercambio de materias primas y la actividad comercial dentro de la región.⁹ Como señala Vallejo (1991), el sistema de arriería fue el principal medio de transporte de uso común para la comercialización de productos entre el sur de Jalisco, Colima y el centro del país. Esta autora menciona:

Para la villa de Colima el centro de intercambio comercial más cercano se encontraba en Zapotlán El Grande. Obtuvieron provecho de esto: Tuxpan, Sayula, Tecalitlán, Autlán, Tuxcacuesco y, traspasando a Guadalajara, Tepic, Querétaro y México... Los productos comerciables en ambas direcciones obviamente respondían a las necesidades inmediatas. Colima aportaba azúcar, algodón, sal y salitre para la fabricación de pólvora, frutas tropicales y vino de coco. Otros pueblos de Jalisco aportaban maíz, frijol, aguardiente y mezcal. (Vallejo, 1991: 32-33)

La población de Tuxpan, como muchas otras sociedades de origen rural e indígena, ha estado ligada a la agricultura;¹⁰ sin embargo, de acuerdo con Lameiras (Ibíd. 1982: 34; 1990: 37), los tuxpanenses también se han caracterizado desde tiempos prehispánicos por la extracción de metales, la fabricación de cerámica, la producción de aguardiente a partir del maguey, y el intercambio comercial de éstos. Lameiras (1990: 43-44) señala que Tuxpan, junto con Colima, “era el único pueblo cultivador de algodón” en la región, y a partir del cual fabricaban, comerciaban y tributaban prendas de vestir –especialmente a la región purépecha– como mantas de algodón, nahuas, lienzos y paños. Dicha tradición

⁹ “*Por el camino real de Colima*”, Gaspar – Martínez (2001: 75).

¹⁰ Respecto a los principales cultivos, Macías-Rodríguez (1910: 207) registran que además de las plantaciones de maíz, destacaba la producción de frijol, la caña de azúcar, el camote, el chile, la calabaza y el maguey para la fabricación de aguardiente o también conocido como “vino mezcal Tuxpan”.

aún se conserva entre algunas mujeres de Tuxpan y sus delegaciones;¹¹ sin embargo el uso de la indumentaria tradicional dentro del contexto festivo, como se verá más adelante, constituye un elemento simbólico que los pobladores han asumido como propio y a través del cual representan su identidad tuxpanense y como pueblo de “origen indígena”.

Hasta mediados del siglo XX, la agricultura y el comercio fueron las principales fuentes de subsistencia. La llegada del ferrocarril a principios de ese siglo y las disposiciones de los gobiernos locales y federales orientadas hacia un ideal de modernidad irrumpieron varias formas y hábitos en la vida tradicional tuxpanense (Lameiras, 1990: 165, 224); el ejemplo más palpable fue la prohibición y sustitución de la indumentaria tradicional entre los pobladores.

A partir de la segunda mitad del siglo XX comenzó a tomar fuerza el sector industrial, cuando se establecieron empresas de diferentes áreas productivas que contribuyeron a la generación de fuentes de trabajo y la urbanización de Tuxpan y la región.¹² Estas condiciones socioeconómicas permiten argumentar que Tuxpan es, actualmente, una localidad que oscila entre la tradición y la modernidad.

Aún con la dinámica propia del mercado neoliberal, y concretamente de la privatización que consiste en ceder parte de los recursos naturales a algunas empresas particulares y transnacionales, varios pobladores de Tuxpan se

¹¹ Se puede consultar el trabajo de Bautista (2015) donde documenta la tradición aún vigente en torno a la producción textil, como la obrajería y la fabricación de prendas derivadas de la lana y el algodón.

¹² Como los aserraderos, el Ingenio azucarero de Tamazula, las productoras de cal en Zapotiltic, la Papelera Industrial de Atenuquique, y más recientemente, las constructoras, las empresas dedicadas a la explotación de hierro, y los viveros de producción frutícola. Para conocer más de la distribución geográfica de sus localidades, datos físicos, estadísticas vitales, aspectos agropecuarios, infraestructura económica y sociedad, consúltese el *Análisis Geoeconómico Tuxpan* (1978).

encuentran ligados al trabajo artesanal y a algunos oficios tradicionales que constituyen el soporte para la reproducción de la cultura material de las fiestas – como la producción textil, la talabartería, la alfarería, la cerería, la pirotecnia y la talla de máscaras en madera– que han prevalecido durante generaciones; al trabajo de la tierra –principalmente a la producción del maíz, frijol, caña, jícama y el mezcal– y a la actividad ganadera, esta última no tan arraigada en comparación con la agricultura. Los campos cubiertos por la plantación de caña y maíz forman parte del entorno natural de la región (Barragán, 1991: 55); no obstante, como señalan Lameiras (Ibíd. 1990: 17) y De la Peña (1980: 38), la explotación de los bosques y tierras agrícolas contribuyó a la transformación y diversificación del paisaje.

En la actualidad el muestrario ocupacional de Tuxpan es relativamente amplio, está conformado por profesionistas, servidores públicos, agricultores, ejidatarios, ganaderos, comerciantes, artesanos y trabajadores informales; sin embargo la migración de los tuxpanenses hacia algunos puntos de la región, el norte del país y Estados Unidos, por razones económicas, laborales y profesionales, ha impactado demográficamente a la sociedad tuxpanense. La migración nacional y transnacional no sólo ha generado cambios en estos rubros, también en el desarrollo de la fiesta patronal, ya sea por el regreso de “los hijos ausentes”, las remesas que envían y se destinan para un uso social, o la extensión de la fiesta hacia nuevos lugares.

Contextualización histórica

La identidad tuxpanense no es un fenómeno de reciente creación, por el contrario, es un proceso histórico que se comenzó a gestar desde larga data. En un contexto diacrónico se pueden identificar varias actividades, aspectos históricos y elementos étnicos que han contribuido a imprimirle a Tuxpan un carácter distintivo con respecto de los pueblos de la región; sin embargo la fiesta patronal al Señor del Perdón –de reciente creación, desde siglo XIX– sólo ha sido el conducto donde convergen y se reavivan otras tradiciones de mayor longevidad, y el escenario donde éstas se representan.

Algunos aspectos históricos y tradiciones de largo aliento en Tuxpan se remontan a la época prehispánica y la Colonia: 1) la dimensión lingüística y el carácter prehispánico de la indumentaria y algunas danzas; 2) la especialización del trabajo que marcó diferenciaciones étnicas, y 3) las identidades alentadas por los franciscanos.

Los datos etnográficos en esta tesis demuestran que la mayoría de estos aspectos han sido asumidos, a lo largo de generaciones, por los tuxpanenses como referentes étnicos para representar su identidad territorial y revivir su pasado nahua-indígena, pues como señala Rodríguez (1992), las fiestas patronales son importantes en tanto que fomentan y modelan identidades al interior de los grupos y establecen diferenciaciones respecto a otros a través de un proceso de selección de ciertas tradiciones. A continuación describo estos aspectos históricos y cómo es que han venido trascendiendo al paso del tiempo hasta llegar al presente para desempeñar funciones identitarias.

La dimensión lingüística y prehispánica

Varios autores (Macías-Rodríguez, 1910; De la Cerda, 1956; Lameiras, 1990; Cano; 1999) se refieren a Tuxpan como una población de origen indígena debido a la presencia de grupos étnicos¹³ nahuas¹⁴ y purépechas; no obstante, Lameiras (1990: 23-26) reconoce que fueron varios los grupos étnicos que estuvieron en constante interacción comercial y bélica en esta población antes de la llegada de “los quixtianos”.

Dentro de la dimensión lingüística, el náhuatl fue la lengua que predominó en lo que hoy es la región sur de Jalisco y Colima; esto se debió a que los franciscanos la emplearon como lengua franca para la evangelización (Lameiras, 1982: 15, 39).¹⁵ El náhuatl no sólo guarda relación con un pasado prehispánico. Aunque es un rastro cultural que ha ido en extinción,¹⁶ es un remanente y un legado cultural (Birgitta, 1972) que aún se conserva a través del vocabulario que expresa parte de la cultura material tuxpanense y las prácticas culturales.¹⁷

¹³ Dentro de la antropología clásica la categoría de etnia se utilizó sistemáticamente como sinónimo de raza, por ejemplo los trabajos de Frederick Starr (véase Poole y Zamorano, 2012, *De frente al perfil. Retratos raciales de Frederick Starr*) que definía y clasificaba a los grupos partir de rasgos físicos y biológicos. En esta tesis se define a los grupos étnicos a partir de elementos históricos y rasgos culturales que comparten, como la lengua, la religión, la indumentaria.

¹⁴ El nombre de Tuxpan proviene del vocablo náhuatl *Tochpan* o *Tuspa* que significa “Tierra de conejos” situada arriba del río (Ortiz, 2009: 9).

¹⁵ Otras lenguas que se hablaron fueron el purépecha, el sayulteco, el tamazulteco, el otomí, el tiam, el pinome y el cochín, aunque en menor medida a causa del poder que el náhuatl ejerció sobre ellas (Lameiras, 1990: 23-24)

¹⁶ En Tuxpan y sus delegaciones quedan muy pocos hablantes nativos del náhuatl. Actualmente sólo hay dos escuelas bilingües en la localidad donde se enseña de manera formal: las primarias Kalmekak y Acolmiztli; sin embargo no hay instituciones de nivel medio o superior que fortalezcan la continuidad y conocimiento de esta lengua indígena.

¹⁷ Como nombres de lugares: *Tochpan*, *Cihuapilli*; prendas de vestir: *maixtahuatl*, *tachihual*, *xoloton*; prácticas rituales y danzas: *tzintlacualli*, *xayacatl*, *paixtle*; y algunos platillos de la gastronomía tradicional: *coaxala*, etc.

En cuanto a la dimensión prehispánica, destaco la vestimenta y las danzas. Respecto a la indumentaria tradicional, Isassy (1964) y Ortiz (2009) informan sobre la presencia histórica de este elemento étnico entre los indígenas de la antigua región purépecha y particularmente de Tuxpan. Estos autores señalan:

[Vasco de Quiroga] Redujo a todos los Yndios de la prouincia aque andibiesen uestidos decentemente, como los españoles, porque antes segun juran los testigos andaban casi desnudos Los mas de ellos, hizo tambien las Yndias que andaban indecentes en el traje se pusiesen naguas Largas hasta los pies Y Guipiles como las Mexicanas. Y porque estos Yndios en su gentilidad se casaban con diez Y doce mujeres auiendolos reducido aque rrecibiesen despues de el baptismo solo vna casandose con ella *in facie ecclesie* públicamente hizo que todas las casadas trujesen cubierta Las cabezas con sus cobijas de algodón. (Isassy, 1649: 84).

Ortiz (2009) menciona:

Después de la evangelización Cristiana, la mujer tuxpanense mudó su indumentaria por la que sin duda alguna tengo para mí que los franciscanos la trajeron de tierras tarascas y la noble mujer de Tuxpan la adoptó aplicándole distintivos locales y creo yo que está inspirada en la religión purépecha o tarasca, ya que para ellos el blanco y el negro lo relacionaban con *Curicaueri*, uno de sus dioses principales y lo representaban con el fuego y así, lo negro era el carbón que quedaba después de que se consumía la leña y en los fogones se quedaba también impregnado de tizne negro, y lo blanco es el humo que se desprende al quemarse la leña, ya que también para ellos el humo era el alimento de los dioses. (Ortiz, 2009: 167).

Por otro lado, De la Cerda (1956) Schöndube (1973) y Lameiras (1990) destacan a Tuxpan, sobre las poblaciones de Tamazula y Zapotlán, como un pueblo predominantemente agrícola y de raíces vinculadas al centro de México.

Lameiras (1990) argumenta:

Entre pueblos agricultores, como ya lo eran desde varios siglos los tuxpanecas, los elementos naturales como la lluvia, el viento, el fuego y el sol, eran sujetos de veneración, de propiciación para su acción benéfica o de conjuro para evitar los daños que pudiera causar... El tipo de deidades dadas a conocer por la investigación arqueológica y mencionadas por las diversas fuentes para el sur de Jalisco, corresponden indudablemente a las del panteón cultural

nahua que se conoció en el centro de México. Éste a su vez tuvo un origen teotihuacano y es posible que desde la época clásica temprana de ese desarrollo cultural, al menos los dioses Tláloc y Huehuateotl hayan llegado como culto a Jalisco y Colima por influencia de aquel centro. (Lameiras, 1990: 31, 39).

Lameiras (1990) Cano (1999) y Ortiz (2009) destacan la posible influencia prehispánica en varias prácticas y festividades del calendario católico tuxpanense, como en la fiesta a San Juan Bautista asociado al temporal de lluvias, el ritual y tradición de “los enrosos” que se realiza con el fin de agradecer a las santas cruces y a las diferentes imágenes religiosas por los beneficios obtenidos en el tiempo de cosechas (septiembre–noviembre); y la danza de los sonajeros que, de acuerdo a los estudios de Cano (1999: 11) y Ortiz (2003: 192), posee un origen fundamentalmente guerrero y agrícola.¹⁸ Como señala Weitlaner (1993):

El mestizaje cultural ocurrido en México no tuvo la misma intensidad en todas las zonas del país. Por ello, ciertas regiones ocupadas por población indígena conservaron usos, costumbres y tradiciones prehispánicas, transmitiéndolos de generación en generación (Weitlaner, 1993: 23).

Con base en Lameiras (1990) Cano (1999) y Roth (2010) considero que los santos propuestos desde el catolicismo tuxpanense y las prácticas que de éstos se derivan, como las danzas, no sólo corresponden a la lógica y conceptos propios de esta religión, como el perdón de los pecados e intercesión de los santos; sino que fundamentalmente obedecen a un proceso de hibridación entre “dos regímenes de significación” (Roth, 2010: 162). Así, en Tuxpan, como en muchas

¹⁸ De acuerdo a los testimonios de algunos encargados de cuadrilla, el repertorio de pasos de esta danza básicamente simula un encuentro guerrero. Además Cano (1999) y Ortiz (2003) señalan que el movimiento de las sonajas originalmente era para pedir la lluvia y el surco, sin embargo actualmente esta danza ha adquirido un carácter más devocional asociada a la festividad de Corpus, San Sebastián y el Señor del Perdón.

otras sociedades de origen prehispánico, han prevalecido algunos remanentes culturales que vinculan a las imágenes con el ciclo agrícola y el buen temporal; aunque cabe señalar que la mayoría de estas prácticas se han ido modificando y orientando hacia otros procesos culturales, por ejemplo la danza de sonajeros que originalmente estaba asociada a un significado agrícola se ha incorporado a la fiesta del Señor del Perdón, y además se ha asumido para representar una identidad tuxpanense en el contexto local y en escenarios migratorios.

En el contexto actual, algunas instituciones tradicionales como la Comunidad Indígena, “la Guardia de honor”, las mayordomías, y algunas familias que durante generaciones han estado vinculadas al ciclo agrícola, se pronuncian verbalmente sobre la importancia de preservar las tradiciones heredadas desde tiempos inmemorables, por ejemplo cuando alientan a la continuidad de las fiestas, a la participación de las diferentes danzas, y a usar la vestimenta indígena en ciertos momentos de la fiesta¹⁹ para evocar a sus antepasados y representar su identidad tuxpanense.

Al respecto, V.A.R. (finado), integrante de “la Guardia de honor”, señalaba: “... nosotros como integrantes de la Guardia tenemos que traer la verdura del volcán para el Señor [del Perdón], ir vestidos como vestían los indígenas de antes, pos’ ellos fueron quienes juraron la fiesta al patrón; así se vestían ellos”.²⁰ Otros participantes activos dentro del ciclo festivo tuxpanense, como la señora S.M. (cocinera tradicional) comentaba: “[la coxala] es la comida que se debe hacer y ofrecer para las fiestas del Señor del Perdón, San Sebastián y el Niño Dios, no

¹⁹ Como en el reparto de décimas de la fiesta al Señor del Perdón, en el descenso de la imagen, la procesión por el pueblo, y en las peregrinaciones de “los hijos ausentes”, etc.

²⁰ Entrevista con V.A.R. (22/05/12) en Tuxpan.

puede ser otra, claro a veces puede ser sopa y mole, picadillo de combate, ahora se ofrece carnitas y demás, pero ésta es la tradición, no podemos hacer otra comida”.²¹ Mientras que los testimonios de algunos danzantes permiten afirmar que la tradición de danzar no sólo adquiere un sentido devocional, sino también una connotación identitaria y de pertenencia a una familia, una tradición y un territorio; como el pitero M.M. de la cuadrilla de sonajeros “arribeña” quien señalaba:

Nuestra cuadrilla fue la primera en el pueblo, el abuelo de mi abuelo fue quien empezó a tocar, y así sucesivamente, ahora ya somos más de cuatro generaciones y las que vienen atrás... nos fuimos involucrando desde pequeños toda la familia, es una tradición que seguimos, primero como danzantes y ahora como piteros... actualmente tú ves que hay más cuadrillas de sonajeros, por lo que tú quieras, pero eso nos distingue como pueblo... Nosotros participamos en la fiesta que nos inviten pero principalmente en la de Corpus, el Señor del Perdón y San Sebastián”.²²

Estos testimonios reflejan la memoria de parte de algunos agentes de la tradición para conservar y continuar con las tradiciones locales al paso de las generaciones. Además, nos permiten argumentar que las identidades no sólo se expresan a través de la continuidad de ciertas prácticas y la puesta en escena de algunos elementos étnicos como la indumentaria, la gastronomía, la música y las danzas; sino que, sobre todo, se construyen a partir de un proceso de participación y socialización previa con el resto de los participantes que comparten estos referentes. La identidad es un proceso subjetivo que se fomenta y adquiere por medio de la enseñanza e interiorización de creencias, saberes y conocimientos que se transmiten en el seno de las familias y los grupos sociales.

²¹ Entrevista con S.M. (26/12/14) en Tuxpan.

²² Entrevista con M.M. (20/01/15) en Tuxpan.

Como señalé en el marco teórico, en la medida en que los tuxpanenses participan de manera activa y por generaciones dentro de ciertas tradiciones, éstos tienden a consolidar sus múltiples pertenencias identitarias (Blancarte, 2010: 110).

A pesar de la escasa continuidad de la lengua náhuatl, la Comunidad Indígena de Tuxpan ha sido la principal institución que ha tratado de fortalecer el orgullo e identidad indígena dentro de las fiestas locales a través de la representación de algunos símbolos étnicos, como el uso de la indumentaria “tradicional”. En otras palabras, la identidad territorial y particularmente indígena, entendidas en un sentido histórico, también se han construido como una especie de “resistencia” (Nateras, 2014; Eshelman 2015) por parte de algunos grupos sociales; no olvidemos que a principios del siglo XX el gobierno local y federal restringieron el uso de la sabanilla de lana negra entre las mujeres, y el calzón de manta y ceñidor entre los varones por considerarla fuera de la modernidad (Lameiras, 1990).²³

En ese sentido, la identidad tuxpanense que se expresa en la fiesta al Señor del Perdón a través de algunos símbolos étnicos –como la danza de los sonajeros y la indumentaria tradicional– ha abrevado de un pasado de mayor raigambre y longevidad. Como señala Hobsbawm en *La invención de la tradición* (2002), algunas sociedades afinan su identidad colectiva a través de una serie de elementos históricos, aunque algunos pueden corresponder a un pasado remoto y otros de reciente creación.

²³ Actualmente son pocas las mujeres, en su mayoría ancianas, que conservan el hábito de vestirse con sabanilla de lana negra y blanco *xoloton*. La memoria oral nos informa que la gran mayoría se ha vestido con esta indumentaria tradicional desde su infancia y como una tradición que heredaron de sus madres o abuelas. Debo a estas mujeres algunos términos en náhuatl.

La especialización del trabajo

La identidad, entendida en un contexto histórico, y las diferencias étnicas que se suscitaron entre Tuxpan, Tamazula y Zapotlán se remontan principalmente a la especialización del trabajo durante la Colonia y a un conjunto de actividades productivas (Macías-Rodríguez, 1910; Lameiras, 1990), pero también obedece a una serie de factores demográficos.

Durante la Colonia, al igual que en otros pueblos colonizados, Tuxpan sufrió una merma considerable en cuanto a su población nativa. Al respecto Lameiras (1990: 76) señala que en el año de 1520 y 1531 las primeras epidemias afectaron a las poblaciones del sur de Jalisco, especialmente a San Sebastián y San Andrés Ixtlán, contiguas a Tuxpan y Zapotlán. Además, “las muertes causadas por los sismos, terremotos, y otras catástrofes naturales... las epidemias (1520, 1531, 1545, 1575 y 1580), la explotación de los indios en las minas, la desnutrición, y la huida de muchos indios sojuzgados produjeron una baja constante de la población indígena en Tuxpan y su vecindad que no se detendría sino hasta el tercer cuarto del siglo XVII” (ibíd. 1990: 79-80). Lameiras documenta que para 1630, “Zapotlán y Tuxpan habían perdido alrededor del 70% de su población y Tamazula llegaba casi al 90% menos de los indígenas con que contaba en 1545” (ibíd. 190: 80).²⁴

Éste era parte del panorama de la población nativa en el sur de Jalisco hasta el siglo XVII; sin embargo como apunta Lameiras, este escenario demográfico se fue modificando con el transcurso de los siglos subsecuentes,

²⁴ No olvidemos que el principal propósito de las expediciones españolas era “la búsqueda de metales preciosos”, principalmente plata y oro en la región de Coalcomán, Colima, Tuxpan, Tamazula y Zapotlán, y “el control de la población indígena de la región” por medio de la doctrina católica (Lameiras, 1990: 55; Brand, 1960).

especialmente con la llegada de nuevos colonos españoles, esclavos africanos y la emergencia de nuevas generaciones de mestizos (ibíd. 1990: 81).

Mientras en Zapotlán existía un grupo predominante de empresarios europeos que se dedicaban a “la agricultura cerealera y a la ganadería”, y en Tamazula había predominio de “pobladores europeos y esclavos africanos dedicados a la plantación de caña de azúcar”, la población de Tuxpan había sido menos afectada por la baja demográfica respecto a Zapotlán y Tamazula.

Los tamazultecos experimentaron, antes que otros pueblos, la mortandad de su gente y fueron los que más regularmente tuvieron contacto con hispanos y africanos. Por lo que toca a los indígenas de Zapotlán, ocupados en la producción y la distribución de alimentos, comenzaron a ser extraños en su propia tierra desde finales del siglo XVI: también disminuyó sensiblemente su número en tanto aumentaba gradualmente el de españoles, criollos y mestizos que se asentaron y reprodujeron en el poblado. La creciente producción de cereales en el Valle Zapotlaneco y el desarrollo de su cabecera como centro de intercambio y de concentración de mercancías igualmente llevó a regularizar e intensificar los contactos entre indígenas y extraños (Lameiras, 1990: 82).

Esta situación demográfica y mayor asentamiento de fuereños en Zapotlán y Tamazula, posiblemente se debió a que los tuxpanenses no contaban con los medios apropiados para la ganadería y el cultivo de caña, pero esto no los exentó de la explotación minera y la agricultura (Lameiras, 1990: 82-83), sobre todo de la plantación de maíz y frijol (Macías-Rodríguez, 1910: 207). Asimismo, los tuxpanenses mantuvieron una relativa autonomía, respecto a los otros dos poblados vecinos, basada en el intercambio comercial –principalmente a partir del cultivo de algodón, la producción textil, la fabricación de cerámica, y aguardiente de mezcal– con el occidente de Michoacán, tierra caliente y la costa de Colima.

Estos factores demográficos –mortalidad indígena y llegada de nuevos habitantes– y circunstancias en la “especialización en el trabajo” y “explotación” de cada “nicho ecológico”, producción e intercambio comercial, argumenta Lameiras (ibíd. 1990: 82, 86), “coadyuvaron al señalamiento de diferencias étnicas y desigualdades” entre estos pueblos, mismas que se prolongaron durante todo el periodo colonial. Así, Tuxpan, desde la Colonia, se caracterizó por ser una población predominantemente indígena y por desarrollar una serie de actividades asociadas a esta cultura, en comparación a Zapotlán y Tamazula que se especializaron en la actividad ganadera y la plantación de caña, además de su población predominantemente mestiza y mulata. No obstante, esto no significó que no existieran o transitaran grupos minoritarios al interior de cada una de estas sociedades.

Estas circunstancias y factores que se generaron desde siglos pasados nos ayudan a dimensionar la identidad territorial como un proceso histórico que se fue fraguando al paso de generaciones; y sobre todo contribuyen a explicar la mayor presencia indígena de larga data en Tuxpan respecto a Zapotlán y Tamazula, misma que se refleja no sólo en las características físicas de la mayoría de sus habitantes y en la especialización del trabajo –la producción de la tierra, del mercadeo y en la explotación del paisaje natural–; sino también en la presencia de ciertas tradiciones culturales y en la manera de representar sus respectivas identidades a través de elementos étnicos.

Al respecto, es significativo que los pobladores tuxpanenses (varones y principalmente mujeres) pertenecientes a varios sectores socioeconómicos traten de representar una “persistencia, legado o memoria indígena” en el contexto de la

fiesta patronal. Como sugieren Rodríguez (1992) y Eshelman (2015), las fiestas de origen indígena son importantes porque modelan identidades por medio de la representación de elementos étnicos. Esta situación se evidencia, por ejemplo, a través de 1) la participación de la Comunidad Indígena en ciertos escenarios de la fiesta al Señor del Perdón; 2) la participación de las danzas asociadas a un origen “prehispánico”, como los sonajeros, o bien a una dominación española, como los *xayacates*; 3) el uso de la vestimenta indígena que se asume como representativa por algunos grupos sociales: los mayordomos, “la Guardia de honor” y creyentes que expresan una manda para con el Señor del Perdón; y 4) en el sistema de cargos festivos heredados de la fusión entre la tradición española e indígena, como “las mayordomías” y “las capitanías”.²⁵

Identidades fomentadas por los franciscanos

Las diferencias étnicas e históricas entre Tuxpan y los poblados de la región no sólo se produjeron con la especialización del trabajo; sino también a partir de la influencia religiosa, pues desde la Colonia hasta entrado el siglo XIX, fue una constante que las órdenes franciscanas, las autoridades eclesiásticas y civiles edificaran conventos, capillas y establecieran cultos en torno al santoral católico (Miranda, 2001; Carrillo, 2011; Nájera, 2014) a lo largo y ancho de los territorios con el fin de demarcar sus límites administrativos, pero también con la intención de fomentar identidades colectivas; por ejemplo la fundación de pueblos y devociones, como Tamazula encomendada a San Francisco, Zapotlán a la Virgen

²⁵ Al respecto Lameiras (1982: 36; y 1990: 70) destaca que la figura política y ritual de los *tlayacanques* es el antecedente más inmediato a la figura de “los mayordomos”; pues los primeros anteriormente se desempeñaban como “jefes de barrio”.

de la Asunción, y Tuxpan a la imagen protectora de San Juan Bautista (Lameiras, 1990: 65). Con el paso de los siglos, estas imágenes religiosas impuestas por los franciscanos, fueron desplazadas en popularidad por otras imágenes patronales, como el Señor San José en Zapotlán, la Virgen del Sagrario en Tamazula, y el Señor del Perdón en Tuxpan; lo cual nos demuestra que las devociones y tradiciones se reinventan por los participantes de acuerdo a determinadas circunstancias históricas, y que las imágenes son solicitadas por las poblaciones en momentos de desastres naturales, epidemias o enfermedades, como es el caso de estas últimas.

Carrillo (2011: 31) sostiene que durante la Colonia estuvo arraigada la tradición de imponer nombres de santos a los pueblos. Lameiras (1990) menciona:

En medio siglo de presencia, los religiosos doctrineros franciscanos habían logrado extender el habla mexicana, trazar el poblado, localizar en él parcialidades distinguibles, nominarlas con figuras santificadas e imponerles trabajos, patrocinios, cultos, cofradías, fiestas y mayordomías (Lameiras, 1990: 75).

Figuroa (1973) señala:

Hernán Cortés dio la orden y dejó un despacho para que la doctrina de Tuxpan, quedase independiente de Zapotlán... Fr. Juan de Padilla al estar en entrevista con el Virrey don Antonio de Mendoza, éste le facilitó de inmediato los albañiles para que se encargasen de construir los templos y conventos de Zapotlán, Tuxpan, Amote, Amacueca, Sayula y otros lugares (Figuroa, 1973: 33-34).

Considero que la Orden de los franciscanos²⁶ desempeñó un papel importante en el Antiguo Obispado de Michoacán –lo que actualmente es la región

²⁶ Peñalosa (1969, 34-40); Figuroa (1973: 18, 21) Lameiras (1990: 69); Velarde (2003: 35); y Miranda (2010: 25-26, 33); Tello (1945); Orozco (1965, 1970) y Figuroa (1973)

conformada por parte del sur de Jalisco, Colima y Michoacán– y particularmente en Tuxpan no sólo en términos de la práctica religiosa; sino también en la forja de una identidad católica y tuxpanense que se manifiesta a través de algunos aspectos de la cultura material, como la Cruz de la Evangelización, la Parroquia Conventual de Tuxpan y el Cristo del Señor del Perdón. La importancia de destacar estos aspectos materiales es porque han sido asumidos por los tuxpanenses como referentes que han generado procesos de socialización e identificación común a través de generaciones, y por consecuencia de diferenciación respecto a otros pueblos (Garma, 1993; Rodríguez, 1992).

Con base en la revisión de estos aspectos históricos que se comenzaron a gestar en Tuxpan desde siglos pasados, considero que la labor de los franciscanos, especialmente de fomentar una devoción encomendada a San Juan Bautista, aunado a la especialización del trabajo, la mayor presencia demográfica indígena en Tuxpan y la persistencia de algunos elementos étnicos, tradicionales y rituales que se mantuvieron desde la Colonia –como las danzas, el sistema de cargos y la indumentaria tradicional–²⁷ derivaron en el surgimiento de una identidad territorial tuxpanense –entendida en un sentido histórico y como un proceso de largo aliento– y en la conformación de una cultura religiosa que aún se mantiene en

destacan el trabajo pionero de Juan de Padilla en esta región, además de otros frailes como Martín de Jesús o de la Coruña, Miguel de Bolonia y Antonio de Segovia.

²⁷ Lockhart (1999) en *Los nahuas después de la Conquista*; y Peñalosa (1969) en *La práctica religiosa en México* han destacado que el papel de los indios, y particularmente de los nahuas, no fue de entero sometimiento, sino que también conservaron parte de sus sistemas festivos y tradiciones pues a partir de ellas los misioneros supieron encausar una identidad católica que se hace visible en las procesiones, las mandas, la afición por la música y la danza.

algunos contextos festivos y que la distinguen, al menos, del resto de las poblaciones del sur de Jalisco. Como refiere Lameiras (1982: 37), “Tuxpan, como pueblos de indios lograría subsistir hasta mediados del siglo XX, mientras Zapotlán y Tamazula irían blanqueando la faz y las costumbres de sus habitantes”.

En la sociedad tuxpanense contemporánea, a pesar de la migración y la modernidad que se materializa en las formas de producción y consumo; además del predominio, estadísticamente, de una población mestiza; varios sectores de la sociedad tuxpanense han tratado de conservar, continuar, y representar este legado indígena a través de algunas prácticas y rituales que se asumen como representativas. En otras palabras, considero que la fiesta al Señor del Perdón no sólo expresa un sentido devocional como lo demostraré a partir de la etnografía; sino que, como parte del cambio social, se ha convertido en el principal escenario donde los participantes apelan a su memoria histórica para seleccionar e incorporar algunas tradiciones a ésta, incluso aquéllas con un pasado lejano, y consiguientemente afincar su identidad territorial.

La dimensión lingüística, las danzas y la indumentaria de origen presumiblemente “prehispánico” no sólo constituyen parte de la herencia cultural que dejaron los antepasados y que se sigue transmitiendo en algunos contextos de la fiesta; sino que son elementos étnicos que los tuxpanenses se han apropiado y usan para representar su identidad territorial²⁸ en diferentes escenarios: al interior de la población, para establecer diferenciaciones respecto

²⁸ Recordemos que, como señala Turner (1988: 74), los participantes usan el escenario para representar papeles específicos, en este caso una identidad.

de los pueblos vecinos (Rodríguez, 1992), y entre los migrantes tuxpanenses en las sociedades receptoras.²⁹ Al respecto, Eshelman (2015: 26) sugiere: “la vida festiva [de los pueblos] refuerza [su] identidad colectiva y étnica”.

La Cruz de la Evangelización y la Parroquia de San Juan Bautista

El centro histórico de Tuxpan está conformado por el Atrio Parroquial, la Cruz de la Evangelización³⁰ y la Parroquia de San Juan Bautista.³¹ De acuerdo con Ortiz (2009: 173), el templo de San Juan Bautista es una combinación de un “estilo neoclásico” y “neogótico”, y está conformado por dos naves laterales; sin embargo su fachada actual dista bastante de la construcción original que mandaron hacer los franciscanos; esto obedece, principalmente, a los diferentes sismos que han hecho mella en el edificio y a las restauraciones a las que se ha sometido.

²⁹ Esto será analizado con mayor detalle en el apartado *La fiesta como modeladora de la identidad tuxpanense y el proceso de selección de la tradición* dentro del Capítulo V.

³⁰ La Cruz de la Evangelización condensa varios elementos simbólicos del cristianismo y la Orden Franciscana: el cordón franciscano con sus tres nudos simbolizan la obediencia, la pobreza y la castidad de la Orden, los rosetones, la grabación IHS como iniciales del nombre de Jesús en griego (IHSUS), un cráneo y un hueso a los pies de la Cruz; y tres clavos y cinco llagas grabadas sobre un costado de la base. Esta Cruz mide 3.42 metros de altura por 1.84 metros de ancho y está colocada sobre una base cuadrangular.

³¹ Estos monumentos arquitectónicos están reconocidos por el INAH Jalisco como parte del patrimonio histórico del estado.



Imagen de la Parroquia de San Juan Bautista y Cruz Atrial antes del temblor de 1941.



Imagen del Escudo de la Ciudad, Atrio Parroquial, Parroquia de San Juan Bautista y Cruz de la Evangelización

El altar mayor del templo está dedicado a la imagen de San Juan Bautista, patrono y titular de la Parroquia desde el siglo XVI. Debajo de Él se encuentra un retablo de cantera rosa, en el que está colocado el Cristo con la advocación del “Señor del Perdón.” Este retablo está conformado por cuatro columnas de cantera que a su vez sirven como soporte del altar mayor.

En el templo, a los costados, también se encuentran los altares a: la Santa Cruz, Santo Toribio Romo, San Martín de Porres, la Virgen de Guadalupe, San Miguel Arcángel, la Virgen del Refugio, el Señor San José, San Vicente, San Francisco de Asís, San Pedro, la Virgen Inmaculada, el Sagrado Corazón de Jesús, el Niño Dios, una replica del Señor del Perdón en la Capilla del Santísimo Sacramento, y la imagen de Jesús de Nazaret y el Señor Santo Entierro; a estas dos últimas, junto con el Señor del Perdón, se le ofrecen “las veladas” en el tiempo de Cuaresma.

Cada uno de los santos tiene su propia fiesta con base en una mayordomía que se elige anualmente a través de sorteo, y en ocasiones por petición cuando no hay suficientes personas registradas para el sorteo de la misma; sin embargo la mayor devoción la acapara el Señor del Perdón, al grado de que a partir de 1806 desplazó en popularidad al patrono original, San Juan Bautista. Esto se debe a la invención de un prodigio que se le atribuye a dicho Cristo: “la protección ante los temblores”. A un costado del presbiterio se ubica una capilla donde descansan los restos del Cura Ruvalcaba que estuvo a cargo de la Parroquia de Tuxpan 1929 a 1967 y quien renovó el juramento de la fiesta patronal en mayo de 1941.

El Señor del Perdón de Tuxpan

En términos iconográficos el Señor del Perdón representa la imagen doliente de Jesucristo en el momento de su crucifixión.³² Esta imagen no sólo es importante por su valor arquitectónico, su antigüedad, el material y la técnica con que está elaborada; sino, sobre todo, por lo que significa para la historia local, la identidad de los tuxpanenses, y por los hechos prodigiosos que se le atribuyen.³³

Ruvalcaba (1970) y Orozco (1965, 1970 y 1974) refieren que el origen de esta imagen se remonta al siglo XVI.³⁴ Estos autores señalan que surgió de los talleres de Pátzcuaro, posiblemente a cargo de los escultores de apellido De la Cerda,³⁵ lo cual no es inviable si se considera que Tuxpan perteneció al Antiguo Obispado de Michoacán al menos hasta 1789 (Foster, 1972).

³² Véase Sigaut (2011: 97-147).

³³ Este Cristo también ha alcanzado el altar de ánima aprobada por el Vaticano, es decir la capacidad de otorgar indulgencias a quien le rezara. Al respecto Fray Antonio Tello (1945) cita: "el cual es altar de ánima, por concesión de nuestro muy Santo Padre Clemente Octavo, como consta por el Breve de su Santidad dado en Roma el año de 1593 a 23 de diciembre". Sin embargo fue hasta el año de 1806 que se le propuso como "protector de los temblores".

³⁴ Al principio de la investigación consulté en diferentes archivos parroquiales de Jalisco y Michoacán pero no se encontró algún documento que informe sobre la fecha en que se elaboró, su fabricante, costo, donador o comprador. Se presume que esta imagen llegó a Tuxpan hacia el año de 1563. Los datos que se tienen sobre esta imagen se obtuvieron a partir de la revisión bibliográfica.

³⁵ Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de visitar varios templos y el Museo de Arte Colonial en la ciudad de Morelia; y varias poblaciones de la región lacustre: Santa Fe de la Laguna y su antiguo Hospital; el antiguo Convento Franciscano de Santa Ana Tzintzuntzan; y el Museo de Artes Populares, anteriormente El Colegio de San Nicolás; así como La Casa de los 11 Patios y la Basílica en la ciudad de Pátzcuaro. Ahí pude observar varios cristos e imágenes marianas; y registrar que en algunas familias, sobre todo de Pátzcuaro, aún se conserva la tradición-mercado de elaborar imágenes religiosas a partir de la antigua técnica michoacana conocida como *tatzingueni*.

El Señor del Perdón³⁶ está fabricado con la técnica tarasca del *tatzingueni* o pasta de *Mechuacán*; la cual es una mezcla que consiste en rastrojo o caña de maíz con otros elementos naturales (Bonavit, 1944; Estrada, 1975; Velarde, 2013).³⁷ El Cristo es de un tamaño similar al de un ser humano, es liviano, en su interior contiene plumillas de ave y está cubierto de baños de tiza o yeso. Entre los rasgos que sobresalen son su anatomía bien distribuida, su rostro que proyecta cierta serenidad, sus ojos semicerrados y su boca entreabierta; además porta una cabellera y una corona de tres potencias elaborada en oro. La imagen usa un cendal,³⁸ y se encuentra en una cruz tallada en madera con detalles en oro.

La capa pictórica de este Cristo es morena, característica de los cristos mexicanos,³⁹ lo cual demuestra que posiblemente fue elaborado por manos indígenas o mestizas; sin embargo especialistas señalan que tal vez obedezca al cambio provocado por el medio ambiente; pero al mismo tiempo estos rasgos son un motivo para que los pobladores lo interpreten como un “indígena tuxpanense”. Es admirable cómo esta imagen ha resistido al transcurrir de los años y a los elementos naturales, como flores y velas, que se le colocan cerca de su altar.

³⁶ Esta imagen es reconocida por el INAH como parte del patrimonio cultural, por ello diferentes especialistas en el área de restauración y conservación, así como las autoridades eclesiásticas y de protección civil han sugerido desde hace tiempo varias recomendaciones generales a fin de conservar la imagen y evitar daños en ella, especialmente durante su descenso y procesión por las calles.

Consúltase el oficio No. 02/VI/354/Dirección elaborado por el Dir. Del INAH Jalisco, el Arq. Carlos Xavier Massimi Malo (11 de junio de 2002).

³⁷ Ver Anexo 2. *La tradición de los Cristos de pasta de caña de maíz.*

³⁸ Durante el trabajo de campo contabilicé decenas de cendales que ha recibido el Señor del Perdón como donación de parte de algún devoto tras recibir algún favor o milagro.

³⁹ González Escoto en Nájera (2006: 16) señala que una de las principales características de los cristos mexicanos o mestizos es que están conformados por cuerpos españoles y rasgos faciales indígenas.



Imagen del Señor del Perdón de Tuxpan

¿Por qué recibe la advocación de “Señor del Perdón” este Cristo venerado en Tuxpan? Es una pregunta de la cual no tenemos respuesta concreta. A falta de documentos o fuentes que den fechas precisas, me apoyé en las investigaciones de Orozco (1965, 1970) y Ruvalcaba (1970). Estos personajes no sólo se desempeñaron como clérigos en la localidad, sino que también se dedicaron a la investigación histórica.

Sobre la advocación de esta imagen, se atenderá a dos posibles explicaciones. La primera está sustentada más en una investigación de tipo documental; de acuerdo con Orozco (1965), el Cristo fue mandado traer por Fray Miguel de Joato; y señala que Fray Diego Serrano fue quien le adjudicó dicho título; este fraile ocupó la guardianía del Convento de 1582 a 1584. La otra explicación responde a la devoción y tradición oral; esta versión popular considera que este Cristo se denomina así por su virtud de perdonar. Más allá de concentrarme en este aspecto, en esta tesis se analizaron los cambios de la fiesta.

En un contexto actual, esta imagen ha sido empleada por las autoridades eclesiásticas locales como un mecanismo para la catequización, particularmente para fomentar una serie de comportamientos a partir de las creencias religiosas – en las que se da relevancia al perdón, la obediencia, la humildad, el sacrificio, y el temor de Dios– y para forjar una identidad católica. Recordemos que, como señalan Durkheim (2000) y Bonte-Izard (2008), las religiones buscan fomentar una serie de creencias y rituales. El Señor del Perdón más allá de que simboliza a Jesucristo según el discurso eclesiástico; representa una hierofanía, (Eliade, 1998); es una manifestación de “lo sagrado”, a la que históricamente se le han atribuido diferentes acontecimientos dentro de la cultura local que rebasan el entendimiento humano.

Los católicos tuxpanenses han construido el significado de esta imagen con base en su experiencia previa –individual o colectiva– y la tradición oral que se transmite de generación en generación. Al respecto, una informante señalaba: “en nuestra familia, desde pequeños nos enseñaron a participar en la fiesta del Señor del Perdón, en sus veladas, en los rosarios, a rezarle como el patrono que es de

nuestro pueblo, y protector de los temblores... Debo a él bastantes favores, como la sanación de mi esposo".⁴⁰ Además esta imagen ha sido apropiada y resignificada de acuerdo a las necesidades y nuevos contextos en los que se mueven los creyentes; y a partir de ella se han generado varios procesos de reterritorialización de la fiesta, como la celebración de una misa de función en Guadalajara, Tijuana y California.

Los datos etnográficos y los testimonios orales demuestran que el Señor del Perdón no sólo es considerado como protector ante los sismos; también se le humaniza y se le considera resolutor en diferentes ámbitos de la vida cotidiana: en el trabajo, la salud, la familia, y las necesidades de los migrantes tuxpanenses. Como señala Vansina (1966), la tradición oral también conlleva cambio y adaptación condicionada por "factores exógenos" (Shils, 1981: 284).

El establecimiento del culto y la invención del prodigio: los temblores de 1806 y 1941

En la contextualización geográfica señalé que Tuxpan se encuentra en una región sísmica. Al respecto varias fuentes y crónicas (Orozco, 1965; Ruvalcaba, 1970; Ortiz, 2009) proporcionan información sobre algunos sismos que se han registrado en la historia de la localidad; sin embargo, "los temblores" que más se recuerdan son el del 25 de marzo de 1806 y el del 15 de abril de 1941; éstos ocupan un lugar importante en la memoria colectiva. Estos dos hechos históricos constituyen los principales motivos que propiciaron la invención de un prodigio: "la protección ante los temblores", y a su vez llevaron al establecimiento del culto al Señor del Perdón

⁴⁰ Entrevista con M.R.A.F. (07/05/14) en Tuxpan.

mediante juramento escrito. Como señalan Bonte e Izard (2008: 710), la tradición también se manifiesta por medio de la escritura.

Con “la invención de este prodigio” a principios del siglo XIX –en términos de Hobsbawm (2002)– Tuxpan se inventó a sí mismo y a una historia que se mantiene vigente hasta el presente, pero también se diferenció de otros pueblos vecinos que ya tenían sus propios referentes: el Señor San José protector de Zapotlán ante las catástrofes naturales desde el siglo XVIII, y la Virgen del Sagrario de Tamazula protectora de la enfermedad del cólera. Más allá del carácter histórico de esta tradición, ésta ha generado una identidad religiosa entre los católicos y el Señor del Perdón, y este proceso de identificación ha sido posible a partir de la experiencia vivida y las enseñanzas que se transmiten de generación en generación al interior de las familias. El desarrollo de esta tradición religiosa también ha reactivado una identidad tuxpanense que se asume y representa a través de algunos rituales recientes –como las peregrinaciones de los hijos ausentes– y otros referentes a un pasado remoto –como las danzas y la indumentaria tradicional–.

El temblor del lunes 25 de marzo de 1806, conocido como “el temblor de la encarnación” no sólo propició estragos en Tuxpan, también en algunas poblaciones circunvecinas. De acuerdo al registro del Centro Nacional de Prevención de Desastres (CENAPRED),⁴¹ el sismo de 1806 también causó pérdidas en las poblaciones de Colima, Zapotiltic, Zapotlán y Guadalajara; de esta

⁴¹ [En red]. Disponible en: <http://siga.jalisco.gob.mx/moet/SubsistemaNatural/AmenazasNaturales/amejal.htm>

última se tiene registro que se derribaron las dos torres de la Catedral. Este sismo estuvo acompañado de una erupción volcánica con abundante lluvia de ceniza.

La memoria de “los viejos del pueblo” y la tradición oral refieren que el temblor del 15 de abril de 1941 ocurrió en un martes de pascua a las 13:15 horas. Las fotografías proporcionadas por algunas familias informan que los daños ocasionados por dicho temblor sí fueron de trascendencia pues tres de los cuatro portales de la plaza quedaron derrumbados, mientras que los dos monumentos más importantes de la historia franciscana en este lugar: la Cruz Atrial y la Parroquia de San Juan Bautista también sufrieron importantes deterioros; la primera se fragmentó en tres partes tras su caída y la Parroquia quedó en ruinas pero no ocasionó daños al Señor del Perdón. En cuanto a pérdidas humanas, el padre Ruvalcaba señala que hubo cerca de 28 muertos y cientos de heridos; tras lo cual se tomó la decisión de bajar al Señor del Perdón de su altar y cargarlo en hombros por las calles para que viese a su pueblo destruido y para implorarle resignación y protección ante semejante catástrofe. Un mes después, en mayo de 1941, Ruvalcaba renovó el juramento de 1806 de reconocer a esta imagen como “especialísimo protector de los temblores” y de seguir realizando la fiesta que habían establecido los antepasados. Como refiere Hobsbawm (2002: 10), las tradiciones cumplen esencialmente un proceso de formalización y ritualización con referencia al pasado.

Ambos eventos, los sismos de 1806 y 1941,⁴² no sólo se conservan en la memoria de “los viejos del pueblo”; también son recordados cada año por las

⁴² Ver Anexos 3 y 4. *Acta del Juramento de 1806; Protesta de Amor y Juramento, 1941.*

autoridades eclesiásticas locales⁴³ para propagar la devoción a esta imagen y establecer una forma de cohesión e identidad católica. Estos eventos se conmemoran a través de algunos rituales (Turner, 1988; Galinier, 1990; Eliade, 1998; Díaz-Cruz, 1998) como 1) la peregrinación que se realiza cada 25 de mes desde la entrada del pueblo hasta la Parroquia de San Juan Bautista, y 2) con la realización de un viacrucis el día 14 de abril. Ambos eventos culminan con una celebración litúrgica en dicha Parroquia, y cada uno es organizado por su respectiva mayordomía: la peregrinación del 25 de marzo queda a cargo de “los mayordomos” del Señor del Perdón, mientras que la procesión del 14 de abril es encabezada por otra imagen réplica de la original conocida como el “Cristo del temblor de 1941” y la cual posee una mayordomía distinta.

La devoción al Señor del Perdón no sólo se ha transmitido entre las familias católicas tuxpanenses a través de la tradición oral y los discursos verbales por parte de los curas; también ha derivado en otras formas de expresar la devoción que se extienden a lo largo del ciclo festivo. Por ejemplo, la fiesta se realizaba originalmente en el mes de marzo con disposición de Esteban de Figueroa, Teniente Real de Justicia de la Jurisdicción de Zapotlán, pero por iniciativa del Párroco Ruvalcaba se cambió para el mes de mayo para que ésta no se empalmara con el tiempo de Cuaresma o Semana Santa. Como señala Shils (1981: 12), la tradición como fenómeno histórico y sociocultural no sólo se caracteriza por la continuidad y la reiteración en el tiempo, también por el cambio constante. La tradición juramentada al Señor del Perdón no sólo tiene como

⁴³ Como señala Durkheim (2000), la Iglesia, funciona como institución que busca regir un conjunto de creencias, prácticas, comportamientos, y relaciones entre los creyentes a través de una manifestación de lo sagrado.

objetivo expresar la devoción y agradecimientos; los participantes también procuran honrar la memoria de sus antepasados y prolongar dicha tradición entre las nuevas generaciones a través de las creencias, los conocimientos y las prácticas que a ellos les inculcan. De acuerdo a los datos etnográficos, esta tradición cuando menos se ha transmitido entre tres o cuatro generaciones (Shils, 1981: 15).

La invención de la tradición al Señor del Perdón

Algunas fuentes y documentos refieren que el Señor del Perdón llegó a la población de Tuxpan hacia finales del siglo XVI, pues como lo expresa Tello (1945) para el año de 1593 el Papa Clemente Octavo ya le otorgaba “altar de ánima” a este Cristo. Por otro lado, algunos testimonios orales recogidos entre la población sostienen que el Señor del Perdón llegó a lomo de mula y Él la hizo detener en la localidad de Tuxpan; sin embargo, no se posee una base documental más amplia o por lo menos consistente que permita afirmar bajo qué circunstancias llegó esta imagen: si fue comprada, donada o traída mediante encargo especial, pues era una práctica bastante común en el Obispado de Michoacán y de la Nueva Galicia que los frailes emplearan las imágenes religiosas como un instrumento para la catequización de los indios. Por ello, apelo a los testimonios orales y en especial a estos juramentos, pues indican que el Señor del Perdón pasó del “casi anonimato” durante dos siglos (desde que se declaró altar de ánima en 1593 hasta 1806 cuando se estableció su fiesta juramentada) a adueñarse de la mayor devoción del pueblo de Tuxpan; incluso por encima de la imagen de San Juan Bautista que fue impuesto como patrono desde el siglo XVI

por los franciscanos. Esta situación fue posible a partir de la invención, establecimiento y difusión del milagro original: “la protección ante los temblores”.

Como señala Carrillo (2010: 21), el concepto de *invención* “es una de esas palabras consagradas por una larga tradición religiosa que le añade la cualidad especial de ser un hecho maravilloso”, pero que además remite a “la imaginación e ingenio del inventor”.

La fabricación de imágenes religiosas en diferentes materiales, la invención y la atribución de prodigios a éstas fue otro recurso ampliamente extendido para establecer y fomentar una cohesión dentro de la sociedad novohispana y apuntalar el orgullo local.⁴⁴ Como señala Lameiras (1982: 40), el término de “catástrofes naturales” es muy frecuente dentro de varias crónicas, como las de Fray Antonio Tello (1945) y Mota Padilla (1920). Este autor refiere: “Por escasas que hayan sido, si se compara con las epidemias, las muertes causadas por sismos, terremotos y otras catástrofes naturales contribuyeron al descenso de la población (Lameiras 1982: 29).

Los juramentos de 1806 y 1941 no sólo sirven como testimonio o narración de lo acontecido; son ante todo un instrumento por medio del cual se fijó y brindó legitimidad a la invención de un prodigio, así como al establecimiento del culto y fiesta al Señor del Perdón. Estos juramentos no sólo son declaraciones de fe ante el desastre, la calamidad, la angustia y las muertes que dejaron los sismos en Tuxpan; en ellos también se vierte un conjunto de disposiciones y normas –en

⁴⁴ También véase los casos de la Virgen de Talpa, la Virgen de Zapopan, la Virgen de San Juan de los Lagos, Nuestra Señora del Rayo, el Cristo de Ixmiquilpan y el Señor de la Piedad, donde Nájera (2003; 2006; 2014) y Carrillo (2010) señalan algunos prodigios o hechos maravillosos atribuidos a estas imágenes; pero que además fueron importantes para delimitar territorios y localidades.

forma de contrato— que se prometen acatar las autoridades religiosas y hacer cumplir entre la población y las generaciones venideras.

A través del juramento del 9 de abril 1806 podemos divisar a un sector de la sociedad de ese entonces, conformada por juristas y escribanos; pues a partir de la información que proporcionaban los testigos, el juez tenía la función de evaluarla mediante declinación, validez pública o autenticidad.⁴⁵ Por otro lado, tampoco podemos ignorar la intencionalidad de los autores o los clérigos que firmaron y elaboraron dichos documentos, pues más que ser la invención de un prodigio, un culto religioso o la institucionalización de una tradición que respondía a la catástrofe o a la intervención divina; son un intento por establecer una forma de cohesión social e identidad religiosa. Son textos que buscan la perennidad del culto o la trascendencia de éste en el tiempo.

En el documento de 1806 elaborado por Esteban de Figueroa no sólo se promete, mediante formal escritura, la realización de la fiesta anual, sino también la forma —o el guión— (Turner, 1988) bajo la cual se debe efectuar y las prioridades religiosas que se deben atender (el sistema de la mayordomía, la cooperación, no excederse del gasto estipulado y asistir a los actos religiosos). Mientras que en el juramento de 1941, redactado por Ruvalcaba, se refrenda la promesa hecha por los antepasados y se establece la alianza de reconocer al Señor del Perdón como “padre” y “protector”. No obstante, este guión también se ha transformado con la incorporación de otras prácticas.

Estos dos documentos sintetizan el mito que se funda en la invención de un hecho maravilloso. Desde el argumento que propongo, no concibo al mito como

⁴⁵ Véase Carrillo (2010), *La primera historia de la Piedad: “El Fénix del amor”*.

una construcción irreal, ficticia, carente de veracidad o comprobabilidad; sino como “un relato tradicional” que refiere al origen de los tiempos (Ricoeur, 1969; Díaz-Cruz, 1998; Alcocer, 2010) y que además se transmite a través de la oralidad. Estos relatos maravillosos han construido el significado del Señor del Perdón como un protagonista y un héroe local; y a su vez estos relatos le brindan un sentido existencial al creyente, es decir funcionan como argumentos de fe.

En ambos documentos es posible identificar dos rostros del Señor del Perdón: en un primer momento, se le consideró como quien reprendió a la población por medio del movimiento de tierra, tal como si hubiera propiciado una sacudida de las conciencias; y a la vez como un ser benévolo que se compadeció de Tuxpan y le proporcionó el perdón y la protección pese a los desastres.⁴⁶

Estoy consciente que este hecho de “protección” al pueblo de Tuxpan y el juramento no son los únicos dentro del fenómeno religioso mexicano, pues en varios pueblos de origen indígena o mestizos, es posible encontrar relatos que hablan de prodigios: apariciones, imágenes que permanecen intactas o desean permanecer en determinados lugares, como el Señor de la Piedad, la Virgen del Rosario de Talpa o la Virgen de Huajicori (Carrillo, 2010; Nájera, 2003; Rangel 2012) por citar algunos; no por ello, este caso es menos significativo. En las investigaciones previas sobre el Señor del Perdón se ha descuidado el carácter histórico que dio origen a su fiesta. En este sentido planteo que los documentos de 1806 y 1941 constituyen, respectivamente, el hecho fundante de la devoción así

⁴⁶ Al respecto, en el occidente mexicano, hay varias pueblos que subsumidos en la necesidad han adoptado imágenes con títulos tales como el Señor de La Piedad, El Señor del Perdón o el Señor de la Misericordia. Como señala Carrillo (2010: 31) “Todo es una misma aclamación a la compasión, misericordia, perdón y piedad pedidas al cielo”.

como la renovación de la tradición. Este fenómeno ha derivado en una extensa literatura: oraciones, novenas, rogativas, cánticos; así como en una amplia tradición oral que le confiere nuevos portentos al Señor del Perdón; y en nuevos rituales que sustentan la fiesta en el contexto local y en los escenarios migratorios.

A continuación hago una etnografía de la fiesta en el mes de mayo. Posteriormente, en el segundo capítulo, muestro una descripción del ciclo festivo-religioso con el objetivo de contextualizar los nuevos participantes y tradiciones de las cuales ésta ha abrevado.

La etnografía de la fiesta en el mes de mayo. Las prácticas devocionales al Señor del Perdón

Las principales actividades rituales y devocionales que se asocian con el Señor del Perdón son la conmemoración del “temblor del 25 de marzo”, el “temblor del 15 de abril”, la Cuaresma, la Semana Santa y su fiesta patronal en el mes de mayo; sin embargo, “la misa de petición por el buen temporal”, “la misa de acción de gracias por las cosechas” y “los enrosos” también forman parte de la devoción popular, especialmente de las personas dedicadas a la agricultura.⁴⁷ “Estas actividades oscilan entre el espacio público y el espacio institucional eclesiástico. Cuando se trata de estos eventos del ciclo anual, la población católica asiste en cantidades considerables y participa de diferentes maneras.

En la fiesta de mayo, el guión de las actividades y el papel de los participantes –“mayordomos”, “donantes”, peregrinos, danzantes, espectadores– están bien definidos (Turner, 1988). En ella no sólo se involucran los pobladores

⁴⁷ Ver Anexo 5. *Actividades rituales asociadas al Señor del Perdón.*

de la localidad, también “los hijos ausentes” que regresan o reterritorializan la fiesta. De los migrantes depende buena parte de los ingresos para la festividad de dicho Cristo;⁴⁸ además han generado cambios significativos en esta tradición.

Durante el tiempo de Cuaresma y Semana Santa, las actividades no sólo están dedicadas al Señor del Perdón, también a las imágenes de Santo Entierro y Jesús de Nazaret.⁴⁹ El culto consiste en una serie de “veladas” que se llevan a cabo en la Parroquia de San Juan Bautista a partir del miércoles de ceniza, día en que comienza la Cuaresma; así, éstas prosiguen los días miércoles, viernes y domingo hasta el inicio de la Semana Santa. Estas “veladas” están juramentadas y son patrocinadas por los llamados “viejos del Señor del Perdón”, es decir, por ciertas familias que han heredado y conservado dicha tradición.⁵⁰

Posteriormente, en “la Semana Mayor” se realizan “los huertos” y “los carros alegóricos”, los cuales son representaciones escénicas que expresan “la pasión, muerte y resurrección” de Jesucristo; en ellos se evidencia el discurso de la Biblia, así como el discurso eclesiástico que refiere a diferentes temas propuestos desde la Diócesis de Cd. Guzmán (Zapotlán), como “el año de la fe”, de las “vocaciones sacerdotales”, “el año de la misericordia”, etc.

⁴⁸ “El mayordomo” es el principal representante de la fiesta y encargado de organizar las actividades de la misma. “Los hijos ausentes” es un término asignado a los tuxpanenses que radican fuera del pueblo, generalmente forman una “colonia tuxpanense”, retornan y se congregan durante la fiesta del Señor del Perdón. Por lo general, mantienen redes de organización y comunicación entre ellos, la mayordomía en turno, y el Párroco de Tuxpan.

⁴⁹ Las imágenes de Santo Entierro y Jesús de Nazaret también representan al personaje de Jesucristo. El primero está habitualmente en la Parroquia de San Juan Bautista; mientras que la imagen de Jesús de Nazaret frecuentemente hace el recorrido por la población y visita los hogares católicos durante el transcurso del año.

⁵⁰ Durante el trabajo de campo platiqué con las familias O.S., V.G. y A.M., quienes me informaron sobre el origen de las “veladas” y cómo es que ellos continúan esta tradición.

Durante el tiempo de Cuaresma, la Parroquia de San Juan Bautista se impregna de un olor de elementos naturales que le dan un ambiente de sacralidad; principalmente de incienso, “ramas de pino”, “pinabete”, festones de “occochal”, “laurel” y vástagos de “cogollo de mezcalillo”, las cuales son conocidas en la localidad como “verdura del volcán”; éstos además sirven para armar los “huertos” que se colocan afuera del templo.⁵¹ Las piezas musicales conocidas como “los andantes”⁵² que son ejecutadas por las diferentes bandas de Tuxpan durante este “tiempo de guardar” –en “las veladas”, las procesiones y “los carros alegóricos”– también son un elemento importante que contribuye a recrear un ambiente de respeto y devoción a la cristología popular, especialmente a las imágenes del Señor del Perdón, Santo Entierro y Jesús de Nazaret.

Los juramentos de 1806 y 1941 establecen que la fiesta se debe hacer a partir de la colectividad, es decir, que el mayordomo indistintamente de su condición socioeconómica debe recolectar los recursos entre la población; y así lo demandan las autoridades eclesiásticas actualmente; sin embargo, un cambio considerable es que el monto económico que se estableció originalmente –catorce pesos– se ha adecuado a nuevos tiempos, por ejemplo a las remesas que envían

⁵¹ Estos elementos naturales se encuentran en la Sierra del Tigre que atraviesa los municipios de Mazamitla, Tamazula, Zapotlán, Gómez Farías y Tuxpan, particularmente a las faldas del Volcán de Colima, junto al “Cerro de la Antena”, de ahí su nombre. Las ramas de “pinabete” se obtienen de un tipo de pino; el “cojollo” es una especie de hoja o tallo; y el “occochal” o también conocido como oyamel se obtiene de una especie de pino; de él se desprenden finas hojas en forma de hilo. Durante dos años consecutivos participé con “la Guardia de honor” para traer “la verdura del volcán”.

⁵² Este tipo de música sacra o de pasión es exclusivo del tiempo de Cuaresma y Semana Santa; y es distinto de la música que se reproduce en el mes de mayo, por ejemplo en “las albas”, “los toques de doce” y las peregrinaciones. No se conoce otra con características semejantes al menos en la región. La autoría de estas piezas o notas musicales se atribuyen al músico E.V., originario de Tuxpan.

los migrantes, las cooperaciones que hacen los distintos grupos sociales o las donaciones de las empresas que gozan de mayor estatus económico en la localidad y la región.

Aún cuando el mayordomo es el principal encargado, él tiene que recolectar las cooperaciones; por ello en el escenario de la fiesta también se comprometen relaciones de solidaridad o de reciprocidad entre “el mayordomo”, “el donante” de algún ofrecimiento —“alba”, “toque de doce”— al Señor del Perdón, y sus respectivas familias.

El momento central de la fiesta al Señor del Perdón es en el mes de mayo.⁵³ Sin embargo, es a lo largo del año cuando la mayordomía trabaja con el fin de recolectar fondos entre la población; además de que visita a los representantes o mayordomos de las diferentes “colonias de ausentes” para invitarlos a que participen en ella. La mayordomía, en apariencia, tiene plena autoridad sobre la organización de la fiesta; pero en el plano religioso es el Párroco quien se encarga de concientizar y encauzar a la población dentro del sentido de la devoción popular. Como señalan Giménez (1978: 20) y Nájera (2003: 14), en la fiesta se manifiestan dos discursos: uno oficial y uno popular que interactúan y se legitiman el uno al otro. Es común que días antes de las actividades rituales del mes de mayo, los sermones o discursos de las autoridades eclesiásticas recalquen el juramento de los antepasados, la devoción que debe

⁵³ Es importante señalar que durante más de un siglo la festividad se realizó cada 25 del mes de marzo, posteriormente se trasladó al mes de abril ya que en ocasiones coincidía con la Cuaresma; y se creía, según dicen los informantes, era motivo de disgusto por parte de la imagen, y por consecuencia de “los movimientos de tierra”. De 1926 a 1929 hubo suspensión del culto debido a la persecución religiosa; la fiesta se reanudó en 1930. Años después la festividad se trasladó al mes de mayo. Véase Gaspar (2005: 37-38).

prevalecer en la fiesta y algunos lineamientos, como evitar el desorden y lo desmedido de los gastos cuando se destinan en exceso al consumo de alcohol.

El anuncio de la fiesta es en el mes de abril con “el reparto de décimas”. En mayo la fiesta inicia con el “novenario”, es decir nueve días de ofrecimientos a la imagen que culminan con una “misa de función” o también conocida por “los viejos del pueblo” como “misa cantada y con sermón”. “El novenario” está conformado por estos eventos rituales: “las albas”, “los rosarios de aurora”, “las horas santas”, “los toques de doce”, las peregrinaciones de los diferentes grupos de la localidad,⁵⁴ las peregrinaciones de “los hijos ausentes” y “la quema de castillos”.⁵⁵ La mayoría de estos rituales involucran dos espacios: lo profano y lo sagrado, es decir las calles, las casas de “los donantes” y la Parroquia, la cual generalmente se convierte y sirve como receptáculo de la devoción popular. Como parte de esta devoción y el carácter festivo que la envuelve, es común que “el donante” de alguno de estos ofrecimientos invite a su hogar a los mayordomos, los asistentes y

⁵⁴ Empresas, industrias, Ayuntamiento, instituciones bancarias, educativas, clínicas de salud, comerciantes, transportistas, obreros, delegaciones de Tuxpan, músicos, artesanos, “grupos de oración”, catequesis, “pastoral juvenil”, etc. Cada uno de estos grupos suele llevar su ofrenda material o económica.

⁵⁵ Todas éstas son prácticas de la devoción popular mezcladas con actividades de la Iglesia. “El reparto de décimas” es la entrega del programa donde se describen las actividades del novenario; éste se realiza por las calles del pueblo. “Las albas” y “los toques de doce” son salutations al Señor del Perdón por la mañana y el medio día, éstos se caracterizan por el acompañamiento musical de bandas locales, y en donde “los donantes” de tales eventos seleccionan y ofrecen parte de la “gastronomía local” y “bebidas tradicionales” a los asistentes, como ponche, *coaxala*, “frijoles güeros con tortila” y “sopa y mole”; en los últimos años también se ofrece birria, carnitas o pozole. “Los rosarios” y “las horas santas” son más eclesiásticos ya que están orientadas a reflexionar “la palabra de Dios” y a ofrecer un ramillete de oraciones al Señor del Perdón. Las peregrinaciones consisten en ir hasta su altar a darle gracias por los beneficios recibidos y llevar algunas ofrendas; en éstas participan diferentes grupos de la localidad y “los hijos ausentes”. “La quema de castillos” es una actividad pirotécnica y folclórica sobre todo con un fin recreativo; durante la quema de éstos es común el acompañamiento musical. Muchos de éstos son patrocinados por los migrantes tuxpanenses, en un intento, también, por ser reconocidos como parte de la población a pesar de su ausencia.

demás acompañantes, y les ofrezca en gratitud algún platillo de la gastronomía tradicional. A partir de la fiesta se despliegan relaciones interfamiliares, de reciprocidad y múltiples procesos de socialización con un sentido lúdico y religioso que contribuyen a la interiorización de la cultura en los participantes, es decir, la adquisición de un bagaje cultural. Además, la fiesta es el escenario donde se representan diferentes elementos étnicos asociados a la cultura tuxpanense: la música de banda, la gastronomía, la cera escamada, el uso de la indumentaria y las danzas tradicionales.

Dentro de este programa o secuencia de eventos también están las celebraciones eucarísticas a las ocho de la noche, donde el objetivo es la reflexión de un tema en particular. Como parte del mismo novenario, están las tradicionales “veladas” en donde se le rinde una especie de homenaje con música,⁵⁶ cánticos y oraciones a la imagen. En la madrugada del domingo, penúltimo día de la fiesta, se le llevan mañanitas al Señor del Perdón hasta su altar;⁵⁷ al medio día se realiza la “misa de función”⁵⁸ dirigida por el Párroco de Tuxpan y el Obispo de la Diócesis de Ciudad Guzmán. La fiesta continúa con un banquete que organiza el mayordomo, en ocasiones junto con “los hijos ausentes”, como muestra de agradecimiento a la población.

⁵⁶ Al inicio y término de “las veladas”, la banda de música generalmente suele entrar al templo interpretando “El Himno al Señor del Perdón”.

⁵⁷ “Las mañanitas al Señor del Perdón” están encabezadas por otro Cristo –“El Cristo de las Mañanitas”– que sirve como guía, pues visita a las familias católicas tuxpanenses. Esta imagen también tiene su propia mayordomía.

⁵⁸ “La misa de función” se lleva a cabo el día principal del “novenario”; ésta se centra en el discurso del Párroco y el Obispo de la Diócesis de Ciudad Guzmán. Los conceptos de “teatralidad” y “espectáculo” (Taylor, 2011) ayudan a entender la misa de función como un escenario con un guión, una trama y un conjunto de roles a desempeñar por los participantes. En otras palabras, “la misa de función” pretende concientizar, por medio de la prédica o sermón, a la población católica sobre los roles que debe realizar cada creyente dentro de la Iglesia, como mantener la fe católica y privilegiar lo sagrado.

Por la noche de ese mismo día se efectúa otra celebración eucarística, y después el ritual de descender al Señor del Perdón de su altar y colocarlo bajo el mismo. Durante todo este ritual hay un misticismo y sacralidad que imperan y se contagian. La expectación de los creyentes y el silencio es lo que prevalece. El sonido de la chirimía por fin irrumpe el silencio. En el descenso de la imagen se manifiestan elementos indígenas y religiosos: un sincretismo procedente de dos matrices culturales (Roth, 2010). La organización es evidente, se monta una valla alrededor del presbiterio con mujeres vestidas de sabanilla y *xoloton* con el que cubren su cabeza; así como “la Guardia de honor”, es decir un grupo de varones con calzón de manta y ceñidor.⁵⁹ Todos los asistentes quieren estar cerca pero no cualquiera puede estar debajo del altar principal esperando el descenso de la imagen; este privilegio sólo lo tienen los mayordomos en turno, algunos familiares, “los ex-mayordomos”, los sacerdotes y “la Guardia de honor”. Como señala Padilla (2000: 14), la fiesta también devela jerarquías. Antes de que desciendan la imagen, los sacerdotes anuncian algunas recomendaciones para el cuidado de la misma y se expresan una serie de oraciones que le dan más simbolismo y sentido al ritual. Este ritual se puede interpretar a la luz de las categorías de “teatralidad” y “espectáculo” (Taylor, 2011), es decir como una trama predecible para “entretener” a la población o buscar objetivos específicos, en este caso fomentar un sentido de “comunidad momentáneo” (Moctezuma, 2009: 451) a partir de las necesidades

⁵⁹ Recordemos que, como se mencionó en el apartado sobre la dimensión prehispánica y la vestimenta, ésta ya no se usa dentro de la vida cotidiana, y sólo se ha relegado al ámbito ritual y festivo; es decir es un elemento de la tradición que ha sido seleccionado (Rodríguez, 1992) por los tuxpanenses para dar continuidad a un pasado remoto e indígena y para representar su identidad territorial.

comunes, y para reactivar una identidad católica entre los espectadores a través de un símbolo religioso.

Una vez que los integrantes de “la Guardia de honor” colocan al Señor del Perdón debajo de su altar, los asistentes en el templo hacen largas filas para acercarse hasta él y “lo velan”, es decir, lo acompañan toda la madrugada y el resto del día expresándole cánticos y oraciones.⁶⁰ Ese día los caminos apuntan hacia el Señor del Perdón; la población católica quiere verlo de cerca, saben que no pueden tocarlo pero quieren tener un recuerdo de Él, una fotografía, un sentimiento. Hincarse y esperarse para verlo son acciones que bien valen la pena, dicen los informantes. En términos de Eliade (2008: 26), los devotos buscan establecer un acercamiento con lo sagrado y lo sobrenatural. Las peticiones, los cánticos, los rezos, los acompañamientos musicales con mariachi, y las visitas de las personas hasta los pies del Cristo se prolongan hasta la tarde del día lunes. Es necesario estar en el templo para atestiguar la solemnidad de los rituales, la catarsis y la alegría que expresan los devotos tuxpanenses a través de sus lágrimas, y demás gestos. En este lugar –el espacio sagrado– la vibra y la emoción se transmiten, se contagian.⁶¹

Ya por la tarde, siempre en lunes,⁶² a la imagen se le ubica en una especie de “trono” o “capelo”,⁶³ mientras los espectadores se reúnen en las inmediaciones

⁶⁰ Sólo algunas familias son las que durante generaciones han heredado y gozado del estatus de poder “velar” y estar cerca de la imagen.

⁶¹ Estos aspectos forman parte de la cultura interiorizada en forma de recuerdos y sentimientos con los que viaja el migrante católico tuxpanense y añora cuando se encuentra fuera de su lugar de origen.

⁶² “El recorrido del Señor del Perdón” por las calles de Tuxpan se ha institucionalizado de manera tradicional, y siempre se realiza en lunes debido a que el temblor de 1806 sucedió un lunes de Semana Santa según fuentes históricas. Posiblemente para las nuevas

del Atrio para apreciar y aplaudir su salida. Los gritos de “¡viva el Señor del Perdón!” se prolongan afuera del templo. Un número considerable de mujeres y varones portan la vestimenta tradicional para acompañarlo, ya sea por gusto, por tradición que siguen desde pequeños, o por alguna manda tras algún favor recibido. Acto seguido se procede con el tradicional recorrido de “andas” o “carros alegóricos” por las principales calles de la población, mismo que es engalanado con la presencia de dicho Cristo.⁶⁴ Durante esta procesión es común el acompañamiento de diferentes danzas: *los xayacates*, los sonajeros, *los paixtles*, los moros, y las bandas de música de la localidad. La devoción se expresa a través de las fuertes “pisadas” de los danzantes. El cansancio, dicen algunos, es poco a comparación de los favores que reciben de la imagen. El folclor y el colorido son evidentes ante la mirada etnográfica. Los participantes y espectadores se unen “momentáneamente” en este ritual (Moctezuma, 2009) a partir de las expectativas y necesidades colectivas; sin embargo aún en la procesión también se demarcan posiciones y jerarquías, por ejemplo son los miembros de “la Guardia de honor” quienes pueden ir más cerca de la imagen,

generaciones no exista tal recuerdo en la memoria, o bien no lo vivieron pero han escuchado algo por tradición oral de sus antepasados; sin embargo, otros argumentan que sirve como medida precautoria contra desgracias naturales o bien para mejorar su vida personal y familiar.

⁶³ Durante los últimos años ha habido una preocupación del Párroco por la imagen del Señor del Perdón debido los daños que podría sufrir por su antigüedad. Incluso se ha generado polémica con las autoridades tradicionales respecto a su salida y la procesión de la imagen peregrina. Como se ve, la fiesta y particularmente este símbolo religioso, también devela tensiones entre los grupos y sus diversos intereses.

⁶⁴ La fiesta al Señor del Perdón (mayo), en las últimas décadas, ha sido tocada por los medios de comunicación –como el Canal 4 y C7 de Guadalajara, TV Azteca Colima y “María Visión”– que acuden a televisarla. La presencia de estos nuevos actores externos se debe a la gestión que han realizado algunas mayordomías (O.G. en 1978; y G.S. en 2014) para difundir la fiesta y sus particularismos.

cuidándolo; los mayordomos detrás de la imagen, y los ex-mayordomos encabezando la procesión.

Por la noche, se anuncia su llegada al templo con repique de campanas y cohetes que iluminan el Atrio Parroquial; la imagen llega de nueva cuenta a la Parroquia y después se realiza la ceremonia de subirlo a su espacio habitual, el altar mayor, y entonar emotivamente el himno en su honor. “Es a vuelta de año” y “si Dios les da licencia” –dicen sus devotos– cuando podrán apreciar de nuevo el recorrido de su patrón por el pueblo de Tuxpan. Ahí, es donde se puede apreciar uno de los aspectos cíclicos de la fiesta; como señala Hobsbawm (2002: 10) las tradiciones tienen como principal propósito “imponer la repetición”.

La procesión del Señor del Perdón, de acuerdo a lo que dicta la tradición, sirve como medida precautoria ante los sismos; sin embargo su significado se ha extendido hacia otros ámbitos de la vida cotidiana, pues también funciona a modo de rogativa y para dar gracias por los favores recibidos –un milagro, salud, trabajo– durante un año, según los testimonios de los católicos tuxpanenses. Como señalan Shils (1981) y Herrejón (1994), la tradición se reproduce de manera reiterada, pero también cambia y se asimila de distinta manera entre los que abrevan de ella.

El domingo posterior al de la “misa de función” se lleva a cabo la “misa de acción de gracias” por parte del mayordomo que entrega el cargo, así como “la elección del nuevo mayordomo”. Este ritual se realiza por medio de un sorteo que es organizado por los ex-mayordomos y los sacerdotes.⁶⁵ Una vez que sale electo

⁶⁵ El cargo de mayordomo se elige mediante sorteo o rifa tal como lo expresa el juramento original; y en ella puede participar todo creyente que simpatice con la religión católica, sea

el nuevo mayordomo, el anterior le impone a éste una “banda distintiva”. Considero que este ritual es uno de los momentos más significativos, ya que por medio de él se releva y da continuidad a la tradición.

Después de este evento en la Parroquia se hace una “procesión” por las calles donde se presenta ante el pueblo al nuevo encargado de la fiesta; y él junto con sus familiares, amistades o a través de alianzas solidarias se encarga de trabajar durante el año a fin de recolectar los recursos económicos o materiales para la realización de la misma. Con este ritual se cierra y comienza un nuevo ciclo anual, y se da forma a un eslabón más de la tradición.

Hasta aquí realicé una descripción etnográfica de los rituales que se ofrecen al Señor del Perdón durante su fiesta en el mes de mayo; los cuales son muestra de una tradición y devoción que se mantiene viva y que se reproduce de generación en generación, pero que también se ha transformado y derivado en otras imágenes réplicas y tradiciones que abrevan de ella: como “el Cristo del temblor del 41”, el “de las mañanitas”, el Señor del Perdón en Guadalajara y en Tijuana.

En la fiesta de Tuxpan se incorporan elementos propuestos por la Iglesia: las imágenes religiosas en forma de Cristos; y elementos de la cultura local: flores, “verdura del volcán”, “cera escamada”, gastronomía típica, ponche tradicional, la

anciano, joven, una familia, incluso observé la participación de agrupaciones católicas como los grupos de pastoral o los grupos de catequesis. En los últimos años, en la rifa también han participado niños o adolescentes respaldados por el apoyo de sus padres. El estatus económico y el género no representan un criterio de exclusión para anotarse en la rifa; sin embargo todo aquél que desee participar debe cooperar una cantidad preestablecida por los sacerdotes. Durante los últimos cinco años que registré este ritual, se fijó la cantidad de 50 pesos; y el número de participantes ha llegado hasta cuarenta. Este recurso económico, que en ocasiones oscila los 2 mil pesos, se entrega al mayordomo recién electo para que comience a organizar la fiesta.

indumentaria, los mariachis, las bandas de música locales, las danzas, la música tradicional, y elementos pirotécnicos. En otras palabras, la fiesta es el escenario donde los participantes actúan (Turner, 1988) y seleccionan algunos elementos (Rodríguez, 1992) de su cultura material, y en ocasiones de un pasado “prehispánico”, para representar y modelar una identidad tuxpanense. Recordemos que, como señala Garma (1993: 92), toda identidad colectiva se fundamenta en un proceso de socialización mediante el cual los individuos aprenden los elementos que los representan como grupo, y a la vez los distinguen respecto de otros.

Durante la realización de estos rituales se genera un entorno festivo y lúdico que hace difícil delimitar lo sagrado respecto de lo profano. Esta fiesta es interesante por su carácter histórico y por el prodigio en el cual funda, pero también porque en ella se conjugan diversas tradiciones y múltiples relaciones sociales que ponen de relieve una identidad católica, indígena y tuxpanense.

Conclusiones

La importancia de realizar este capítulo básicamente radica en el hecho de poner en contexto los diferentes procesos históricos, demográficos, culturales y religiosos que se generaron y persistieron desde la época prehispánica y la Colonia –de manera especial, las prácticas religiosas de un origen prehispánico y sincrético, la especialización del trabajo y las identidades fomentadas por los franciscanos– y que a su vez coadyuvaron a caracterizar a Tuxpan como pueblo de origen indígena dedicado principalmente a la agricultura, el cultivo de algodón y la producción de mezcal (Macías-Rodríguez, 1910; Lameiras, 1990), esto en

comparación de sus vecinos inmediatos como Zapotlán y Tamazula que estaban orientados hacia otras formas de producción y con una población predominantemente europea, mestiza y mulata.

Como señalé en el marco teórico, las identidades no son fenómenos estáticos, por el contrario son procesos que se van construyendo y modificando de manera lenta al paso del tiempo; dicho proceso se caracteriza por la sustitución, incorporación o renovación de elementos étnicos. Mientras que las tradiciones no sólo se reducen a un proceso de transmisión y recepción de contenidos a través de generaciones, sino que los transmisores y los receptores también son capaces de generar cambios en ellas y apropiarse de algunos elementos culturales para asumir y representar posiciones identitarias. En ese sentido, considero que la identidad territorial tuxpanense que se pone de manifiesto en la fiesta patronal del Señor del Perdón, se ha construido a través de la selección y apropiación algunos elementos étnicos. No olvidemos que, como señala Hobsbawm (2002), algunas identidades colectivas se afincan en la selección de elementos de un pasado remoto. La indumentaria indígena, la gastronomía, la música tradicional y algunas danzas asociadas a un origen prehispánico o sincrético son algunos ejemplos de tradiciones remotas y pertenecientes a otras festividades del ciclo ritual de la localidad que los tuxpanenses han conservado y transmitido con el fin de expresar su devoción a la imagen del Señor del Perdón, pero también con el intento de conservar su identidad tuxpanense y revivir su pasado indígena.

Por otro lado, considero que la contextualización sobre el establecimiento de esta tradición por medio de un Juramento escrito, y la descripción etnográfica que realicé sobre la fiesta, abonan al objetivo y pregunta general de investigación

en tanto permiten entender la fiesta en un sentido histórico y contemporáneo, así como sus cambios y continuidades; particularmente cómo es que surge, cuáles son los mecanismos a través de los cuales se transmite, y las prácticas devocionales que se han incorporado en el contexto local.

Finalmente este capítulo nos proporcionó una mirada sobre la estructura de la fiesta, los participantes y los contenidos, misma que será necesaria para comprender, en los siguientes capítulos, su reterritorialización hacia otros lugares a partir de los migrantes y la conformación de una población con prácticas y redes translocales y transnacionales. Debemos entender que las tradiciones y los fenómenos religiosos contemporáneos y buena parte de sus contenidos culturales –creencias, prácticas, rituales y adeptos– no se acotan a un sentido histórico y territorial (Levitt, 2011; Odgers, 2008; Rivera, 2008; Argyriadis y De la Torre, 2008). Como parte del cambio y “las oleadas migratorias”, éstas han sido llevadas a otros escenarios no sólo con propósitos religiosos y comunitarios, sino porque, un amplio sector de migrantes católicos tuxpanenses –y aún no católicos– fundamentan en ellas su identidad territorial y el paisanaje.

Capítulo II

La etnografía dentro del ciclo festivo-religioso

En este capítulo hago una reconstrucción del ciclo festivo-religioso de Tuxpan, pues parto de la idea de que la tradición al Señor del Perdón no se puede entender al margen de éste; en un sentido histórico y actual ésta ha abrevado de otras tradiciones locales. Las múltiples identidades –familiares, barriales, gremiales, dancísticas, devocionales e indígenas– que se han generado en el devenir de la historia local y que sustentan el calendario festivo convergen, a través de sus actores, en el escenario de la fiesta al Señor del Perdón.

Como parte del cambio, la fiesta en el contexto local no sólo expresa un sentido devocional para agradecer o cumplir el Juramento a cambio de obtener protección por parte de la imagen; también se ha convertido, para un amplio sector de la población, en un modelador de la identidad territorial a través de un proceso de selección de ciertas tradiciones (Rodríguez, 1992) que se han incorporado a ella; mientras que en los contextos de movilidad nacional y transnacional varios grupos de migrantes han trasladado y adaptado algunas tradiciones del ciclo festivo de su lugar de origen para recrear la fiesta al Señor del Perdón y representar su identidad tuxpanense.¹

¹ Como se verá, algunos aspectos del ciclo tuxpanense –sistemas de organización, vestimenta, gastronomía, danzas y música– que originalmente no estaban asociadas al Señor del Perdón, han contribuido, en mayor o menor medida, a revitalizar esta fiesta en Tuxpan, Guadalajara, Tijuana y California.

El ciclo de fiestas religiosas

La mayoría de las fiestas religiosas de Tuxpan tienen un origen barrial, es decir estaban asociadas a ciertos sectores, colonias y capillas. Lameiras (1990: 236) y Ortiz (2009: 26; 2013: 12) señalan que tras la llegada de los evangelizadores, la población de Tuxpan estaba trazada en diez barrios.² Ortiz (2013: 11) refiere que cada uno de éstos era vigilado por su respectivo “tlayacanque”.³ Lameiras (1990: 235) apunta: “la peculiar organización colonial de Tuxpan en barrios, capillas, santos, fiestas, danzantes y músicos le dio un carácter casi único en su región”, y el cual se prolongaría durante toda la Colonia.⁴

Es decir, desde el periodo colonial, se comenzaron a gestar múltiples identidades barriales y devocionales alentadas por los franciscanos; aunque la mayoría de estas capillas se fueron difuminando hacia el final del siglo XX (Lameiras: 1990: 79). Algunos barrios han cambiado de nombre, y algunas de estas fiestas han perdido vigencia en el transcurso del tiempo.

² Éstos eran los barrios de 1) Adviento; 2) San Pedro; 3) San Andrés; 4) Corpus o del Sacramento; 5) Espíritu Santo; 6) Santa María Nativitas; 7) San Juan Bautista; 8) San Francisco de Asís; 9) Santiago y 10) San Miguel; y a su vez por quince capillas dedicadas a 1) San Francisco de Asís; 2) San Juan Bautista; 3) Temaquistiani; 4) San Pedro; 5) San Andrés; 6) San Antonio; 7) Corpus Christi; 8) Espíritu Santo; 9) la Natividad; 10) San Miguel; 11) la Soledad; 12) San Sebastián; 13) Santiago; 14) Nuestra Señora del Rosario; y 15) Capilla del Hospital de la Concepción.

³ Ortiz (2009: 24) menciona que para el 25 de agosto de 1817, el cura José Domingo de Figueroa informaba: “En cada uno de los 10 barrios de este pueblo había un fondo piadoso de bienes de campo, cuyos productos se destinaban al de los Santos Titulares de dichos Barrios y al obvnacional de este curato, pero todos han quedado destruidos con la presente revolución”.

⁴ Por ejemplo, hay algunas imágenes –como San Sebastián y el Niño Dios– que son conocidas como “el abajeño”, “el arribeño” y “el pronunciado”. Estas denominaciones denotan la forma en la que originalmente estaba trazado el pueblo de Tuxpan: “los arribeños” ubicados del Atrio Parroquial hacia el cerro del Cihuapilli; “los abajeños” hacia el Río Tizatirla; y “los pronunciados” debido al alzamiento de indígenas. Esta situación dio lugar a identidades según la pertenencia a determinado barrio. (Lameiras, 1990: 243).

Actualmente, si se destaca la organización barrial en Tuxpan, se puede identificar el surgimiento de nuevas imágenes y celebraciones que se ubican en colonias y barrios recientes.⁵ La mayoría de estos espacios empezaron a emerger desde mediados del siglo XX hasta la fecha, y el surgimiento fue a la par de la asignación de imágenes religiosas mediante la gestión de los devotos o bien por la participación de las autoridades eclesásticas locales.⁶

La construcción de estas capillas y la organización de cada una de estas fiestas ha derivado en la conformación de múltiples identidades en diferentes capas (Díaz-Polanco, 2015: 37) que van desde la familia, el barrio o colonia, hasta identidades gremiales y devocionales afincadas en la pertenencia o en santos que se asumen como representativos.

Algunas fiestas del ciclo local poseen un carácter gremial, como la del Señor San José, patrono de los carpinteros (marzo); San Isidro Labrador, de los agricultores (mayo); San Diego, de los panaderos (noviembre); y Santa Cecilia, patrona de los músicos (noviembre). Otras se caracterizan por aglutinar a diferentes grupos, indistintamente de la pertenencia a los barrios o gremios, como la de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero); la Cuaresma y Semana Santa dedicadas a Jesús de Nazaret y Santo Entierro (febrero, marzo y abril); “los

⁵ La Virgen de la Salud en la Colonia “Floresta” (febrero); la fiesta a la Virgen de Talpa en la Colonia “Talpita” (febrero); la del Niño Manuelito en la colonia “Paso Blanco” (febrero), la de San José Obrero en la Colonia “Santiago” (mayo); a San Judas Tadeo en la Colonia “La Parota” (octubre); la de Santa Cecilia en la Colonia “Santiago” (noviembre); y la fiesta a la Virgen de Guadalupe en la Capilla de “La Cruz Blanca” y la Capilla de “El Calvario” (12 de diciembre).

⁶ Un ejemplo es la donación que hizo el Canónigo Orozco de la Virgen de la Salud a los colonos de “la Floresta”; al respecto esta capilla comenzó a construirse en marzo de 1986 y la llegada de la Virgen de la Salud fue el 10 de febrero de 1988; y otro es la gestión que hicieron en el año de 1969 algunos tuxpanenses devotos de la Virgen de Talpa y “peregrinos de a pie”, ante los sacerdotes para el establecimiento de una capilla a esta imagen.

encendios” a las Santas Cruces (abril y mayo); la fiesta al “Cristo del temblor del 15 de abril de 1941” (abril); a San Antonio, al Sagrado Corazón de Jesús, y San Pedro y San Pablo (Junio); San Vicente (julio); y al Niño Dios (diciembre y enero). Las fiestas que se realizan en las rancherías y delegaciones de Tuxpan también forman parte del ciclo anual.⁷

La fiesta de Corpus (junio),⁸ San Juan Bautista (junio)⁹ y San Sebastián Mártir (enero)¹⁰ son las que gozan de mayor longevidad y vigencia en Tuxpan, incluso antes de que surgiera la del Señor del Perdón (Macías-Rodríguez, 1910; Lameiras, 1990; Cano, 1999; Ortiz, 2009). De estas festividades en particular, la fiesta del Señor del Perdón ha tomado varios elementos étnicos –gastronómicos, musicales y dancísticos– para darse continuidad a sí misma.

La mayoría de estas fiestas consiste en “un novenario” en sus respectivas capillas –o al menos en la celebración de una “misa de función” el día del santo– y en otras actividades devocionales como la realización de “carros alegóricos”, procesiones y la participación de danzas. Los datos etnográficos que obtuve al interior de la población develan que la fiesta al Señor del Perdón actualmente es el

⁷ Como la del Niño Dios en Rancho Niño (enero); a la Sagrada Familia en San Juan Espanatica (enero); a la Virgen de El Platanar en la población del mismo nombre (febrero); a San Isidro Labrador en El Poblado Nuevo (mayo); al Señor San José en San Juan Espanatica (mayo); la de la Virgen María en el Rancho de Santa María (agosto); la de la Virgen de la Asunción en la comunidad de El Agosto (Agosto); y la de San Miguel Arcángel en el Rancho San Miguel (septiembre).

⁸ Ortiz (2009) refiere que la fiesta de Corpus fue una de las primeras promovida por los evangelizadores, y los principales participantes de ella son la danza de sonajeros.

⁹ Recordemos que la población de Tuxpan fue encomendada a San Juan Bautista desde la fundación hispánica en 1536.

¹⁰ De acuerdo a la tradición oral de “los viejos del pueblo” y algunos autores (Macías-Rodríguez, 1910; Lameiras, 1990; Gaspar, Hernández, Munguía, 2004; Ortiz, 2009), la fiesta a San Sebastián en Tuxpan se remonta al siglo XVIII cuando los indios tuxpanenses experimentaron la mortandad tras “la viruela negra” y lo reconocieron como protector contra las epidemias.

eje medular del ciclo festivo; ésta al paso de la historia se ha convertido en el principal escenario donde convergen las demás tradiciones locales; esta situación ha sido propiciada por el discurso de las autoridades tradicionales y eclesiásticas que alientan a la participación de los diferentes grupos.

A partir del mes de septiembre y octubre, es tradición que las diferentes imágenes que se veneran para el culto público o familiar –cruces, santos, cristos, vírgenes, los niños Dios y el Señor del Perdón– sean “enrosadas”, es decir se les ofrezca un “enroso”¹¹ por sus respectivos “mayordomos”, “padrinos” o “encargados”. Este ritual, dice la tradición oral, es para dar gracias a las imágenes por los favores recibidos, especialmente durante el tiempo de cosechas. Lameiras (1990) señala:

Los famosos enrosos de santos y cruces se concentraban en octubre, tiempo en el que de haber llovido con suficiencia, se esperaba una cosecha satisfactoria en el mes siguiente. También involucraba a toda la población en torno a capillas, dueños de santos, cuadrillas de danzantes y mayordomos. Como siempre, recibir una imagen, limpiarla y vestirla con estrenos representaba un honor y muchas bendiciones potenciales y afectivas. (Lameiras, 1990: 240).

Las visitas de imágenes religiosas a los hogares, históricamente ha desempeñado un papel importante en la socialización, compadrazgo y reciprocidad que se establecen entre las familias tuxpanenses, incluso más allá del tiempo festivo; pero también contribuye a la interiorización de la cultura y al aprendizaje de aquellos elementos que marcan la pertenencia a un grupo a través de la participación colectiva.¹² Esta situación puede interpretarse como la

¹¹ Éstos son elaborados con sargas de flores de cempasúchil y “cabeza negra”.

¹² Por ejemplo, cuando se llevan a cabo “los cambios” de San Sebastián o “el Niño Dios de los pastores” –durante el año previo a la fiesta– a los hogares de los familiares del

construcción de una comunidad o *communitas* en el sentido de Turner (1988) y Moctezuma (2009) ya que algunos rituales reactivan la interacción, reciprocidad y solidaridad entre los participantes. Las obligaciones del “encargado” de la fiesta no se reducen al tiempo festivo, se extienden durante el ciclo ritual; de la misma manera que la socialización no se acota al escenario de la fiesta, sino que se desarrolla a lo largo del año en torno a las imágenes; una muestra de ello es el “compadrazgo”. Lameiras (1990) menciona:

La vida pública estaba permeada por el ceremonial de los santos y éste involucraba múltiples relaciones e interacciones sociales. Era, como quien dice, el pentagrama para inscribir el qué hacer, cómo hacer y con quién hacer de los tuxpanecos. Independientemente de los santos ligados a las capillas, la voluntad e iniciativa individual o familiar daba origen a extensiones y representaciones del culto a cada santo y a organizar mayordomías, escenarios, actos públicos y privados de veneración. (Lameiras, 1990: 237).

El ritual de “los cambios”, “las visitas”, “las veladas” y “los enrosos” de imágenes no sólo forma parte del “equipaje cultural” (Boruchoff, 2009) que los tuxpanenses católicos han aprendido e interiorizado en su lugar de origen por medio de la socialización de la tradición; sino que también se ha reterritorializado y adaptado por los migrantes a escenarios nacionales y transnacionales, especialmente con relación al Señor del Perdón.¹³ Es decir, se trata de un sistema

“capitán” o “mayoral”, y demás “donantes”. Esta situación también se observa con “el baño” y “enroso” a las santas cruces de las diversas familias tuxpanenses, especialmente cuando los padrinos de la Santa Cruz acuden a la casa de sus “compadres” –encargado o dueño de ella– con la finalidad de efectuar dicho compromiso. Al finalizar cualquiera de estos eventos, se espera que la familia que recibe la imagen ofrezca algún alimento al “capitán”, “mayoral”, “padrinos”, y “custodios” del santo.

¹³ Los datos etnográficos recolectados entre los migrantes católicos tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California me permiten argumentar que aún cuando existen otras devociones familiares como a las Santas Cruces, la Virgen de Talpa, los Niños Dios, Jesús de Nazaret y San Sebastián, por citar algunos ejemplos, el fenómeno de la reterritorialización de la tradición no ocurre de la misma manera que con el Señor del

dinámico propio de la cultura tuxpanense que no sólo expresa un sentido devocional; también la conciencia continuar una tradición –“conservar las raíces”– porque con base en ella afincan y representan su identidad tuxpanense. Gledhill (2009: 39) argumenta que “el intercambio intra e interfamiliar y otros procesos formalmente ritualizados” son comunes y compartidos en la mayoría de las sociedades como una forma de existir, mantenerse y prolongarse en el tiempo, “y es por medio de esta sociabilidad que las poblaciones ajustan la calidad de sus relaciones sociales para adaptarse a las circunstancias cambiantes” (*Ibíd.* 2009: 39).

Aún con los cambios que observé en la sociedad tuxpanense contemporánea –la tendencia hacia la modernización en varios sentidos, la migración, las crisis y contradicciones que enfrenta la Iglesia católica en su interior y fuera de ella, el surgimiento de nuevas religiones, y a veces los quiebres generacionales que tienden a alejar a los jóvenes de la participación en algunas prácticas religiosas– considero que el ciclo festivo, y en particular las diferentes imágenes siguen ocupando un lugar importante dentro de la vida social de la mayoría de las familias católicas tuxpanenses, y principalmente tradicionales que actúan a partir de un “bagaje preexistente de símbolos” (Uzeta, 2004: 32).

Las imágenes religiosas no sólo son una materialización de lo sagrado, para muchos creyentes, significan una respuesta a los problemas y expectativas de la vida ordinaria (Nájera, 2003). Los diferentes santos son una especie de receptáculo de poderes extraordinarios y proveedores de beneficios personales o

Perdón, especialmente a través de la multiplicación de réplicas de este Cristo y la realización de su fiesta.

colectivos, como protección, salud y empleo; pero también son consideradas como seres o personas con las cuales se crean relaciones directas de convivencia y socialización: a los santos se les platica, los bañan, los visten, les ponen cabellera natural, les rezan, les cantan las mañanitas, los arrullan, acarician, los presentan en el templo, se les pide permiso, y hasta les hablan con cariño, apodosos y diminutivos; además tienen sus respectivos padrinos y madrinas que les obsequian mudas o prendas de vestir. Las imágenes no se pueden desligar del sentido de la tradición, ya que muchas de ellas se han heredado de generación en generación; y el hecho de realizarles su fiesta es una manera de recordar y hacer presente a los antepasados. En otras palabras, dentro del ciclo festivo y la devoción popular tuxpanense, se crea y reproduce un imaginario antropomorfista que concibe a las imágenes no sólo como personas, sino también con voluntades, conductas y acciones que rigen el rumbo de la vida cotidiana; ejemplo de ello son los innumerables relatos que discurren dentro de la tradición oral en torno a milagros o favores recibidos.

La influencia del ciclo festivo-religioso tuxpanense dentro de la tradición al Señor del Perdón

Para explicar parte del cambio y continuidad de la fiesta al Señor del Perdón fue necesario entenderla en una dimensión histórica y en un sentido relacional con el resto de festividades del ciclo tuxpanense, pues actualmente esta fiesta no se realiza de la misma manera y con las mismas actividades que cuando surgió y estableció por las autoridades civiles y eclesiásticas del siglo XIX.

La tradición al Señor del Perdón expresa continuidad puesto que se ha transmitido como un patrón de acciones a través de generaciones (Shils, 1981; Herrejón, 1994; Hobsbawm, 2002) con la finalidad de rememorar el prodigio original del que se dio cuenta en el capítulo anterior; sin embargo uno de los cambios de esta tradición se refleja en la incorporación de prácticas –algunas son tradiciones de mayor longevidad y otras de reciente creación– que contribuyen a revitalizarla.

Algunas de las tradiciones de largo aliento que la han impelido hacia el presente son *el sistema de cargos tradicionales* basado en “la mayordomía”, *la gastronomía tradicional, la indumentaria tradicional, las danzas de sonajeros y la música tradicional de “los piteros”*. Es importante señalar que estas tradiciones y elementos étnicos proceden de otras fiestas del ciclo tuxpanense. A continuación describo estos aspectos de los cuales abreva la fiesta del Señor del Perdón.

Los sistemas de cargos tradicionales

Las fiestas religiosas del ciclo tuxpanense se basan en el sistema de “las mayordomías”, como la del Señor del Perdón; otras a partir de categorías “prioste” y “encendedor” para la festividad de las Santas Cruces;¹⁴ la fiesta a San Sebastián y al Niño Dios a partir de “la viejada”,¹⁵ “los mayores”, “los capitanes” y “los sargentos”; y “la Guardia de honor” que se encarga del cuidado del Señor del

¹⁴ La tesis de Villaruel (2009) analiza la organización ritual de esta fiesta.

¹⁵ El término “viejada” es utilizado por los tuxpanenses para referirse a las personas –la mayoría ancianos– que en al menos una ocasión ha desempeñado algún cargo o “compromiso” dentro del ciclo festivo, ya sea como “mayordomo”, “mayoral”, “capitán” o “sargento”; sin embargo “los encargados” y “padrinos” de las imágenes, así como “los encargados” de sus respectivas danzas, suelen ocupar una mayor jerarquía y autoridad respecto a los demás participantes.

Perdón durante su descenso y procesión. La mayoría de estos cargos se eligen y renuevan año con año; y otros por tradición directa: relevo generacional y herencia familiar, como la familia A.R. y descendientes quienes son encargados de “la Guardia de honor”.

De acuerdo con Lameiras (1990: 70), los sistemas de cargos tradicionales en Tuxpan tienen su origen en la estructura tradicional, política y religiosa que se generó y heredó a partir del encuentro entre los indígenas y los españoles. Como señala Lameiras (1990) y Ortiz (2009; 2013), la figura de “los tlayacanques” se puede identificar como el antecedente inmediato que derivó en el sistema de “las mayordomías” y “las viejadas”.

En un contexto actual, los integrantes de “la viejada” son los depositarios de la memoria, el conocimiento y la tradición; en ellos recae la mayor parte de la organización de las fiestas y su palabra casi siempre se respeta por el resto de los participantes. Los miembros de “la viejada” no sólo han acumulado experiencias y conocimientos; también vínculos sociales y afectivos construidos a partir del “compadrazgo” con otras familias. Este bagaje cultural generalmente les otorga un prestigio dentro del ámbito festivo pero también les es otorgado por el resto de la población que los reconoce por ser depositarios de tradiciones.¹⁶ Los integrantes de “las viejadas” también gozan de la autoridad para vigilar, orientar y dirigir la organización y realización de las fiestas.

¹⁶ Algunos “viejos de la tradición” son V.A.R. (fundador de “la Guardia de honor”); A.V.R. (Presidente de la Comisión Estatal Indígena); R.H. (mujer perteneciente a la Comunidad Indígena de Tuxpan); las familias O.S., V.G., A.M. e I.O (herederas de la tradición de “las veladas” al Señor del Perdón); S.M. (cocinera tradicional de Tuxpan y custodia del Niño Dios “Abajeño”); y P.V. (encargada de San Sebastián “el Arribeño”), entre otros.

Cada santo posee su propia “viejada” conformada por “padrinos”, “custodios”, “ex-mayordomos” y “ex-capitanes”, es decir los eslabones anteriores de la tradición.¹⁷ Estos depositarios y agentes de la tradición conforman entre sí un “compadrazgo” ritual y establecen relaciones interfamiliares y obligaciones que se extienden a lo largo del ciclo anual, como estar al cuidado de la imagen, hacerle su “enroso”, “bañarlo” cada periodo de tiempo, especialmente en su “víspera”, organizar los ensayos de las danzas, y llevar el santo a que “visite” los hogares del resto de “la viejada”, de los integrantes de la danza, “donantes” y demás devotos del santo. Otra de las obligaciones de los “padrinos” y “encargados” del santo, es dirigir el rezo del rosario en cada visita de la imagen. Al respecto, Lameiras (1990) apunta:

Entre los miembros de una misma cuadrilla rotaban también las visitas hogareñas de las imágenes propiedad del encargado de la danza, quien la entregaba y la recogía en cada casa y supervisaba las veladas o “incendios” que hacían los anfitriones y la comida o cena que ofrecían al final de la visita. (Lameiras, 1990: 241).

“Los mayordomos” y “capitanes” –elegidos a través de un sorteo o lista de espera– tienen la facultad de organizar las diferentes festividades del ciclo tuxpanense; sin embargo es “la viejada” la que se encarga de evaluar y vigilar los pormenores de las fiestas pues buscan que éstas generalmente se realicen conforme la estructura y las actividades rituales que demanda la tradición, es decir existe un guión implícito que se asume o a veces se negocia entre los participantes.¹⁸

¹⁷ Ver Anexo 6. *El sistema de cargo tradicional de “la viejada”*.

¹⁸ Un ejemplo de la negociación es la que se genera al interior de la fiesta a San Sebastián. “Los encargados” de las diferentes “cuadrillas” de danzantes y “los custodios”

Con base en Padilla (2000: 14), destaco que las fiestas del ciclo tuxpanense están conformadas por una *dimensión institucional*, es decir por un conjunto de obligaciones del que ocupa el cargo, y por una *dimensión ceremonial* que se manifiesta en las diferencias jerárquicas entre los participantes.

El sistema de cargos dentro del ciclo festivo implica un bagaje cultural: creencias, saberes y conocimientos que se transmiten y adquieren mediante la tradición oral, la experiencia familiar y colectiva. Además, requiere un conjunto de “obligaciones ceremoniales” (Padilla, 2000) sobre qué es lo que se espera de cada encargado. Estas obligaciones van desde organizar la fiesta, solicitar cooperaciones, recolectar las donaciones materiales y realizar ciertas actividades –por ejemplo, “el mayordomo” del Señor del Perdón tiene que encabezar el reparto de “décimas” y las diferentes actividades del novenario– hasta, en ocasiones, el desembolso económico para la realización de la misma.¹⁹

Padilla (2000: 62-66) señala que los sistemas de cargos generalmente se desempeñan de la siguiente manera: desde la recepción del cargo, el cuidado cotidiano de la imagen, los rituales cada periodo de tiempo durante el ciclo anual, la participación en ceremonias colectivas, la realización de la fiesta, hasta la entrega del compromiso.

de las imágenes antes de la fiesta organizan una especie de asamblea denominada por ellos: “reunión de la viejada”, esto con el fin de negociar y tratar algunos aspectos concernientes a las danzas, el número de imágenes, la ubicación de los altares, y el orden de la procesión. A esta asamblea de “los viejos” de la tradición recientemente se han incorporado las autoridades políticas y eclesiásticas con el fin de controlar-administrar la devoción popular y fomentarla con intereses económicos. Por esta razón el ciclo festivo no sólo da continuidad a la tradición, también es el escenario donde se vierten diversos intereses por parte de los actores involucrados.

¹⁹ Al respecto, las autoridades eclesiásticas de Tuxpan señalan que la organización y realización de las fiestas no debe ser motivo para el empobrecimiento de las familias.

Las fiestas del ciclo tuxpanense, y en particular la del Señor del Perdón, no sólo expresa un sentido devocional –pedir o agradecer a una imagen– también refleja las obligaciones y jerarquías que se establecen y reproducen entre los participantes. Por ejemplo, al mayordomo recién “sorteado” se le impone “una banda” por parte de las autoridades eclesiásticas, misma que lo acredita como organizador de la fiesta y lo distingue por encima de la población en el ámbito festivo; además no sólo debe trabajar de acuerdo al Juramento y recolectar los fondos de la fiesta durante el año que dura su compromiso; parte del estatus o jerarquía se traduce en la posibilidad de acercarse, junto con su familia, al Señor del Perdón cuando “la Guardia de honor” lo desciende de su altar, y en la facultad de ser reconocido por la población católica como un agente de la tradición.

Como se explicó en el capítulo anterior, la fiesta al Señor del Perdón se estableció mediante “la invención de un prodigio” y documento escrito; sin embargo, como fenómeno de la tradición, ésta también se ha ido asimilando a la sociedad tuxpanense mediante la incorporación de algunos elementos y formas de organización de la cultura local, como es el *sistema de cargos tradicional* basado en “las mayordomías” y su antecedente en la figura de “los tlayacanques”. Recordemos que –como señalan Shils (1981) y Bonte-Izard (2008)– la tradición implica no sólo una dimensión histórica, también social y cultural que se refleja en el cambio, en los medios de transmisión y en la incorporación de nuevas prácticas y contenidos simbólicos.

Esta fiesta, de acuerdo al Acta de Juramento de 1806 originalmente se realizaba con “una misa de función”, “rezo del rosario” y “sermón” regido por la Iglesia local, y prohibía la realización de otras actividades como “convites”,

“banquetes” y “corridas de toros”; sin embargo en el devenir de la historia – entendido como un fenómeno de largo aliento que la impele– y con el fin de prolongarse entre las generaciones subsecuentes, esta tradición mediante sus actores también se ha ido alimentando de otras prácticas culturales y elementos étnicos del ciclo festivo que contribuyen a su cambio y continuidad en un sentido histórico y contemporáneo.

La indumentaria tradicional

Como se mencionó en el capítulo I, durante la Colonia se generaron circunstancias demográficas y en la especialización del trabajo que derivaron en diferencias étnicas entre Tuxpan, Tamazula y Zapotlán; sin embargo la indumentaria fue uno de los aspectos que, a pesar de que se prohibió por el gobierno federal dentro de la vida cotidiana tuxpanense de principios del siglo XX (1990), logró subsistir hasta apenas hace unas décadas a través de un sector de la sociedad, especialmente con algunas mujeres ancianas en Tuxpan y sus rancherías. Si bien, la presencia de este elemento histórico es casi extinto dentro de la vida cotidiana actual, es significativo que ésta sea utilizada por algunos pobladores –varones y mujeres– dentro de ciertas festividades del ciclo anual y en rituales muy específicos, como en la procesión de las imágenes de San Sebastián, en los repartos de décimas, y en el recorrido del Señor del Perdón por el pueblo.

Al respecto, la informante S.M. señalaba: “yo siempre me he vestido así, de sabanilla, desde niña mi madre y mi abuela me lo inculcaron... las mujeres

jóvenes de ahora ya lo hacen nada más para la fiesta del Señor del Perdón”.²⁰ Por otro lado, la informante R.H. menciona: “nosotras como miembros de la Comunidad Indígena tenemos que vestirnos así, es lo que nos caracteriza como pueblo nahua”.²¹

El calzón de manta en los varones, y la sabanilla en las mujeres se han adoptado como las vestimentas rituales²² asociadas al Señor del Perdón, incluso se asumen como elementos étnicos que brindan representatividad e identidad tuxpanense junto con la danza de sonajeros. La indumentaria no sólo es un aspecto de la cultura material, un legado (Shils, 1981: 2, 12); sobre todo devela cómo se hace uso de ciertos elementos “tradicionales” y “locales” para representar una identidad tuxpanense y tratar de revivir un pasado indígena que se intentó borrar por el Estado a principios del siglo XX. Detrás este elemento étnico se reproduce entre las generaciones un discurso alentado por la Comunidad Indígena y “la Guardia de honor”, y una memoria colectiva que trata de rescatar un pasado y un origen nahua.

²⁰ Entrevista con S.M. (28/12/14) en Tuxpan.

²¹ Entrevista con R.H. (04/08/15) en Tuxpan.

²² La vestimenta para el caso de las mujeres consiste en una falda de lana negra o sabanilla que se ata a la altura de la cintura, dejándose en la parte posterior tela para hacer una serie de pliegues que hacen bulto. La sabanilla se sostiene con una faja de la misma tela bordada a mano; la camisa o huipil es de manta blanca con finos bordados; complementa al atuendo el xoloton blanco que es una especie de huipil y se usa para cubrir la cabeza. Las mujeres además utilizan un maixtahuitl con el que decoran su cabello. Para el varón, esta indumentaria consiste en calzón y camisa de manta blanca; el calzón se cruza y ata en la parte posterior de la cintura; además del ceñidor de lana roja o azul tejido a mano. En ocasiones también usan un zarape y un sombrero de sollate. Ambos utilizan huaraches que complementan “la vestimenta tradicional”.

La gastronomía tradicional

En un contexto actual la fiesta al Señor del Perdón también ha abrevado de otras tradiciones de mayor longevidad, como “la comida ritual”, es decir aquella que se ha mantenido y transmitido durante generaciones y aquella que se sirve en momentos muy específicos dentro del ciclo festivo y particularmente en la fiesta a San Sebastián.

En la fiesta a San Sebastián (Lameiras, 1990; Gaspar 2004; Ortiz, 2009) “los capitanes”, como parte de su compromiso y obligaciones, ofrecen a los danzantes, espectadores, visitantes y devotos del santo parte de la gastronomía heredada –dicen– por los antepasados “indígenas”. Algunos de estos platillos son *la coaxala*, “la sopa y mole”, “el picadillo de combate”, “chile nampi” y/o “los frijoles güeros” con “tortila” hecha a base de huevo (Lameiras, 1990; Ortiz, 2009), y la repartición de la bebida tradicional: ponche a base de mezcal Tuxpan (Macías-Rodríguez, 1910; Gaspar, 2004).²³

Los integrantes de “la viejada”, como parte de sus obligaciones, le obsequian al “capitán” en turno gallinas que le serán de utilidad para la preparación de algunos de estos platillos rituales; mismos que serán preparados por sus “sargentos”, familiares, vecinos o devotos del santo.

Otra de las obligaciones del “capitán de día” de San Sebastián es proveer la suficiente cantidad de comida y desayuno, esto es el *xinto*²⁴ para los danzantes de “la cuadrilla”, “los capitanes” que colaboraron en la jornada festiva, sus

²³ Éste puede ser de diferentes sabores (granada, guayaba, guayaba de venado, guayabilla, tamarindo, fresa, etc.) (Gaspar, Hernández, Munguía, 2004).

²⁴ *Xinto* se le nombra al recipiente con comida que se lleva a casa (Gaspar, Hernández y Munguía, 2004: 34). Anteriormente se solía servir en cazuelas o recipientes de barro, pero en los últimos años se ha sustituido por el desechable.

“sargentos”, sus “ayudantes”, el resto de “la viejada” y la parentela de los danzantes. Estas pautas protocolarias son parte del rol que asumen y deben seguir los encargados de la fiesta a San Sebastián.

Varios de estos elementos gastronómicos, a través de la acción de las mayordomías y “donantes”, también se han incorporado reiteradamente a la fiesta del Señor del Perdón.²⁵ La comida ritual no sólo refleja la continuidad de una tradición que se asume como propia, representativa y como una herencia de las generaciones anteriores; también es un aspecto simbólico y ritual de la fiesta que tiene connotaciones identitarias, particularmente sobre una identidad tuxpanense. Esta tradición gastronómica también se ha adaptado a los contextos migratorios, y la preparación de la comida no sólo se reduce a un conjunto de saberes y conocimientos; sino que también se asocia a una serie de emociones y recuerdos vinculados a un territorio, fiestas y familias,²⁶ es decir forma parte de la interiorización de la cultura.

En otras palabras, la fiesta al Señor del Perdón, en un sentido histórico y dinámico, también se ha caracterizado por incorporar y abreviar de otros elementos de la cultura material e inmaterial, como la gastronomía que implica un saber-hacer y un conjunto de ingredientes. Estos elementos gastronómicos no sólo se transmiten al interior de las familias rituales y tradicionales; los tuxpanenses, a través de su tradición oral y la memoria colectiva, también han revestido estos elementos con las cualidades de “lo auténtico”, “lo propio”, “lo

²⁵ Como parte de cambio de la tradición en las fiestas también se han incluido otros alimentos como birria, pozole o carnitas.

²⁶ Al respecto, en la fiesta del año 2015 en California, los mayordomos pagaron los vuelos de dos cocineras tradicionales para que ellas prepararan la comida de dicho evento.

distintivo” y “lo tradicional”, y con ello también han logrado preservar y representar su identidad territorial con respecto a los pueblos vecinos de la región.

El desarrollo de las fiestas patronales y religiosas es un aspecto significativo para muchos de los pueblos rurales y sus grupos migrantes –en este caso la sociedad tuxpanense– en tanto que no sólo transmiten su cultura material, sus creencias y tradiciones a través de diferentes objetos y rituales; también establece diferenciaciones étnicas hacia afuera, y al interior provee los conocimientos sobre cuáles son los elementos que se deben conservar y prevalecer (Rodríguez, 1992; Garma, 1993) con fin de prolongar su identidad territorial.

Las danzas y la música tradicional

El sistema dancístico de la localidad está conformado actualmente por “cuadrillas” de *xayacates*, *paixtles*, moros, danza azteca, malinchitos y sonajeros.²⁷

Las danzas del ciclo festivo tuxpanense no sólo expresan un sentido devocional al santoral católico –el Niño Dios, la Virgen y los santos– sobre todo están relacionadas con diferentes acontecimientos de la historia local –la conquista, la presencia de *los quixtianos*, las pestes y las enfermedades– que se recuerdan en la memoria colectiva. Como señala Gledhill (2004: 90, 107) las danzas son formas devocionales pero también “expresiones de memorias

²⁷ Macías Rodríguez (1910), Lameiras (1990) y Cano (1999) refieren que originalmente había tres cuadrillas por cada danza según la pertenencia e identificación a los barrios: “arribeños”, “abajeros” y “pronunciados”; sin embargo al paso de las décadas han surgido nuevas cuadrillas al interior de cada tradición dancística debido a las tensiones y conflictos que surgen entre ellas. Además, en la actualidad estas categorías o pertenencias “arribeño”, “abajero” y “pronunciado” se han ido difuminando entre las nuevas generaciones, pues los danzantes –incluso aquellos tuxpanenses que están fuera del pueblo y regresan– pueden participar en cualquiera de estas cuadrillas indistintamente de su procedencia.

históricas concernientes a grupos indígenas” que sirven como “metáfora de la conquista militar y espiritual”.

Estos acontecimientos históricos que se vivieron en Tuxpan generalmente se representan a través de aspectos simbólicos, como la indumentaria,²⁸ los nombres de “pasos”,²⁹ y el repertorio musical de cada expresión dancística.³⁰

Es importante señalar que la imagen del Señor del Perdón no tiene una danza específica; cuando esta imagen se propuso y aceptó como “protector del pueblo ante los temblores” en 1806, las diferentes danzas de *xayacates*, *moros*, *paixtles* y *sonajeros* ya tenían sus imágenes específicas de culto y adoración; sin embargo en el contexto local actualmente se puede ver la participación y convergencia de estas danzas dentro de la fiesta de mayo. Los testimonios orales recogidos entre las diversas “cuadrillas” de danzantes señalan que el Señor del Perdón es el patrono de Tuxpan, y como tal tiene que haber mayor lucimiento y participación de las danzas.

La participación de cualquiera de éstas dentro de la fiesta al Señor del Perdón casi siempre queda condicionada por “los compadrazgos rituales”, es decir

²⁸ La memoria y la tradición oral recogida entre los más viejos nos informa que, por ejemplo, la indumentaria de la danza de los *xayacates*, consiste en algunos elementos como máscaras, pantalón de mezclilla, botas y chicote para burlarse de “la otredad”, principalmente de los españoles, vaqueros, *quixtianos* y mestizos que se establecieron y predominaron en la región sur de Jalisco. Mientras que otras danzas, por ejemplo la de los sonajeros, tratan de rescatar y conservar algunos elementos de origen “prehispánico”, como calzón de manta, huaraches y una sonaja que simula ser un instrumento agrícola y un arma de guerra.

²⁹ Véase Lameiras (1990: 236, 244), Cano (1990: 6-22) y Ortiz (2003).

³⁰ Cabe señalar que existen varios depositarios de estas tradiciones dancísticas y musicales –como “los piteros” y “los violinistas”– pero también artesanos locales que se han dedicado a la fabricación de los atuendos de las danzas, cirianes, sonajas o entallado de máscaras de madera. Ver Bautista (2015).

por el bagaje cultural y los compromisos previos adquiridos por el mayordomo y su familia dentro del sistema festivo tuxpanense, ya sea en la fiesta a San Sebastián en enero (con las danzas de sonajeros y *xayacates*) o en la del Niño Dios en diciembre (*paixtles* y moros), por citar dos ejemplos; además la participación de las danzas es sesgada por la subjetividad y gestión del mayordomo quien invita a aquéllas que considera mejor organizadas, con los mejores atuendos y con más integrantes, esto con el fin de hacer relucir la fiesta que organiza.

Respecto a las danzas, Lamieras (1990) menciona que éstas históricamente han desempeñado un papel importante dentro del ciclo festivo y la vida social de los tuxpanenses. Este autor señala:

Los viejos, encargados del cuidado de la cuadrilla, convocaban a los ensayos y ceremonias; eran generosos en la provisión de comida al final de la fiesta y de mezcal “refrescante” durante la danza, pero rígidos en el orden del grupo ante la competencia agresiva y conflictiva con otros grupos de la misma o de diferente danza debidamente “refrescados”. Constituían una especie de cuerpo diplomático al arreglar intercambios de santos visitantes, invitar a algunos rezongones a la danza para disciplinarlos o buscar un lugar de prestigio en el pueblo para sus cuadrillas. (Lamieras, 1990: 244).

Las danzas de sonajeros

En este apartado fue importante contextualizar el origen histórico de los sonajeros y algunos de sus elementos simbólicos: su vestuario, música e instrumentos, para posteriormente, en el capítulo IV, explicar cómo es que esta tradición –como parte de un proceso selectivo (Rodríguez, 1992), de traslado de un “equipaje cultural” (Boruchoff, 2009) y de “reterritorialización” (Argyriadis y De la Torre (2008) de la tradición– ha sido incorporada sistemáticamente y por generaciones a la fiesta del

Señor del Perdón en el contexto local, y apropiada por los migrantes tuxpanenses en escenarios de movilidad nacional y transnacional.

Como se dijo en el capítulo anterior, la danza de sonajeros posee un origen “guerrero y agrícola” (Cano, 1999: 11; Ortiz, 2003: 192) y estaba vinculada a la festividad de Corpus y San Sebastián; sin embargo es evidente que estos significados prehispánicos se han perdido entre las nuevas generaciones, especialmente porque la danza se ha orientado hacia la práctica católica. Al respecto, sólo algunos informantes y “viejos” pueden ofrecer alguna explicación y elementos acerca del significado de esta danza; por ejemplo cuando hablan del encuentro guerrero entre el bien y el mal representados en “el apache” y “el mono”.³¹ Cano (1990) sostiene:

La tradición de los Sonajeros es indudablemente de origen mexicano antiguo. Los sones que bailan estas cuadrillas tienen una antigüedad de 250 años por lo menos, cuya práctica y uso han sido constantes en las fiestas religiosas del lugar, donde se mezclan conceptos religiosos católicos, con los de la cultura náhuatl ancestral. Estas danzas de Sonajeros tienen su raigambre en el valle de Zapotlán el Grande, Zapotiltic, Tuxpan y Tonila; pero las melodías pertenecen a los sones que tradicionalmente han utilizado las cuadrillas de los Sonajeros de Tuxpan. (Cano, 1990: 7, 17).

De acuerdo al trabajo de campo que realicé, hasta el año 2016, existen ocho “cuadrillas” de sonajeros³² cada una con su propio “Corpus” o “Corpos”.³³ La danza además está conformada por “un apache”, “un mono”, y una “parada” (pareja) de “piteros” (músicos tradicionales). Estas danzas poseen un repertorio

³¹ Entrevista con C.O. (15/05/14) en Tijuana.

³² Ver Anexo 7. *Cuadrillas de sonajeros de Tuxpan*. Cano (1999: 7) señala que la más antigua en esta localidad es la de “los arribeños”.

³³ Son pequeñas imágenes de Cristo labradas en madera. La mayoría de estas imágenes llegan a medir de 20 a 30 cms de altura, y algunas, dicen “los viejos”, tienen una antigüedad de más de 100 años. Estas imágenes sirven como guía de cada “cuadrilla”, y están asociadas a la festividad del Jueves de Corpus, exclusiva de los sonajeros.

aproximado de 60 pasos con sus respectivas variantes en cada una de “las cuadrillas”. Esta danza se caracteriza por llevar un pantalón de manta, calzonera, chaleco de colores, huaraches, sombrero y sonaja.³⁴

Macías-Rodríguez (1910) y Lameiras (1990) refieren que en la fiesta a San Sebastián destacaba principalmente la danza de sonajeros. El último autor (1990) señala:

Los sonajeros, danzantes comparables a los Matachines, eran los más típicos y demandados en las fiestas, a los que acudían preferentemente eran a la de San Sebastián... Entre los Sonajeros, cada grupo o cuadrilla contaba con 15 pares de danzantes; cada cual con su capitán, sus “Tehuehueye” o encargados de cuadrilla, su pitero y su división clasificatoria de punteros o cabezas, danzantes oficiales y aprendices... El 20 de enero, día de importancia en todo el pueblo, permanecían en templo las imágenes del santo después de una misa cantada, para luego ser llevadas pomposamente a los domicilios de los mayordomos entre danzas, música y cohetes. Posteriormente, en la octava, concluía la fiesta con comidas a base de gallina y generosa bebida. (Lameiras, 1990: 236- 237, 244).

³⁴ La indumentaria de “los sonajeros” consiste en pantalón y camisa de manga larga de color blanco; “los viejos” dicen que originalmente consistía en manta blanca. Sobre los hombros llevan una mascada que puede ser de diferentes colores –verde, rosa, amarilla o azul con rojo– según la identificación de la danza. Llevan una especie de chaleco con listones multicolores; mismos que van bordados en forma ondulada o en “V” en la parte del pecho y la espalda. Algunos “encargados” refieren que la evolución actual de los chalecos multicolores procede de una especie de peto guerrero que era elaborado con pieles de los animales, y cuya función era denotar la jerarquía de los guerreros prehispánicos. Sobre el pantalón llevan una “calzonera” negra de terciopelo, de la cual se desprenden borlas de estambre color rosa mexicano; en la parte inferior del pantalón llevan bordados unos listones de color rojo y dorado. Esta danza también porta un ceñidor color rojo atado a la cintura; además llevan huaraches en forma de “araña” o de “petatillo” y sombrero de palma. Esta indumentaria también es usada por las mujeres. Algunos “piteros” van ataviados con la vestimenta que se considera “indígena y tradicional” de Tuxpan, es decir pantalón y camisa de manta además de ceñidor rojo, y encima de este atuendo una especie de sarape de lana. La gran mayoría de los piteros suelen llevar sombrero de sollate, el cual, dicen algunos “viejos”, es representativo de la región sur de Jalisco y Colima. El personaje del apache generalmente va semidesnudo con un calzón de cuero de venado, aunque en ocasiones lleva una especie de vestido color rojo; además lleva un penacho con plumas de pavorreal, un arco percutor con flecha, y una larga cabellera.

Como se puede observar, la danza de sonajeros originalmente no estaba vinculada con la fiesta al Señor del Perdón; forma parte de una tradición más añeja que se remonta a siglos pasados; sin embargo, esta danza, de acuerdo a la memoria y tradición oral de los más “viejos”, y algunas fotografías proporcionadas por ellos, comenzó a incorporarse a la fiesta del Señor del Perdón a finales del siglo XIX.

Actualmente esta danza no sólo participa en la fiesta a San Sebastián y Corpus; también en el reparto de décimas y “carros alegóricos” del Señor del Perdón y San Juan Bautista. Este grupo es un elemento importante que da continuidad, fuerza expresiva y colorido a las diferentes tradiciones religiosas de la localidad.

Dentro de todo el ciclo festivo y sistema dancístico, la danza de sonajeros históricamente ha sido la más difundida dentro de la cultura local y hacia fuera de ella; primero, porque han sido invitados a participar en exhibiciones culturales en la región y a eventos religiosos, como en las peregrinaciones a la Virgen de Talpa; y segundo, porque también han sido apropiadas en un contexto migratorio.

A través de las observaciones etnográficas dentro del ciclo festivo y con base en algunos presupuestos teóricos sobre la tradición (Shils, 1981; Herrejón, 1994; y Hobsbawm, 2002) –entendido como un proceso en constante cambio y que alienta a la construcción de identidades– considero que las danzas rituales tuxpanenses, y en específico las danzas de sonajeros, también se han convertido en un elemento étnico por medio del cual esta sociedad representa su identidad

territorial, establece alteridades con otros pueblos vecinos y modela sus particularismos locales.³⁵

En un contexto reciente que va de 1980 a la fecha, entre “los hijos ausentes” de Guadalajara, Tijuana y California han surgido respectivas danzas de sonajeros; además un fondo importante de sus recursos económicos se ha destinado al mantenimiento de ésta: elaboración de vestuarios y sonajas. Esta tradición dancística ha sido apropiada, asimilada (Shils, 1981) y reterritorializada por los migrantes tuxpanenses no sólo para expresar su devoción al Señor del Perdón; sino también porque les representa cierta nostalgia por su lugar de origen.

Como argumentan Acosta (2011) y Cruz-Manjarrez (2013: 153), la danza ritual no sólo adquiere un sentido devocional, también desempeña un papel significativo en el proceso de cohesión y socialización entre los migrantes, y en la construcción y afirmación de su identidad territorial. Esto se refleja a partir de los testimonios de algunos migrantes tuxpanenses en Tijuana, por ejemplo cuando un informante señalaba: “[la danza de sonajeros] ha sido importante porque ha venido a unirnos más junto con el Señor del Perdón, pero también porque nos hace recordar nuestras raíces, nuestra tradición y de dónde venimos”.³⁶ Por esta razón, argumento que la migración no siempre genera rupturas en la continuidad de ciertas tradiciones y fenómenos religiosos; sino que, por el contrario, a veces contribuye a reterritorializarlas mediante la participación activa de sus depositarios.

³⁵ En los últimos años las poblaciones de Zapotlán y Tuxpan se han disputado el origen y autenticidad de esta danza. Esta politización puede encontrar respuesta en la importancia que últimamente han adquirido las danzas y las tradiciones como elementos representativos puestas al servicio del turismo, el comercio y la consiguiente revitalización de sus economías.

³⁶ Entrevista con M.D. (17/05/15) en Tijuana.

La música tradicional de “los piteros”

Entre todas las expresiones musicales que forman parte del sistema festivo tuxpanense –danzas, bandas, mariachis, y la chirimía– la música tradicional ejecutada por “los piteros” es la que se ha asumido, a través de la socialización y la práctica entre los participantes, como un elemento distintivo de la cultura local y la identidad tuxpanense.

Cano (1999: 11-14) señala que la música de “los piteros” representa parte del mestizaje cultural, pues en ella se conservan algunos elementos y significados prehispánicos con instrumentos musicales europeos introducidos hacia el siglo XVI, y después adoptados por los indígenas; ejemplo de ello son las trompetas, las flautas y las chirimías fabricadas en Tzintzuntzan.³⁷ Cano (1999) menciona:

Es muy probable, debido a la cercanía con Tuxpan, que allí se importaran los primeros instrumentos musicales de tipo europeo que los tuxpanecos utilizaron, aparte de que era común el intercambio comercial con los michoacanos desde antes de la conquista. (Cano, 1999: 9).

Como señalé cada “cuadrilla” de sonajeros tiene su propio “pitero” o “una parada de músicos”, y en ocasiones hasta tres ejecutantes. “El pitero” no sólo requiere de trayectoria y experiencia como danzante y “de buen oído” –dicen– para identificar y saber “los sones”; también de destreza al momento de ejecutarlos.³⁸ Cano (1999) documenta:

³⁷ Ver la clasificación de los instrumentos (Cano, 1999: 10-14). En los sones de los Sonajeros no interviene el elemento literario de cantar versos o coplas, únicamente el musical y coreográfico” (Cano, 1999: 17).

³⁸ Este músico se encarga de ejecutar al mismo tiempo el tamborcillo de cuero curtido y la flauta de carrizo: con una mano sostiene ambos instrumentos a la vez que toca la flauta; mientras que con la otra percute el tambor con un palillo de madera.

La idea de tocar dos instrumentos simultáneamente tuvo un significado especial entre las culturas prehispánicas. En algunos códices se observan personajes que ejecutan un membranófono junto con una trompeta de caracol o con una maraca; esto indudablemente motivó a los músicos indígenas a manifestar esa destreza, como es el caso de los Sonajeros: el mismo ejecutante toca la flauta de carrizo y el tambor simultáneamente. (Cano, 1999: 11).

Dentro la cultura local se pueden identificar a varios personajes que han destacado por su tradición familiar como “piteros”; y otros que se han dedicado a la fabricación de estos instrumentos. Detrás de estos objetos rituales no sólo existe una tradición musical y dancística; también un conocimiento y un “saber-hacer-ejecutar” como algunos piteros que elaboran sus propios instrumentos.

El aprendizaje-conocimiento acerca de las “pisadas” de la danza de sonajeros se adquiere a través de la experiencia, la práctica y la socialización; al respecto hay que señalar que los niños y niñas tuxpanenses aprenden algo del repertorio de pasos por medio de la asistencia a las danzas y “los ensayes” o bien de imitar a sus padres y hermanos mayores. La mayoría de los danzantes comienzan a involucrarse en esta tradición festiva desde la infancia (4 ó 5 años). Los niños recién iniciados a la danza casi siempre van acompañados de sus padres, también danzantes; por ello considero que la familia y la fiesta son los principales espacios donde se transmite-adquiere el conocimiento, la interiorización de la cultura y los referentes identitarios. Estos aspectos también forman parte del equipaje cultural con el que viajan los migrantes a sus sociedades receptoras.

La resignificación de la danza

Dentro de un proceso diacrónico en el *ciclo festivo* tuxpanense se han generado varios cambios, aunque de manera lenta, principalmente en cuanto a la organización de las fiestas, el número de participantes y algunos contenidos culturales; un ejemplo de ello son las danzas: algunas se han ido perdiendo al paso del tiempo, como la danza de “los chayacatitos de paño” o “los negritos”,³⁹ otras se han logrado mantener a pesar de la poca difusión y popularidad de sus fiestas, como la danza de “los malinchitos” que bailan a San Antonio Abad; y otras se han venido multiplicando en diversas “cuadrillas” e incrementando en número de participantes como los *chayacates* y los sonajeros. Por esta razón, considero que a través de las danzas rituales también es posible leer las transformaciones y adaptaciones en la tradición.

La danza de sonajeros es una de las más representativas de Tuxpan ya que por razones políticas y con fines turísticos ha sido difundida por los ayuntamientos municipales y por los programas estatales y federales.⁴⁰ Esta situación que se da en torno a la danza, no sólo puede interpretarse como una parte del cambio cultural; sino también como una mercantilización de la cultura

³⁹ Esta danza volvió a reaparecer en la festividad de San Sebastián el 20 de enero de 2017 después de 27 de años en los que había dejado de participar. Los principales custodios de esta danza es la familia CH. Esta danza está conformada exclusivamente por niños.

⁴⁰ Por ejemplo, desde la década de 1970 estas danzas han participado y obtenido reconocimientos en diferentes concursos estatales y nacionales, y ha sido representada por el Ballet Folclórico de Amalia Hernández en el Palacio de Bellas Artes. (Véase, Ortiz, 2003 y Periódico *El Sureño*. Año IV. No. 190. Cd Guzmán, Jalisco. Sábado 14 de marzo de 1987); además de que, gracias a la gestión de sus “viejos” o encargados, ha obtenido mayores recursos económicos para el vestuario de sus danzantes. Al respecto, una de las danzas que ha tenido mayor participación fuera del pueblo, es la de “los patas”, ya que han participado en concursos regionales y nacionales de danza en Colima, Ciudad Guzmán, Puebla, la Ciudad de México, Chihuahua y Ciudad Juárez.

que es *ad hoc* al discurso de la diversidad cultural que se promueve desde el Estado y las diferentes instancias turísticas y gubernamentales.

Por otro lado, en un contexto reciente, algunos “piteros” de diferentes “cuadrillas” en Tuxpan han sido contratados para la reproducción de la danza en Guadalajara, Tijuana y California. Los gastos del traslado de “los piteros” fueron patrocinados por las respectivas mayordomías (2014, 2015 y 2016) de la fiesta al Señor del Perdón en esas ciudades.

La danza de sonajeros no sólo ha salido de su contexto geográfico original, rebasando fronteras a partir de los migrantes, incluso ha trascendido su significado hacia otros ámbitos, aparte del ritual-religioso; ya sea considerado como un espectáculo por las instituciones gubernamentales y artísticas, como un producto turístico, una mercancía o “un bien cultural” por el municipio, e incluso como un elemento identitario para los migrantes tuxpanenses.

La organización de la fiesta al Señor del Perdón y sus participantes

La fiesta al Señor del Perdón está conformada por una serie de prácticas rituales que se circunscriben a un guión con tiempos y lugares específicos; además está constituida por un conjunto de actores y espectadores (Turner, 1988); sin embargo fue importante matizar cuáles son las dimensiones *institucionales* (obligaciones) y *ceremoniales* (jerarquías) (Padilla, 2000: 14) que se establecen entre los participantes, y cuáles son las actividades que realiza cada uno de ellos dentro de la fiesta y a lo largo del ciclo anual. Este aspecto sobre las relaciones sociales entre los participantes me permitió dimensionar las continuidades y rupturas que se dan en torno a la tradición, el escenario que se crea en la fiesta donde

convergen varios intereses, y las identidades –católica, indígena y tuxpanense– que fomentan las instituciones eclesiásticas y tradicionales.

El sistema de “las mayordomías”

La fiesta al Señor del Perdón se organiza bajo el sistema de “la mayordomía” y el cargo ritual tiene duración de un año. El mayordomo es el principal encargado de organizar la fiesta conforme lo establece el Juramento de 1806, es decir a partir de las cooperaciones.

El cargo de mayordomo se elige mediante sorteo tal como lo expresa el Juramento; y en ella puede participar todo creyente católico, indistintamente de la edad, el género o el estatus económico; sin embargo todo aquél que desee participar debe cooperar con una cantidad preestablecida por las autoridades eclesiásticas.

Previo a este ritual se establece una dimensión institucional entre el Párroco y los devotos, especialmente cuando esta autoridad promueve algunos temas de preparación para todos aquéllos que deseen anotarse en la rifa; y así no sólo promover una reflexión sobre el significado religioso de la fiesta, sino también sobre sus obligaciones morales. Los interesados se anotan en una lista, dan su cooperación a las autoridades eclesiásticas, y la elección del mayordomo se deja al azar –dicen– a la voluntad del Señor del Perdón.

El dinero recolectado entre los participantes es el primer fondo del mayordomo recién electo. Con este ritual y la imposición de una “banda” distintiva por parte del mayordomo “anterior” y el Párroco al “nuevo” mayordomo, es como

se da continuidad y renovación al ciclo de la fiesta patronal. Respecto al sorteo de la mayordomía, Lameiras (1990), apunta:

Todo este ceremonial debía empezar cuando, de los inscritos por devoción o por manda en una lista, se designaba el cargo del mayordomo anual del Señor del Perdón –imagen promovida para la protección de los sismos– en un sorteo realizado con un año de anticipación. Esto permitía al nombrado en esa forma organizar con todo cuidado los festejos. (Lameiras, 1990: 239).

Una vez que salen del templo, ex–mayordomo, familiares, amistades y demás asistentes se dirigen a la casa del nuevo representante de la fiesta, todo esto en compañía de cohetes y música de banda. En los últimos años, ha habido voluntarios que se anotan para donar “el banquete” el día del “cambio de mayordomo”; y en él se ofrece parte de la gastronomía tradicional.

Como señalé en la *Etnografía de la fiesta* en el capítulo I, una de las principales obligaciones del mayordomo es recolectar durante el año las cooperaciones económicas entre el pueblo y buscar “donantes” para el desarrollo y vistosidad de la fiesta; este personaje no sólo reduce su gestión al ámbito local visitando casas, comercios, establecimientos, empresas de la región e incluso al presidente municipal para dicho cometido; sino que también acude a visitar a los migrantes tuxpanenses organizados en “colonias de hijos ausentes” en las distintas partes del país y Estados Unidos. Las posibilidades de invitar personalmente a las diferentes “colonias” y sus respectivos “mayordomos” o representantes generalmente queda condicionada por su solvencia económica o bien por los gastos que él y su familia consideren pertinentes. El hecho de contar con parentescos o amistades en estos lugares representa una ayuda importante para establecer nuevas relaciones de empatía, obtener cooperaciones y para

invitar a los paisanos a la fiesta patronal. Un amplio sector de migrantes tuxpanenses regresan en el contexto de la fiesta porque constituye una reafirmación de su identidad territorial el hecho de visitar a su santo patrón, familiares o paisanos (Shinji, 2009); sin embargo se considera que la visita o al menos la consideración del mayordomo en invitarlos, es parte de su compromiso y responsabilidad. Por ello –a decir de la población– ser mayordomo no sólo requiere de solvencia económica, sino también de relaciones sociales.

El bagaje cultural –experiencias y conocimientos sobre cómo se debe realizar la fiesta– pero sobre todo las relaciones sociales que ha establecido el mayordomo y familia a lo largo de su vida como: “los compadrazgos”, su participación dentro de otras fiestas del ciclo tuxpanense, los parentescos rituales como ser “padrino” de alguna imagen, las amistades y demás vínculos familiares e incluso políticos son importantes y favorecen para que él pueda lograr una adecuada organización y desarrollo de la fiesta.

La fiesta al Señor del Perdón también se ha convertido en el escenario *ad hoc* para acaparar los reflectores del pueblo, especialmente en tiempos de proselitismo, precandidaturas o bien para reivindicar la imagen social de algún personaje; por ello considero que ser mayordomo de la fiesta no sólo expresa un aspecto devocional, como “tener la honra de servir al Señor del Perdón”; sino que, como parte del cambio, también es utilizado por algunos, como un medio para ganar adeptos, obtener prestigio o reconocimiento dentro del ámbito religioso, social y hasta político. No cualquiera –dicen algunos habitantes– tiene la suerte de que “el Señor del Perdón los elija para hacer su fiesta” y “no cualquiera goza de

las posibilidades económicas” si es que el donante o cooperador “le queda mal” con algún compromiso.

Al respecto de las implicaciones entre religión y política, se pueden identificar a varios personajes locales que han participado en la rifa o como mayordomos del Señor del Perdón, y posteriormente en puestos de elección popular, o viceversa.

Ante este escenario, las autoridades eclesiásticas son las principales figuras que desaprueban el empobrecimiento que genera la fiesta; y a la vez desacreditan el uso de la fiesta y los cargos rituales para el beneficio, lucro o lucimiento personal.

“Los ex-mayordomos” tienen la posibilidad de aconsejar al mayordomo en turno sobre algunos aspectos de la organización de la fiesta, si es que éste lo requiere.⁴¹ La participación de “los ex-mayordomos” se hace más evidente en las peregrinaciones del novenario, “la misa de función” y “procesión” del Señor del Perdón el último día de la fiesta; cada uno de ellos porta una “banda” distintiva que lo acredita como mayordomo.⁴²

La participación de “los ex-mayordomos” no siempre es homogénea; no todos se involucran de la misma manera para apoyar al mayordomo en turno, ya sea por compromisos personales, radicar fuera del pueblo o por diferencia de intereses. La función de los “ex-mayordomos” se ha politizado en los últimos años pues, por ejemplo, algunos pugnan para que ya no salga la imagen del Señor del

⁴¹ Por ejemplo en ocasiones éstos llegan a apoyar al mayordomo proporcionándole la lista de “colonias de ausentes”, contactos, direcciones y números de teléfono de sus representantes o en ocasiones le apoyan con cooperaciones económicas.

⁴² Esta “banda” en ocasiones suele pasarse de generación en generación cuando se trata de un ex-mayordomo finado.

Perdón en “su recorrido” por el pueblo, argumentan que debe cuidarse; mientras que otros señalan que es parte de la tradición y que debe continuar.

Otra de las obligaciones del mayordomo –condicionada por las autoridades eclesiásticas– es que éste al final de la fiesta, en la entrega de su compromiso en el templo, debe rendir un informe por escrito sobre las cooperaciones, los gastos totales y las obras materiales realizadas durante el año.

La fiesta también devela una estructura jerárquica, como se observa: los sacerdotes son quienes administran el culto y tradición al Señor del Perdón dentro del espacio institucional, mientras que dentro de los espacios públicos el mayordomo tiene a su disposición a un grupo de “donantes” y colaboradores para la organización de la misma. Por otro lado, como señala Padilla (2000: 11, 67), el índice de participación tiende a desdibujarse y a disminuir en los periodos no festivos. Por ejemplo, en las peregrinaciones locales de cada 25 de mes hasta la Parroquia en que se encuentra el Señor del Perdón la participación suele ser escasa, generalmente el mayordomo, familia y vecinos; aproximadamente de 50 a 100 participantes. Sin embargo la participación aumenta durante el novenario en mayo.

Las dos caras de la dimensión institucional dentro de la fiesta

Es preciso distinguir las dos instituciones que tienen implicaciones dentro de la fiesta; por un lado las instituciones tradicionales como la mayordomía, “la Guardia de honor” y la Comunidad Indígena, cuyas funciones son la organización de la fiesta, el cuidado de la imagen y la preservación de las tradiciones, respectivamente; y por otro lado, la institución eclesiástica representada por los

sacerdotes, cuya función es administrar institucionalmente el culto al Señor del Perdón.

Los dos grupos han contribuido de manera significativa a la continuidad y cambio de esta tradición; sin embargo es importante señalar que también se han generado algunas tensiones entre ellos debido a la diferencia de intereses. Esta diferencia ideológica generalmente suele exacerbarse en el escenario festivo: la primera institución porque le atribuye mayor significado a los elementos étnicos que han heredado de generación en generación y a las diferentes prácticas devocionales como “las albas”, “los toques de doce” y las danzas, por citar un ejemplo; y la segunda por tratar de hacerse presente a través de su discurso dentro de la devoción popular y las tradiciones de la localidad. Por otro lado, estas tensiones y los conflictos de interés no significan una oposición absoluta; también existen momentos específicos donde las dos instituciones pueden llegar a algunos acuerdos o negociaciones, y a través de las cuales se brindan legitimidad recíproca.

Los sacerdotes

Los sacerdotes de la localidad desempeñan un papel clave en la continuidad de la fiesta patronal y en la devoción a otros santos; como he venido planteando, uno de sus principales intereses en los últimos años ha sido tratar de “hacer presente el evangelio dentro de la devoción popular”; mismo que a su vez proviene de otras corporaciones como la Diócesis de Ciudad Guzmán y la Arquidiócesis de Guadalajara. Los sacerdotes no sólo intentan cohesionar a la población católica por medio de sus discursos verbales, también a través de estrategias simbólicas,

como el hecho de utilizar a la imagen del Señor del Perdón y el concepto de Jesucristo asociado a Él para tratar de regular las conductas morales entre la población católica. No olvidemos que uno de los principales propósitos de la religión, a través de la Iglesia, es regular un conjunto de hábitos, y orientar una serie de acciones y estados anímicos (Bourdieu, 1988; Durkheim, 2000; Geertz, 2006).

Los sacerdotes se encargan de fomentar una identidad católica, especialmente cuando exhortan a la población local a participar en las celebraciones litúrgicas durante el novenario, o a “los hijos ausentes” a regresar a su lugar de origen. De acuerdo a las observaciones etnográficas y entrevistas que realicé, se puede destacar que la identidad tuxpanense casi siempre se reproduce desde “abajo” entre “los donantes”, “los danzantes”, “los ausentes” y en las diferentes prácticas organizadas y costeadas por ellos: como es el caso de la fiesta patronal, los convites populares, las danzas y las peregrinaciones. Considero que estas prácticas rituales, colectivas y tradicionales no sólo generan un sentido de pertenencia a un territorio; sino que también ocupan un lugar más relevante que la identidad católica promovida por los sacerdotes; en otras palabras planteo que se trata de una religiosidad vivida y practicada desde lo no-institucional y en aquellos lugares en los que a la Iglesia les resulta más complicado llegar: al interior de los hogares, las familias y las tradiciones. Por ejemplo, es notable que los mayores índices de participación se reflejen dentro de “las albas”, “los toques de doce”, las danzas o las peregrinaciones, y no dentro de las celebraciones litúrgicas o institucionales; tal vez condicionado por las relaciones de parentesco, “compadrazgo” o amistad entre los participantes.

Con base en los datos etnográficos, considero que el retorno de un amplio sector de migrantes tuxpanenses durante el tiempo festivo a su lugar de origen, corresponde más a una motivación personal, social y cultural que a una plena identificación con el discurso de los sacerdotes y con la forma de vivir la religión que ellos promueven. Planteo que estos motivos personales, sociales y culturales generalmente quedan condicionados por los favores o milagros que dicen recibir del Señor del Perdón y la estimación que le guardan a la imagen, o bien por la identificación con el terruño, las amistades, los parientes y/o “los compadrazgos” que subyacen a la fiesta, y por la nostalgia que les representa algunos elementos étnicos como la gastronomía local, la música y las danzas. Al respecto, Gledhill (2004: 61) señala que: “las fiestas religiosas suelen considerarse como tradiciones que definen la identidad local, y que a su vez la distingue de otras comunidades”; además como señala Rodríguez (1992), la fiesta también “modela identidades”. Es justamente ahí donde argumento que en la fiesta al Señor del Perdón adquiere, para buena parte de sus pobladores y “ausentes”, mayor peso la identidad territorial que la identidad católica; sin embargo, no se trata de dos identidades infranqueables o excluyentes, sino en constante relación y dinamismo, y en donde a veces alguna adquiere mayor relevancia que la otra según las necesidades, el escenario y el contexto en que se inscriban sus participantes (Nateras, 2009; Blancarte, 2010; Díaz-Polanco, 2015).

“La Guardia de honor”

“La Guardia de honor” tiene como principal función el cuidado de la imagen del Señor del Perdón, de manera especial en el ritual del descenso de su altar,

velarlo, y cuidar su recorrido por las calles; sin embargo sus obligaciones no se reducen a este tiempo culmen de la fiesta, también se extienden a lo largo del ciclo anual, como “la misa de petición” y “de acción de gracias por el buen temporal”, al tiempo de Cuaresma y Semana Santa.

“La Guardia de honor” se trata de un sistema jerarquizado y centralizado, ya que la participación generalmente se acota a unas cuantas familias y al género masculino; la mayoría de los miembros de este grupo son parientes directos (hijos, sobrinos y nietos) de la familia A.R., así como algunos compadres por compromisos religiosos (principalmente por la imagen de Jesús de Nazaret).⁴³

Es importante señalar que el Señor del Perdón guarda una relación estrecha, en términos históricos y simbólicos, con las imágenes de Jesús de Nazaret y Santo Entierro, pues éstas son las principales imágenes que se veneran en el pueblo durante la Cuaresma y Semana Santa; esto encuentra justificación ya que las tres son advocaciones o representaciones de Jesucristo, especialmente de su pasión, su muerte en Cruz y con cuerpo tendido.⁴⁴ Las tres imágenes se han asimilado a la historia del pueblo. En torno a ellas, la devoción local estableció “las

⁴³ V.A.R. fue un importante depositario de la memoria y la tradición sobre el Señor del Perdón; debo a él gran parte de la historia reciente. A decir de V.A.R. dicho papel de estar a cargo del Señor del Perdón les fue encomendado por el Párroco Ruvalcaba a su hermano M.A.R. y a él en la década de los cincuenta o sesenta; mismos que continuaron de manera activa hasta el año 2010 y 2014 (año en que murieron respectivamente); sin embargo buena parte de sus actividades y responsabilidades han sido heredadas a sus respectivos hijos, mismos que durante varias décadas han formado parte de la Guardia del Señor del Perdón.

⁴⁴ La tradición oral y la memoria colectiva de algunas personas mayores refiere que las imágenes del Señor del Perdón, Jesús de Nazaret y Santo Entierro, tienen el mismo tiempo de antigüedad, incluso en la tradición oral se vierte parte de la imaginaria popular que concibe y humaniza a las tres imágenes como si fueran “hermanos” debido a su semejanza en tamaño y características.

veladas” juramentadas que se han venido transmitiendo de generación en generación, y las cuales han involucrado a diferentes familias.

Algunas de las obligaciones de “la Guardia de honor” son recolectar “la verdura del volcán” para decorar el templo durante la Cuaresma, armar “los huertos”,⁴⁵ asear al Señor Santo Entierro y Jesús de Nazaret, vestirlos, y cambiarle el cendal al Señor del Perdón.⁴⁶ Mientras se realiza este acto ritual de vestir a las imágenes, la música de chirimía también hace su aparición y desempeña una función específica: transmitir solemnidad y respeto; esta música generalmente es costeada por la familia A.R.⁴⁷

Esta práctica ritual de asear y vestir a las imágenes por parte de “la Guardia de honor” no sólo se ha seguido conforme marca un guión implícito, sino que también ha implicado relevos generacionales en la familia A.R.; asimismo otras familias se han comprometido durante generaciones a asumir algunas funciones, por ejemplo el hecho de obsequiar año tras año el cendal que usará el Señor del Perdón durante la Cuaresma.

⁴⁵ Algunas “viejos del pueblo” y la tradición oral refieren que la realización de “los huertos” estaban dedicados originalmente a las tres imágenes, donde eran expuestos el Señor del Perdón, Jesús de Nazaret y Santo Entierro para el culto público; sin embargo en las últimas décadas sólo se ha expuesto a Jesús de Nazaret y Santo Entierro a fin de cuidar y conservar la imagen del Señor del Perdón. Otro de los cambios dentro de esta tradición es que la realización de “los huertos” ha sufrido algunas modificaciones, principalmente de tamaño; señalan “los viejos” que anteriormente éstos llegaban a medir hasta 4 metros de altura y ahora se hacen más pequeños.

⁴⁶ Es de llamar la atención que, para el inicio de Cuaresma, varios voluntarios se comprometan a obsequiar o donar algún cendal al Señor del Perdón o alguna prenda para Jesús de Nazaret o Santo Entierro como una forma de expresar su devoción.

⁴⁷ El chirimitero refiere que la mayoría de las ejecuciones tratan de imitar algunos sonidos en referencia a la pasión y muerte de Jesucristo, especialmente a las lamentaciones de la Virgen María, su madre, y a los clavos que recibió Jesús en la Cruz, mismos que son simbolizados con cada golpe en el tambor.

Otra de las responsabilidades de este grupo tradicional es estar a cargo de las actividades devocionales al Señor del Perdón, Jesús de Nazaret y Santo Entierro durante el tiempo de Semana Santa.⁴⁸

Por la tarde del Domingo de Ramos, “la Guardia de honor” y otras familias del pueblo se dan a la tarea de colocar “los patoles” afuera del templo, mismos que fueron elaborados con suficiente tiempo de anticipación.⁴⁹ El ritual de colocar “los patoles” afuera del templo no se reduce al significado de servir como “ofrenda” para el Señor del Perdón,⁵⁰ sino que implica también un proceso de socialización más amplio: el tiempo que lleva la recolección de los elementos y su elaboración en los diferentes hogares; el momento en que los parientes, compadres y

⁴⁸ La secuencia de eventos rituales inician “el domingo de ramos” con la celebración de una misa afuera de la casa del mayordomo de Jesús de Nazaret (este cargo ritual es independiente de la fiesta y cargo del Señor del Perdón, y también tiene duración de un año); a ese lugar asiste la población católica para bendecir sus “palmas”, y posteriormente se encabeza una procesión hasta la Parroquia de San Juan Bautista, donde pertenece la imagen.

⁴⁹ La palabra “patol” proviene del náhuatl *patolli* que significa *sacar cuentas*. Éstos sirven actualmente como ofrenda para el Señor del Perdón durante la Semana Santa. Éstos se elaboran a partir de cocos secos formados en varias hileras, mismos que son tejidos con ixtle y penden de un palo o viga; en ocasiones llegan a medir 7 metros de longitud por 2 metros de alto, y llegan a pesar 800 kg. Los patoles son cargados hasta por 20 personas. “Los patoles” también están conformados por varias sartas de naranjas; botellas de cervezas y refrescos que son acomodados en forma de círculos simulando flores a lo largo de “el patol”; además “los patoles” son decorados con varias pencas de plátanos. Sobre la parte superior se colocan algunas banderillas de colores con papel picado, mismas que van incrustadas sobre los cocos; asimismo en la parte central llevan una especie de piñata alusiva a algún elemento de la cultura tuxpanense (la Cruz Atrial, una pareja indígena, algún danzante o el templo de San Juan Bautista). Algunos informantes refieren que antiguamente la elaboración de “los patoles” se hacía con cráneos humanos, mismos que eran producto de los sacrificios practicados antes de la evangelización, y los cuales se ofrecían a los dioses prehispánicos. Por último, quiero señalar que la elaboración y significado de estas ofrendas no siempre es claro para todos los participantes, sino que es parte de una tradición –dicen– que “han venido haciendo desde siempre”; sólo algunos informantes pueden ofrecer una parte del significado de este elemento ritual (Ver Gaspar, 2005).

⁵⁰ La función de V.A.R., durante este proceso era la de vigilar la elaboración de “los patoles”, invitar a las familias o varones “donantes”, así como coordinar la organización entre ellos; sin embargo el relevo generacional también se ha manifestado por medio de sus respectivos hijos y sobrinos.

amistades del “donante” cargan “el patol” desde la casa de éste hasta el Atrio Parroquial en compañía de música de banda; y finalmente el momento en que se colocan “los patoles” para su permanencia durante toda la Semana Santa afuera del templo. Este proceso de socialización muchas veces está condicionado por el consumo de bebidas alcohólicas entre los participantes; lo cual es motivo de desaprobación por parte de los sacerdotes, pues como señalé su intención ha sido tratar de reducir este tipo de prácticas dentro de la devoción popular.⁵¹



Imagen de un patol en el proceso de elaboración

La Semana Santa concluye con la celebración de una misa efectuada la noche del Sábado de Gloria, y con ella se da paso al Domingo de Resurrección.

⁵¹ Esta práctica ritual generalmente se reduce a la participación de los varones debido a que la mayoría de las actividades implican cierta fuerza, como el hecho de cargar “los patoles”. Asimismo es de resaltar que varios jóvenes (no necesariamente vinculados por parentesco a la familia A.R.) se han involucrado de manera constante en esta práctica ritual –ya sea como elaboradores, cargadores y a veces como quienes asumen el cargo de donar “el patol”– y con ello han contribuido a la continuidad de esta tradición.

Acto seguido, durante las primeras horas de la madrugada, se lleva a cabo un recorrido de “carros alegóricos” por las calles del pueblo con las diferentes imágenes de Jesús de Nazaret que se veneran en el pueblo. Durante este tiempo y escenario ritual –la transición de la Semana Santa a la Pascua– es notable la aparición de nuevos elementos y actores: por ejemplo ya no se toca la “música de pasión” o “los andantes”, característica del tiempo de luto; sino piezas musicales con un ambiente festivo; además aparecen en escena algunas danzas de sonajeros que acompañan a cada uno de los “carros alegóricos” y hacen más vistoso su recorrido. “Los carros alegóricos” son donados por diferentes familias que establecen entre sí relaciones de reciprocidad: algunas asumen el costo para la decoración de “el carro”, otras colaboran con el pago de la música y cohetes, y otras se encargan alimentar a los danzantes.

Con la descripción de estos rituales dentro de la Cuaresma y Semana Santa sostengo que la devoción al Señor del Perdón no se restringe a su fiesta en mayo; sino que está inserta dentro de un ciclo festivo más amplio. Aún así considero que la fiesta de mayo representa el momento culmen del calendario local porque implica una cercanía física más directa entre la población y la imagen debido a que ésta recorre las calles del pueblo. Asimismo, estas relaciones históricas y simbólicas que se han creado entre el Señor del Perdón, Jesús de Nazaret y Santo Entierro determinan la participación activa y prolongada de “la Guardia de honor” a través de generaciones y dentro de otros periodos del ciclo anual.

“La Comunidad Indígena”

La Unión de Comunidades Indígenas Nahuas de Tuxpan desempeña una función verbal, simbólica y ritual dentro de la fiesta. En cuanto a lo verbal alienta a la preservación de aquellas tradiciones que se asumen como legendarias y asociadas a un pasado nahua, así como a una identidad indígena.

En cuanto a lo simbólico y ritual se manifiesta a través del uso de la indumentaria tradicional y la participación en algunos momentos de la fiesta, como en las peregrinaciones, el descenso del Señor del Perdón y su procesión por las calles. Este grupo no sólo está conformado por hombres y mujeres de edad avanzada, también por algunos jóvenes.⁵² Durante los últimos años, la participación de esta institución tradicional no sólo se reduce al contexto local; también ha participado entre los migrantes tuxpanenses en California. Como refiere Kemper (2010: 247): “la arena de la etnicidad se extiende más allá de los límites del pueblo definidos en los estrechos términos geográficos y oficiales”. Parte del discurso del Presidente de la Comunidad Indígena en la fiesta de Napa, fue:

Hermanos tuxpanenses, aquí estamos con ustedes siendo parte de la fiesta al Señor del Perdón por invitación de los mayordomos... aún cuando estén fuera de su pueblo, les digo que no se olviden de su tierra, de sus tradiciones y costumbres y de la fiesta al Señor del Perdón. Nosotros como tuxpanenses estamos orgullosos de que la fiesta trascienda fronteras y continúe en el tiempo.⁵³

El hecho de que un grupo dentro de la sociedad tuxpanense se autodenomine como “indígena” no sólo tiene un significado con referencia hacia el

⁵² La mayoría de los miembros de este grupo dicen heredar un pasado indígena proveniente de sus antepasados directos, es decir sus padres, abuelos o bisabuelos.

⁵³ En Napa, California (02/08/2015).

pasado; sino también en un sentido actual, pues la Comunidad Indígena de Tuxpan ha sido la principal institución que ha promovido una serie de elementos étnicos con el fin de diferenciarse del resto de las poblaciones de la región, y para que éstos sean llevados por los migrantes hacia sus sociedades receptoras; pero también, como señala Kemper (2010: 245), para “manipular una identidad indígena” y obtener recursos a través del Estado, y consiguientemente sufragar parte de los gastos que esto genera. Por esta razón, las tradiciones desempeñan otras funciones además de la transmisión-recepción de contenidos culturales, especialmente cuando son utilizadas y apropiadas por determinados grupos sociales como referentes étnicos en las cuales construyen su identidad territorial e indígena, y diferenciación respecto a otros.⁵⁴

Conclusiones

La contextualización histórica y etnográfica que realicé en este capítulo sobre el ciclo festivo-religioso tuxpanense y su relación con la fiesta del Señor del Perdón contribuye a nuestro objetivo general puesto que nos permite entender que el cambio de la tradición no sólo implica pérdida de elementos; también selección, revitalización e incorporación de otros elementos étnicos de la cultura local con la finalidad tácita y a veces explícita de los participantes por representar múltiples identidades, desde una identidad familiar, barrial, dancística, indígena, católica,

⁵⁴ Considero que la representación de la identidad indígena no sólo se reduce al escenario festivo y religioso, también adquiere otro tipo de connotaciones, ya sea para tener acceso a los recursos o programas de asistencia a través de instancias estatales o federales como la Comisión Estatal Indígena (CEI) o la Federación Jalisco Internacional (FEDJAL), ya que esta última también ha fomentado la participación de los migrantes tuxpanenses respecto a su lugar de origen.

hasta territorial. La definición que proporcionan Shils (1981), Herrejón (1994) y Hobsbawm (2002) sobre la continuidad y cambio de la tradición es útil en tanto que nos permite entenderla como un proceso dinámico de transmisión-recepción; sin embargo la etnografía multisituada desarrollada en los capítulos III y IV permitirá explicar cómo se articulan los cambios del fenómeno tradición-religión-migración desde una mirada transnacional.

La fiesta al Señor del Perdón en el contexto local ha sido arropada, en una dimensión histórica, por el ciclo festivo-religioso tuxpanense, de manera especial por algunos referentes étnicos como la indumentaria, la gastronomía, la música y las danzas; sin embargo, algunas de las estructuras de organización tradicional, prácticas y rituales procedentes del ciclo festivo también se han reterritorializado y trasladado en forma de equipajes culturales hacia los escenarios migratorios nacionales y transnacionales: como el sistema de “las mayordomías”, la dinámica de “los cambios o visitas” de imágenes, la decoración de “los altares” similar a los que se hacen en la fiesta a San Sebastián y la Santa Cruz en Tuxpan, “los enrosos”, “los ensayos” de sonajeros, “las veladas”, y las procesiones emprendidas por los migrantes tuxpanenses hacia algunas Iglesias católicas en sus respectivas sociedades de asentamiento –Guadalajara, Tijuana y California– para la celebración de “la misa de función” al Señor del Perdón.

Las autoridades tradicionales como “las mayordomías”, “la Guardia de honor” y sobre todo la Comunidad Indígena de Tuxpan son las principales instituciones que han promovido una serie de elementos étnicos en la localidad, y su traslado hacia nuevos escenarios a partir de los migrantes, pero esto también ha sido propiciado por el bagaje cultural que adquieren, a través de la

socialización, algunos tuxpanenses desde pequeños al interior de sus familias. Estas circunstancias, además de las relaciones que suelen mantener la mayoría de los migrantes tuxpanenses con sus familias y lugares de origen han propiciado no sólo la reterritorialización de la fiesta al Señor del Perdón, sino también la conformación de una especie de “comunidad extendida”, en el sentido de Kemper (2010), y una población con prácticas y redes translocales y transnacionales.

Este capítulo a grandes rasgos nos proporciona un preámbulo y una mirada histórica-etnográfica para poder comprender los cambios de esta tradición, no sólo en cuanto a los contenidos que se transmiten, suspenden, seleccionan e incorporan al paso del tiempo y que son adoptados por los participantes como referentes identitarios; sino también porque nos ayuda a dimensionar este fenómeno en relación con procesos más amplios: es decir cómo “lo local” y las prácticas festivas, religiosas y tradicionales de las sociedades rurales adquieren dimensiones translocales y transnacionales por medio de las oleadas migratorias y los múltiples procesos de reterritorialización, y cómo lo global, particularmente los medios de comunicación y las tecnologías de la información, genera efectos dentro de ellas y contribuye a desterritorializarlas.

Capítulo III

Tuxpan, una población con prácticas y redes translocales y transnacionales

En este capítulo me propongo analizar a la población de Tuxpan en un contexto translocal y transnacional, es decir más allá de las fronteras locales y nacionales; describir y en la medida de lo posible trazar una geografía de las principales regiones y puntos de asentamiento de los tuxpanenses en este país y en Estados Unidos, ya que estas circunstancias han influido en la reterritorialización de algunas prácticas religiosas tradicionales (Argyriadis *et al*, 2008) asociadas a la fiesta del Señor del Perdón.

La población de Tuxpan históricamente se ha caracterizado por su alta densidad migratoria, especialmente hacia algunos puntos de la región occidente, el centro y norte del país, y a Estados Unidos. De acuerdo al último Censo Nacional de población INEGI¹, en el año 2010, el municipio de Tuxpan contaba con 34, 182 habitantes; sin embargo no especifica en cifras el alto índice de su población migrante nacional, internacional y de retorno.

En lo que concierne a la migración interna,² el Consejo Nacional de Población (CONAPO)³ clasifica a Tuxpan como un municipio que presenta “expulsión” de “media” a “elevada”, a comparación de Guadalajara o Tijuana, por ejemplo, que se caracterizan por ser polos de “atracción elevada” en su estado y

¹ En línea:<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=14>

² Algunos autores han utilizado el concepto de “migración interregional” o “intermunicipal” (Partida, 2014) para referirse a la migración al interior de México.

³ En línea:
http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Categoria_migratoria_de_los_municipios_1995-2000_JL

En línea:
http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Categoria_migratoria_de_los_municipios_2005_2010

en el país, respectivamente.⁴ En lo que respecta al escenario de la migración transnacional, el *Índice Absoluto de Intensidad Migratoria. México-Estados Unidos 2000-2010* (CONAPO, 2014: 21) categoriza a Jalisco con base en datos estadísticos como un estado con “un alto grado de intensidad migratoria.”⁵

En cuanto a Tuxpan planteo que es una población con prácticas y redes translocales y transnacionales (Massey *et al*, 1990; Levitt, 2011; Bobes, 2011), en el sentido de que una parte de su población se encuentra multilocalizada –de manera física, laboral, económica y cultural– en uno o más sitios geográficos a la vez, generando “una gran diversidad de lazos, vínculos e interacciones que unen a los individuos y grupos a través de las fronteras” (Bobes, 2011: 12).

Sostengo el calificativo de “transnacional” ya que aún cuando los migrantes tuxpanenses se han insertado en el mercado laboral regional y nacional, como Guadalajara y Tijuana, muchos de ellos han establecido y prolongado relaciones simultáneas de tipo económico, laboral y cultural –incluso atravesadas por los medios tecnológicos– con sus parientes, compadres y paisanos en Tuxpan y en Estados Unidos. Lo transnacional no se acota en estricto sentido a la migración unidireccional de Tuxpan a Estados Unidos, sino que también contempla la migración de retorno (Hirai, 2009); además lo transnacional también puede llegar a

⁴ Asimismo se puede consultar la muestra Censal INEGI 2014 que ofrece algunos datos estadísticos sobre las cifras totales de migración interna (nacional), y por porcentajes según los grupos de edad en cada entidad federativa de la república. En línea: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/sisept/Default.aspx?t=mdemo60&s=est&c=23611>

⁵ En línea: http://omi.gob.mx/es/OMI/Indice_Absoluto_de_Intensidad_Migratoria_Mexico_Estados_Unidos_2000-2010

involucrar al lugar de origen interconectado con varios grupos de migrantes en distintas regiones de México y Estados Unidos.

La construcción de estas redes transnacionales ha sido posible a través de la circulación de personas que cruzan las fronteras territoriales, el envío de remesas económicas que tienen un uso social en las festividades del lugar de origen, los flujos de información mediante la tecnología, el bagaje cultural con el que viajan los migrantes, y las tradiciones que los unen con su lugar de origen; particularmente a través de la fiesta patronal y las tradiciones que se han reterritorializado a algunos lugares de destino migratorio.

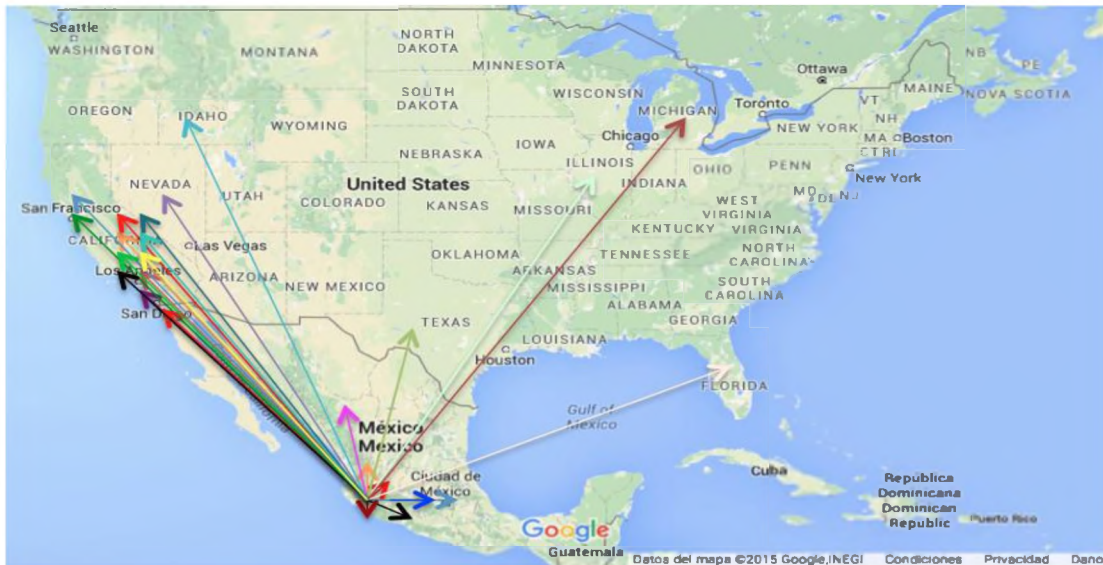
Por otro lado, considero que es importante dimensionar no sólo la movilidad de la población tuxpanense, sino también las formas de estancia y permanencia de los sujetos en los lugares de destino, ya sea por periodos de corta, mediana o larga duración; así como “los retornos” y las redes que han establecido los migrantes con su población de origen, ya que estos factores, como se verá en adelante, han propiciado algunos cambios en la fiesta al Señor del Perdón en una dimensión histórica y espacial.

El éxodo tuxpanense. Una aproximación a sus redes translocales–transnacionales

El objetivo de este apartado no es hacer un análisis desde la mirada histórica sobre la migración tuxpanense ni tampoco plantear en términos estadísticos el fenómeno de la migración y sus efectos en la economía local; sin embargo considero necesario hacer un trabajo de georeferenciación de la población tuxpanense y sus principales destinos migratorios, pues esto me permitirá dimensionar a Tuxpan más allá de una visión local y geográficamente esencialista

que tiende a concebir a las identidades y las tradiciones como fenómenos anclados a territorios específicos; es decir planteo que debemos entenderla como una población multisituada en constante movimiento, y analizar las prácticas religiosas, tradicionales y festivas que los migrantes tuxpanenses han adaptado en Guadalajara, Tijuana y California.

El origen de la migración en Tuxpan –como en la mayoría de las sociedades campesinas, indígenas y rancheras– se puede ubicar en el primer cuarto del siglo XX, pues como señala Arias (1994: 80) es el periodo en que la sociedad mexicana se llenó de “pueblos en vilo”, es decir de poblaciones que se vieron en la incertidumbre de quedarse en el medio rural y dedicarse a las actividades tradicionales –como el campo y la ganadería– asociadas a este entorno o bien de emigrar a las grandes metrópolis. Como refiere Valenzuela (2010: 275), tras la revolución, la cristiada y el Programa Bracero se generaron “procesos de desarraigo rural” y de emigración a los centros urbanos y al norte. Con base en la etnografía multisituada, el circuito migratorio de Tuxpan actualmente se puede trazar en tres regiones geográficas al interior del país, y a Estados Unidos:



1) Región occidente: Jalisco, Colima, Michoacán y Aguascalientes

Los principales puntos de destino migratorio en el estado de Colima lo constituyen las poblaciones de Colima, Villa de Álvarez, Tecomán, Manzanillo, Armería, Minatitlán y Peña Colorada. La principal fuente de empleo para los tuxpanenses en estas poblaciones son el comercio y el trabajo semi-informal, es decir, como empleados en empresas contratistas, particularmente como trabajadores de la construcción; también existe un grupo considerable que se desempeña como obreros, arquitectos o ingenieros en la termoeléctrica de Manzanillo y las minas de Peña Colorada; un tercer grupo son los profesionistas que laboran en la ciudad de Colima y en el servicio de Aduanas en el Puerto de Manzanillo. No obstante, en las últimas décadas, varios tuxpanenses, especialmente las nuevas generaciones, han decidido emigrar al estado de Colima con la intención de desarrollar y obtener una carrera profesional. Las ciudades de Colima y Manzanillo representan, para los profesionistas tuxpanenses, uno de los destinos inmediatos en la región para la búsqueda de empleos; esto se ha incrementado sobre todo, con el fenómeno

global del neoliberalismo que promueve la profesionalización y la competencia pero ofrece pocos espacios de trabajo.

En cuanto a los periodos de retorno a la población de origen y las formas de estancia de los migrantes tuxpanenses en los lugares de destino, cabe señalar que éstas se presentan de forma variada. Al respecto, identifiqué a tres grandes grupos. El primero conformado por migrantes que se han establecido de manera *permanente* en cualquiera de estas poblaciones y sólo regresan a Tuxpan en ocasión de vacaciones y en los últimos días de fiesta al Señor del Perdón, como “el día del hijo ausente”; generalmente regresan dos o hasta tres veces al año. Un segundo grupo cuya estancia es *semi-permanente*, es decir migrantes que no sólo retornan en temporada de vacaciones y para la fiesta de mayo, sino también para otro tipo de compromisos o festejos familiares y fines de semana; la tendencia en este grupo es de dos visitas al mes. En estos dos grupos, la permanencia y el retorno a Tuxpan quedan condicionadas por las relaciones familiares, laborales y económicas pero también por el nivel de anclaje en las nuevas sociedades receptoras; por ejemplo, un número considerable de migrantes tuxpanenses se ha hecho de una casa propia en estos lugares de destino, o bien porque algunos se han establecido durante décadas con su familia nuclear y se han asimilado a la sociedad colimense. Finalmente, otro grupo lo podemos identificar en los migrantes que de manera frecuente salen y entran, ya sea por motivos de trabajo y estudio en las sociedades receptoras, y para pasar los fines de semana con sus familias en Tuxpan; este último grupo está conformado sobre todo por jóvenes estudiantes y trabajadores varones casados que han dejado a sus familias

nucleares en el terruño. Este grupo tiene de cuatro a más retornos al mes; generalmente se ausentan de Tuxpan sólo los días hábiles de la semana.

La mayoría de los migrantes tuxpanenses radicados en estas ciudades de Colima están organizados como “hijos ausentes”; y a partir de esta forma de organización se han establecido importantes redes sociales, económicas y culturales con el terruño, especialmente en cuanto a la fiesta al Señor del Perdón; esto se manifiesta de manera concreta con las cooperaciones que envían al mayordomo en Tuxpan para la realización de la fiesta, por medio de la entrada en peregrinación dedicada a “los hijos ausentes” el último día de la fiesta (domingo), y cuando asumen algún compromiso como donar un castillo o “carro alegórico” dentro de la fiesta.

La población migrante de origen tuxpanense en Michoacán es mucho más reducida respecto al estado de Colima, y se concentra principalmente en las ciudades de Morelia, Zamora y Lázaro Cárdenas. La principal fuente de empleo de los tuxpanenses lo constituye el sector de los profesionistas (abogados, médicos y profesores) en Zamora y Morelia. En Lázaro Cárdenas los migrantes tuxpanenses se han empleado como obreros e ingenieros en empresas dedicadas a la fabricación de materiales y aceros; o bien en la termoeléctrica y el Puerto de Lázaro Cárdenas.

Respecto a las redes culturales entre Tuxpan con Morelia y Lázaro Cárdenas, es importante señalar que en estas dos ciudades existen agrupaciones de “hijos ausentes”, y su participación se ve reflejada sobre todo en el contexto de la fiesta al Señor del Perdón. Para ambos grupos de “ausentes”, las

cooperaciones y las peregrinaciones constituyen el medio más común de participación en torno a la fiesta patronal.

Las formas de permanencia entre los migrantes tuxpanenses en Morelia, Zamora y Lázaro Cárdenas, y por tanto de retorno al lugar de origen, son mucho más prolongadas respecto a los que se encuentran radicando en Colima y Guadalajara. Los principales momentos en que aparecen “los ausentes” de Morelia y Lázaro Cárdenas es en la peregrinación el penúltimo día de la fiesta al Señor del Perdón (sábado); sin embargo también es posible observar el retorno de diferentes familias en otras temporalidades del ciclo festivo, como Semana Santa, diciembre y año nuevo; aunque no organizadas como “hijos ausentes”. El retorno a Tuxpan queda condicionado, sobre todo, por las relaciones y tiempos laborales en los lugares de destino.

La ciudad de Aguascalientes constituye otro de los puntos de destino de los migrantes tuxpanenses; ahí la mayoría se ha empleado en el sector industrial, caso concreto de las compañías automotrices, las maquilas y las ensambladoras; no obstante el resto de tuxpanenses se desempeña en otras áreas como profesionistas (ingenieros, profesores o médicos). La principal forma de participación de este grupo respecto a la fiesta patronal, al igual que los de Colima y Michoacán, es a través de las cooperaciones económicas que envían al mayordomo en Tuxpan y la entrada en peregrinación el día de “los hijos ausentes”.

A partir de las observaciones etnográficas en Tuxpan –durante los últimos cuatro años– en el contexto de la fiesta, puedo afirmar que la participación de este grupo de “ausentes” no es tan numerosa respecto a las organizaciones de Colima

y Guadalajara. Tal vez esto puede obedecer a su lejanía geográfica respecto a Tuxpan, en cambio las ciudades de Colima y Guadalajara históricamente han representado puntos comunes de tránsito (Gaspar-Martínez, 2001 y Vallejo, 2001), pero sobre todo esta situación puede explicarse en términos de la madurez y arraigo de las redes migratorias, ya que Aguascalientes se trata de un destino migratorio mucho más reciente para los tuxpanenses.

En el estado de Jalisco, el principal referente migratorio para los tuxpanenses, lo constituye la ciudad de Guadalajara; sin embargo –debido a la creciente urbanización y el surgimiento de pequeñas empresas y centros de estudio superior– las poblaciones de Ciudad Guzmán y en menor medida Tamazula y Zapotiltic en el sur de Jalisco, también se han convertido en lugares de intercambio comercial, laboral y movilidad estudiantil. Ciudad Guzmán no constituye un punto de permanencia prolongada para los tuxpanenses; sino que, para la mayoría, forma parte de un circuito y entorno cotidiano.⁶

En lo que respecta a Guadalajara, esta ciudad constituye el principal punto de destino –económico, laboral y educativo– de los migrantes tuxpanenses. En Guadalajara no sólo se han establecido tuxpanenses a lo largo de generaciones, sino que también en ella se conserva la colonia más antigua de “hijos ausentes” de Tuxpan. La fundación de esta “colonia de hijos ausentes” data del año de 1925,

⁶ Como ejemplo, se encuentran los más de 700 jóvenes estudiantes de nivel superior –afiliados a la Asociación de Estudiantes Tuxpanenses (AET)– que diariamente se trasladan al Centro Universitario del Sur de la UdeG y al Instituto Tecnológico en Ciudad Guzmán o al Instituto Tecnológico de Tamazula; así como los obreros, comerciantes y profesionistas que por medios particulares o públicos, se trasladan con fines laborales a Ciudad Guzmán.

y su principal punto de reunión se concentra en la Parroquia de San Martín de Tours en el centro de la ciudad; además, en dicha Parroquia se conserva una imagen réplica del Señor del Perdón.

Los nichos laborales en que se insertan los tuxpanenses radicados en Guadalajara, son diversos: un amplio sector se desempeña como empleados de la construcción, electricistas o pintores para empresas contratistas o de manera independiente; otro grupo se desenvuelve en el ramo industrial o automotriz (obreros, ingenieros o arquitectos); y un amplio grupo ejerce su profesión (profesores, abogados, médicos, etc.). Es importante destacar el alto índice de jóvenes tuxpanenses que radican en aquella ciudad por motivos de estudio.

La migración a Guadalajara es un caso muy significativo porque me permite ilustrar la interacción constante que se produce entre las formas de movilidad y permanencia de los tuxpanenses; por ejemplo, la mayoría de ellos pasan los días hábiles en Guadalajara acatando sus jornadas laborales y/o estudiantiles; sin embargo, el hecho de que un sector –sobre todo jóvenes, solteros y casados– regrese y pase los fines de semana en Tuxpan, es un posible indicador de la importancia que aún adquiere el núcleo familiar, el apego al terruño, así como los vínculos sociales que se crean en la población de origen. Aún así, esto no es una condición determinante para que los migrantes tuxpanenses no establezcan nuevas relaciones sociales y afectivas en la sociedad de destino. Este tipo de movilidad queda evidenciado con los cientos de migrantes tuxpanenses que las

madrugadas de los lunes, y por diferentes medios públicos y particulares, emprenden la movilidad a la capital tapatía.⁷

Otra forma de permanencia de los tuxpanenses en Guadalajara, es aquella *semi o permanente*; es decir aquéllos que se han establecido por décadas e incluso durante varias generaciones junto con sus familias en la sociedad receptora, y que además han logrado forjar y construir un patrimonio, especialmente la construcción o compra de una vivienda propia. Así, estos factores, aunado a las jornadas laborales, de cierta forma condicionan el retorno constante a su lugar de origen; además se convierten en elementos materiales y afectivos que generan un mayor anclaje del sujeto a la sociedad receptora. La tendencia de este tipo de migrantes, es que sólo regresan a Tuxpan durante las temporadas vacacionales, Semana Santa, navidad, en la fiesta al Señor del Perdón, y para compromisos familiares como bautizos, cumpleaños, primeras comuniones, quinceaños, bodas, etc.

La forma más recurrente de participación de “la colonia de ausentes” en Guadalajara en relación a la fiesta del Señor del Perdón, es por medio de las aportaciones económicas que envían al mayordomo de Tuxpan y la entrada en peregrinación el día de “los hijos ausentes”. Cabe señalar que la peregrinación de Guadalajara y Colima son las más numerosas; sin embargo la principal diferencia respecto a “los ausentes” en Colima, Michoacán y Aguascalientes, es que en la Parroquia de San Martín de Tours de Guadalajara también se ha reterritorializado

⁷ Los camiones conocidos localmente como “de voy y vengo” que salen a Guadalajara y regresan a Tuxpan diariamente, son un ejemplo de este tipo de movilidad.

y adaptado la fiesta al Señor del Perdón mediante el sistema de “las mayordomías”.

2) Región centro: Querétaro y Ciudad de México

En lo que respecta al centro del país, los tuxpanenses se han establecido principalmente en la ciudad de Querétaro y la Ciudad de México. La ciudad de Querétaro, al igual que Aguascalientes, se caracteriza por ser un importante polo de desarrollo en el sector industrial y automotriz; sin embargo también es posible encontrar migrantes de origen tuxpanense que durante décadas y generaciones se han establecido en esa ciudad, y se han dedicado al comercio o a desempeñar su profesión (médicos, abogados o ingenieros).

La ciudad de Querétaro no posee, hasta la fecha, una organización colectiva de tuxpanenses que fomente los vínculos culturales, el retorno al pueblo y la devoción al Señor del Perdón, como sí lo existe en otros lugares organizados como grupos de “hijos ausentes”; sin embargo esto no es una limitante para que algunas familias dispersas en esa ciudad y otras establecidas en San Juan del Río, Querétaro retornen a Tuxpan durante la fiesta en mayo, Semana Santa o en temporada decembrina. La mayoría de los tuxpanenses que radican en Querétaro suelen ausentarse de su terruño por periodos prolongados debido a factores económicos, geográficos y principalmente laborales. Varios tuxpanenses radicados en esa ciudad señalaron la dificultad de regresar en el contexto de la fiesta. Los datos etnográficos permiten destacar que la temporalidad de la fiesta en el mes de mayo en Tuxpan no siempre es propicia para el retorno de los migrantes dispersos, especialmente para los que viven en otras regiones

geográficas; por tal razón, la emotividad y la nostalgia que se genera por el terruño entre los tuxpanenses que retornan, casi siempre queda condicionada por la distancia y el tiempo de ausencia. En otras palabras, no adquiere el mismo significado y dimensión el retorno de un tuxpanense radicado en Guadalajara o Colima que regresa cada fin de semana o cada mes a su terruño, que el retorno de un migrante que se encuentra en la ciudad de Querétaro o la Ciudad de México, y que sólo visita a su pueblo una o dos veces al año.

La Ciudad de México históricamente ha representado uno de los principales centros urbanos de atracción migratoria en el país; y también ha sido receptor de migrantes tuxpanenses. De acuerdo a las entrevistas que realicé en el contexto de la fiesta en Tuxpan, la mayoría de ellos se desempeñan principalmente como comerciantes, profesionistas, profesores y médicos. También existe un grupo de tuxpanenses de la tercera edad que actualmente se encuentran jubilados o pensionados; y cuyos hijos nacieron en esa ciudad.

El caso de la población tuxpanense en la Ciudad de México es significativo no sólo porque mantienen redes económicas y culturales con Tuxpan, especialmente por medio de las cooperaciones que envían al mayordomo para el sostenimiento de la fiesta patronal y la entrada en peregrinación; sino también porque existen dos “colonias “de hijos ausentes” –“la Colonia de las Nativitas” y “la Colonia de las Democracias”– donde se ha adaptado y replicado la fiesta al Señor del Perdón bajo el sistema tradicional de “las mayordomías” por al menos tres décadas. Esta fiesta se realiza el segundo domingo de mayo, es decir antes de retornar a Tuxpan el día del “hijo ausente”.

Estas dos “colonias” en la Ciudad de México guardan ciertas similitudes con los grupos de “ausentes” de Morelia, Aguascalientes y Querétaro; pues a la mayoría de los tuxpanenses radicados en esas ciudades les resulta complicado retornar de manera continua a su lugar de origen. La principal característica de estas dos “colonias de hijos ausentes” –“las Nativitas” y “las Democracias”– es la estancia permanente en la Ciudad de México, con dos o tres visitas al año al lugar de origen. Esta situación queda condicionada por las circunstancias familiares, laborales y económicas que implica costear un viaje, y la distancia geográfica de la capital respecto a Tuxpan; pero sobre todo obedece a la asimilación de los migrantes a las sociedades de destino. Algunas familias han creado la mayor parte de sus redes sociales, laborales y sus patrimonios económicos en la Ciudad de México y han radicado en esa ciudad durante varias décadas y generaciones. Algunos se han habituado más a un estilo de vida urbano que provincial, pero esto no significa que dejen a Tuxpan fuera de su imaginario, es decir como un terruño al que recuerdan con nostalgia y al que desean retornar para ver a su santo patrono y socializar con sus familias; así lo confirman sus discursos y las prácticas rituales, especialmente cuando algunos varones y mujeres se visten con el elemento étnico tradicional de Tuxpan –“calzón de manta” y “sabanilla”– para representar su identidad como tuxpanenses que es escenificada en las peregrinaciones.

3) Región norte: Durango y Tijuana

La migración tuxpanense no se acota a la región occidente y centro del país; el norte y la frontera de México también han recibido a varias generaciones de

tuxpanenses; como la población de Ciénega en Durango y la ciudad de Tijuana, Baja California.

La población de Ciénega de Nuestra Señora de Guadalupe en el estado de Durango se encuentra aproximadamente a unos 5 kms de la capital, y su principal característica es la población migrante que reside en ella por motivos laborales. De acuerdo al último censo del INEGI (2010), Ciénega está conformado apenas por 1,500 habitantes, sobre todo población masculina. La principal fuente de empleo es la industria minera de carácter transnacional, y ahí es donde se han empleado los migrantes originarios de Tuxpan y San Juan Espanatica, delegación de Tuxpan. Es preciso distinguir los tres tipos de migrantes tuxpanenses que predominan en Ciénega: 1) los jóvenes solteros 2) los varones casados que han dejado temporalmente a su familia en Tuxpan, y 3) los varones que al paso del tiempo se han establecido junto con su familia en este lugar.

En Ciénega, hasta el momento no existe una organización de tuxpanenses que fomente la identidad tuxpanense y la devoción al Señor del Perdón a través de las peregrinaciones de retorno, como sí lo existe entre los tuxpanenses radicados en la región occidente y el centro del país; sin embargo, esto no ha limitado la organización y apoyo entre ellos con base en el parentesco, “el compadrazgo” o el paisanaje.⁸ Los tuxpanenses en Ciénega no tienen una

⁸ En el caso de la migración tuxpanense al norte del país, como Ciénega y Tijuana, incluso a California, Estados Unidos, encontré de manera sistemática una migración intergeneracional e interfamiliar, es decir “un pionero” o primer miembro de la familia que incursiona en emigrar hacia cualquiera de estos sitios, y después de algunos años se lleva a su esposa, hermanos, cuñados y primos, los recomienda o los asiste en términos de trabajo; y éstos a su vez van ampliando estas redes con sus respectivas familias y redes de “compadrazgo” a través de generaciones. Varias investigaciones han encontrado patrones similares (Massey *et al* 1991; Alarcón y Mines, 2002; Kemper, 2010).

organización que los represente dentro de la fiesta en Tuxpan, por ejemplo en la peregrinación el día de “los hijos ausentes”; no obstante esto no restringe su asistencia a alguna actividad de la fiesta o como observadores.

En lo que respecta a las formas de estancia y retorno, los varones migrantes en Ciénega se ausentan de Tuxpan por periodos relativamente largos (un año en adelante); en cambio sus respectivas familias en ocasiones regresan a Tuxpan una o incluso hasta dos veces por año, principalmente en vacaciones. Muy pocos, de acuerdo a los testimonios, han retornado al pueblo en el contexto de la fiesta patronal; y sólo los que tienen mayor “antigüedad” en la empresa minera han logrado acomodar sus vacaciones para dicho evento.

En las últimas décadas, Tijuana se ha convertido en una de las principales alternativas para los migrantes tuxpanenses que buscan una mejor estabilidad económica y laboral. La principal fuente de empleo donde se desempeñan los migrantes tuxpanenses lo constituye el sector industrial, especialmente como obreros y algunos como ingenieros.⁹ Otros se desempeñan como choferes de taxi, trabajadores de la construcción, cuidadores de granjas, comerciantes, empleados en casas de apuestas o profesionistas; además encontré un grupo de personas de

⁹ Especialmente en las maquiladoras, las ensambladoras, las compañías automotrices, las productoras de metales y las empresas dedicadas a la fabricación de rines, turbinas, envases y productos electrónicos, cabe señalar que la gran mayoría estas industrias son de carácter transnacional.

la tercera edad que se encuentran pensionados o jubilados y que durante décadas trabajaron en esa ciudad.¹⁰

1. Tipos de permanencia en Tijuana

La mayoría de los tuxpanenses en Tijuana se han establecido de forma *permanente* o *semipermanente*; los principales impedimentos para regresar son la distancia geográfica, la economía, y las relaciones familiares y laborales que han creado en la sociedad de destino. Al respecto varios informantes expresaron su nostalgia por el terruño y la fiesta del Señor del Perdón, pues es parte del bagaje cultural con el que crecieron y socializaron.

Hay algunos tuxpanenses de la tercera edad¹¹ que regresan al pueblo dos o hasta tres veces al año para visitar a sus familias, arreglar asuntos relacionados con sus pensiones o estar al pendiente de sus parcelas y propiedades en Tuxpan; y de paso participar en algunas fiestas del ciclo festivo. Este tipo de migrantes, se han convertido en los principales exportadores del “equipaje cultural” (Boruchoff, 2009) pero también han generado cambios importantes en la dimensión espacial de la fiesta, como la reterritorialización de algunas prácticas religiosas tradicionales; al respecto, varios de ellos aprovechan la oportunidad de visitar el terruño para llevar a sus familiares radicados en Tijuana algunos alimentos o bebidas típicas de Tuxpan, o bien elementos simbólicos que ellos consideran indispensables para la realización de la fiesta al Señor del Perdón en Tijuana,

¹⁰ En algunas entrevistas realizadas entre 2014 y 2015, varios tuxpanenses me refirieron sobre la prosperidad económica que perciben en Tijuana y la apertura que ha mostrado esta ciudad a migrantes procedentes de diferentes estados del país.

¹¹ Como la señora N.L. y su esposo J.D., el señor G.V., A.R., y A.V.

como la indumentaria tradicional: sabanillas, calzón de manta, huaraches, sombreros, y chalecos para la danza de “sonajeros”, así como algunos elementos rituales como la “flor de cabeza negra” para la ceremonia de “el enroso” al Señor del Perdón en el mes de octubre.

*II. Características sociodemográficas de los tuxpanenses en Tijuana*¹²

Los migrantes tuxpanenses están asentados en las colonias más populares de la ciudad de Tijuana o bien en fraccionamientos aledaños a las zonas industriales. Éstos no están concentrados en una sola colonia; sino que están dispersos hacia diferentes rumbos, alrededor de veinte colonias.¹³ Una de las que más destaca es la “Colonia Las Delicias” que es donde se encuentra la Parroquia San Juan Evangelista y donde se ha realizado por tres años consecutivos (2014, 2015, 2016) “la misa de función” al Señor del Perdón.

La mayoría de los tuxpanenses radicados en Tijuana posee su propia vivienda; un número reducido se encuentra rentando casa. Entre los tuxpanenses

¹² En este apartado fue importante contextualizar los principales puntos de asentamiento de los tuxpanenses en Tijuana así como sus fuentes de empleo. Si bien es cierto que la devoción popular no se reduce a los estratos sociales bajos o económicamente vulnerables, percibo que en estos grupos se encuentra la participación más activa; como señala Nájera (2003: 152), “las imágenes suelen convertirse en generadoras de respuestas a contradicciones sociales”. Esta descripción me ayudó a contextualizar las relaciones familiares y laborales en que ellos se insertan, así como las necesidades y preocupaciones más comunes, y que a su vez condicionan las peticiones o expectativas que genera el Señor del Perdón en Tijuana.

¹³ Como “Playas de Tijuana”, “Colonia Libertad parte baja”, “Nido de las Águilas”, “Villas del Álamo”, “Colonia Las Delicias”, “Colonia El Florido”, “Urbis del Prado, primera y segunda sección”, “El Laurel”, “Colinas de la Presa”, “Colonia Francisco Villa”, “Colonia Buenos Aires Norte y Sur”, “Colonia Villa Fontana”, “Colonia Rinconada”, “Colina Real del Bosque”, “Privada Santa Lucía”, “Colonia El Niño”, “Colonia las Torres” y “El Mesón de Otay”. Las colonias que tuve la oportunidad de conocer mediante la observación participante y la asistencia que me dieron algunas familias fueron: “Colinas de la Presa”, “Las Torres”, “Nido del Águila” y “El Florido”.

prevalece la estructura de familia nuclear, pero también existen hogares de familias extensas (conformada por padre, madre, hijos, hermanos, cuñados, primos, sobrinos y compadres); lo cual ha influido no sólo el proceso de convivencia, sino también en el establecimiento de redes que se extienden al ámbito laboral y festivo.¹⁴

La mayoría de los tuxpanenses radicados en Tijuana se desplazan en transporte público; sólo algunas familias tienen la posibilidad de moverse en sus propios vehículos. Es significativo que aún con las distancias entre las diferentes colonias de Tijuana, los tuxpanenses establezcan lazos sociales y de convivencia interfamiliar, principalmente a partir del Señor del Perdón y “su visita” a los diferentes hogares.

La principal fuente de empleo de los migrantes tuxpanenses en Tijuana es el sector industrial,¹⁵ la mayoría se desempeñan como obreros, y algunos como profesionistas (arquitectos, ingenieros).¹⁶ La mayoría de las mujeres originarias de

¹⁴ Por ejemplo cuando un miembro recomienda a algún familiar a alguna empresa o el apoyo entre parientes cuando algún integrante asume el cargo de mayordomo de la fiesta en Tijuana. En los años 2014, 2015 y 2016, la fiesta al Señor del Perdón en Tijuana fue organizada respectivamente por las familias D. V. M.; D. O; y S. V.; que se caracterizan por ser familias extensas.

¹⁵ De acuerdo al testimonio del señor F. D. V., para él y su familia, agricultores de origen en Tuxpan, la producción en el campo a mediados del siglo pasado ya no alcanzó a satisfacer las necesidades económicas de su esposa A. D. (finada) e hijos, por lo que se vieron en la necesidad de emigrar a Tijuana. El compadrazgo del señor F. D. V. con algunos paisanos fue clave para que él pudiera acomodarse en el sector industrial; y para que después él recomendara a otros paisanos, como el señor J. G. y su esposa M. A. S.

¹⁶ Un informante, M.D.L., señalaba: “Yo digo que casi todos somos ayudantes en general, más que nada, empleados. A lo mejor más de alguno trae su carrera de allá de Tuxpan; algunos son ingenieros, algunos son arquitectos, que sé yo, algunos licenciados pero son los que tienen su carrera ya hecha... Gente que ya es más grande que nosotros; no es que nosotros seamos tan jóvenes que digamos, pero gente que se vino antes que nosotros ellos trabajan en peón de albañil o de albañil, entonces como que cada quien tiene su trabajo; pero ya la mayoría trabajamos en maquiladoras. Entrevista con M.D.L (19/05/15) en Tijuana.

Tuxpan radicadas en Tijuana se dedican al trabajo doméstico y al cuidado de los hijos; sólo algunas obtienen un ingreso extra –además del salario de sus esposos– a partir de la venta de productos por catálogo; sin embargo hay algunas que también son jefas de familia ya sea por viudez o ser madres solteras. Un grupo pequeño se emplea en las maquiladoras. Algunos varones y mujeres tiene su empleo del “otro lado”, principalmente en las tiendas departamentales; para estos últimos, el cruce de la frontera por La Garita de San Ysidro es una actividad cotidiana.

No todos los tuxpanenses radicados en Tijuana persiguen el “sueño americano” de cruzar la frontera y establecerse laboralmente en Estados Unidos; muchos de ellos han logrado una estabilidad económica y forjar su propio patrimonio de “este lado”, en Tijuana. Algunos han comprado terrenos, construido sus fincas, comprado un vehículo, además de que han logrado crear y desarrollar nuevas relaciones sociales –de amistad, vecinal o sentimental– con migrantes originarios de otros estados del país.

Tijuana es complejo en términos culturales y en diversidad religiosa por la llegada de migrantes de diferentes partes del país y Centroamérica, y por su estrecha cercanía con Estados Unidos; además, representa para los tuxpanenses un lugar de superación económica. En estas circunstancias es en las que se ha reproducido la nostalgia por el terruño y las tradiciones, y realizado la fiesta al Señor del Perdón en un escenario adverso, de modernidad y constante movilidad.

III. Las diferentes generaciones de tuxpanenses en Tijuana

Entre las familias radicadas en Tijuana encontré los siguientes tipos: 1) familia local (conformada por dos migrantes del mismo lugar de origen); 2) familia translocal (migrantes de diferentes ciudades o estados del país); y 3) familia transnacional (de diferentes países).¹⁷ Estas categorías ayudan a entender cómo se han involucrado nuevos participantes a la realización de la fiesta, incluso aquéllos que no son originarios de Tuxpan.

En Tijuana identifiqué cuando menos tres generaciones de tuxpanenses vinculados de alguna forma con su población de origen; ya sea porque en Tuxpan nacieron, crecieron, estudiaron, se casaron, conservan la mayor parte de su familia y amistades, o porque es el lugar de origen de sus padres.

El proceso subjetivo de transmisión e interiorización de la cultura a través de la tradición oral en el seno las familias, la socialización interfamiliar por medio de los santos en el lugar de origen, y la participación dentro de las tradiciones festivas y dancísticas son factores que han influido de manera importante en la adquisición de un bagaje cultural y por ende en el sentido de pertenencia a múltiples identidades: familiares, dancísticas, devocionales, etc.; pero sobre todo en la construcción de la identidad católica, tuxpanense y en el apego al terruño, especialmente en los migrantes católicos de primera y segunda generación en Tijuana. Un informante señalaba:

Nosotros tenemos la tradición de participar en las diferentes fiestas, en la casa siempre nos enseñaron: que la fiesta a la Santa Cruz, el Niño Dios, íbamos en peregrinación a Talpa, también en las veladas

¹⁷ Cabe acotar que en las últimas dos estancias de trabajo de campo (2014, 2015) no encontré algún caso de una familia transnacional residente en la ciudad de Tijuana; aunque no esto signifique que no exista.

al Señor del Perdón, y eso es lo que uno extraña cuando estamos en Tijuana.¹⁸

Las edades de los migrantes de la primera generación oscilan de los 50 años en adelante.¹⁹ La mayoría de los matrimonios de esta generación están conformados por cónyuges tuxpanenses.

Entre los miembros de la segunda generación, se encuentran sus respectivos hijos.²⁰ La edad de estos tuxpanenses va desde los 25 hasta los 49 años; es decir se encuentran en una edad económicamente productiva, y cada uno de ellos ha conformado su propia familia. La mayoría de ellos emigraron, junto con sus padres, cuando eran adolescentes. La tendencia en esta generación es que son familias conformadas por miembros originarios de Tuxpan; pero también hay familias que se han derivado de la migración interna, por ejemplo: un varón tuxpanense y una mujer originaria de otro estado.²¹

El grupo de la tercera generación presenta características distintas respecto a las dos primeras generaciones, porque son los que tienen menos tiempo de permanencia y por tanto menor arraigo en Tijuana tras haber experimentado una movilidad, o bien porque nacieron en esa ciudad y desconocen buena parte del

¹⁸ Entrevista con M.D.L. (17/10/15) en Tuxpan.

¹⁹ Por ejemplo los matrimonios conformados por el señor F. D.V. y su esposa A.D. (finada); el señor J.D. (finado) y su esposa N.L.; el señor J.G.T. y su esposa M.A.S.; el señor G.V. y su esposa M.G. (finada); el señor F.R. (finado) y su esposa J.M.; y el señor P.F. (finado) y su esposa J.I. Dentro de esta generación también identifiqué al señor P.CH. que emigró de Tuxpan a Tijuana hace algunas décadas para establecerse laboralmente en aquella ciudad, pero después de varios años decidió regresar a Tuxpan.

²⁰ Los hermanos: D.V.D. / D.L. / G.S. / V.G. / R.M. / F.I. / F.CH., este último que decidió emigrar a Tijuana junto con su esposa a partir de las referencias laborales de su padre P. CH.

²¹ Por ejemplo la familia conformada por D.D.V. y su esposa originaria de Hidalgo; H.D.V y su esposa originaria de Chiapas; S.G. y su esposa originaria de Coahuila; y F.N. y su esposa del estado de Sonora. Éstas no son las únicas familias de migrantes tuxpanenses en Tijuana; sólo se mencionaron para ilustrar el tipo de familia translocal.

contexto cultural y tradiciones del lugar de origen de sus padres. Esta última generación está conformada por niños, adolescentes y jóvenes, cuyas edades van desde los 0 hasta los 24 años edad. La mayoría de estos jóvenes (18-24 años) y adolescentes (13-17 años) son nacidos en Tuxpan, pero emigraron junto con sus padres cuando eran adolescentes o niños; mientras que los niños (0-11 años) son nacidos y registrados en Tijuana.

La mayoría de los migrantes que pertenecen a la primera y segunda generación de tuxpanenses radicados en Tijuana tiene cuando menos de 10 a 20 años de permanencia en aquella ciudad, pero con algunos intervalos de visita a Tuxpan, especialmente en sus vacaciones o a la fiesta patronal de mayo. La migración tuxpanense hacia Tijuana generalmente la emprenden varones en edad biológica reproductiva y productivos en términos laborales.²²

Existe un número significativo de migrantes tuxpanenses que, después de lograr cierta estabilidad laboral y económica en Tijuana, se lleva al resto de su familia: esposa e hijos. Este fenómeno migratorio generalmente se repite por los hijos en su adultez y extienden el mismo tipo de relación con sus cuñados, primos o sobrinos.²³ Puedo afirmar que el parentesco y el compadrazgo no sólo funcionan como un entramado de redes de tipo social o afectivo; sino también como un soporte para la búsqueda de trabajo en Tijuana. Estas relaciones generalmente se

²² Esto se refleja en un considerable índice de infantes nacidos en Tijuana. Al respecto Stavenhagen (2014: 44) señala que gran parte de “la configuración demográfica consiste en la fuerte inmigración a Tijuana de población joven, vigorosa, que se encuentra en edad productiva y reproductiva”.

²³ Esto se puede ejemplificar con varias familias: M. D.L., a la edad de 17 años, emigró a Tijuana junto con sus padres J.D. (finado en enero de 2015) y N.L.; y posteriormente él se llevó a su esposa C.O. Después de cierto tiempo M. D.L. logró acomodarse en la empresa en que él trabaja a sus dos cuñados: R. y M.O.; y ellos después se llevaron a Tijuana a sus esposas Y.R. y E.F., respectivamente.

extienden al ámbito religioso y festivo, por ejemplo para “sacar adelante el compromiso” cuando algún familiar asume el cargo de mayordomo de la fiesta en Tijuana.

Considerar el número de generaciones de tuxpanenses (primera, segunda, tercera) así como el tipo de familia (local, translocal, y transnacional) me ayudó a analizar la continuidad y el cambio de la fiesta en Tijuana en términos temporales como sociales: cómo reciben y se apropian de esta tradición las nuevas generaciones, y cuáles son los nuevos participantes que en ella se involucran.

4) La migración tuxpanense a Estados Unidos

En su versión contemporánea, la fiesta al Señor del Perdón no puede analizarse sin considerar los efectos que ha generado la migración transnacional dentro de las culturas locales, así como la reterritorialización de las prácticas religiosas tradicionales (Argyriadis *et al*, 2008) hacia otros escenarios mucho más amplios, complejos y diversos.

La migración tuxpanense hacia Estados Unidos no es un fenómeno reciente; éste se puede remontar a la década de los setenta, de acuerdo a los testimonios de algunos informantes que durante su juventud emprendieron el desplazamiento “al norte”.

Los principales puntos de asentamiento de los tuxpanenses se ubican en el estado de California: al sur en las ciudades de San Diego, Anaheim, Long Beach, San Bernardino, San Fernando y Los Ángeles; al norte en las poblaciones de Greenfield, Bakersfield, Soledad y Santa Cruz; en el área de la bahía de San Francisco: en las ciudades de San José, San Francisco y Sacramento; las

ciudades de Vallejo, Sonoma y Napa también se han convertido en otra alternativa para los migrantes tuxpanenses. Los tuxpanenses además se han dispersado, aunque en menor medida, hacia otros estados de la unión americana como Texas, Florida, Nevada, Illinois, Idaho, Michigan y Hawái.²⁴

Este fenómeno en el cual los tuxpanenses se han establecido en California a lo largo de generaciones se debe principalmente a la madurez de las redes familiares y por paisanaje, mismas que ellos han creado en los diferentes condados y ciudades de California, y que a su vez se extienden hasta el pueblo de Tuxpan; es decir se trata de “redes transnacionales” (Bobes, 2011) ancladas en referentes comunes de identificación –la familia, el territorio y el santo patrono– que les permite a los migrantes organizarse no sólo en sus lugares de destino, sino también en relación a su lugar de origen mediante flujos económicos, sociales y culturales.²⁵ Como señalan Massey *et al* (1991):

Los sistemas de relaciones (migratorias) se basan principalmente en el parentesco, la amistad y el paisanaje y se refuerzan con la interacción regular en agrupaciones sociales. Al trasladarse a una tierra extraña y con frecuencia hostil, es natural que los migrantes recurran a sus nexos familiares para compartir los riesgos y

²⁴ California no sólo constituye el estado con mayor presencia de migrantes latinos y mexicanos (fuente United States Census), a partir de las entrevistas que realicé, también representa el principal punto de destino de migrantes originarios de la región sur de Jalisco y de los tuxpanenses.

²⁵ Dentro del fenómeno migratorio tuxpanense es común que un miembro de la familia emigre al norte, y después de lograr una estabilidad se lleve a su familia nuclear; este patrón migratorio suele reproducirse a través de generaciones y extenderse con el resto de la familia, como hermanos, cuñados, primos, sobrinos, etc. Desde este hecho concreto considero que la migración transnacional no sólo sugiere desplazamiento por motivos laborales; sino que el migrante también es capaz de construir redes sociales en base al parentesco y el paisanaje, mismas que les son útiles para mantenerse en contacto con su población de origen y como estrategias de organización en las sociedades de destino. Al respecto hay varios casos de familias que se han establecido por generaciones en lugares específicos, como si fueran una especie de tradiciones familiares, como los M. en Los Ángeles, los F. en Soledad, los Z. en Napa y los P. en Santa Cruz, por citar algunos ejemplos.

dificultades de la vida en el exilio, y aquellos que se quedan en el pueblo se valen de los mismos lazos para mitigar la soledad y la ansiedad de tener un ser querido lejos. (Massey *et al*, 1991: 171).

La mayoría de los migrantes tuxpanenses de la primera generación se emplearon como trabajadores temporales en los campos agrícolas y en las granjas con las visas H2-A y H2-B; mientras que, otro grupo se empleó como jornaleros, obreros de la construcción, lavaplatos y como ayudantes de cocina en restaurantes. Estos últimos llegaron a Estados Unidos “sin papeles”, sin embargo algunos, al paso de los años, han logrado resolver su estatus migratorio.

I. Características sociodemográficas de los tuxpanenses en Estados Unidos

Los tuxpanenses han forjado, en mayor o menor medida, su patrimonio en Estados Unidos: han comprado una vivienda, un vehículo o establecido su propio negocio; sin embargo la mayoría se encuentra rentando y compartiendo casa. El panorama laboral de los migrantes tuxpanenses se concentra principalmente en el campo, las fábricas o actividades de mantenimiento.²⁶

²⁶ Como la siembra y cosecha de frutos; al cuidado y mantenimiento de casas y jardines, labores de electricidad, plomería, carpintería y pintura, conserjes de escuelas, electricistas en compañías de electricidad y telefonía; como empleados en maquilas de ropa y compañías industriales, en cadenas transnacionales de comida rápida, en restaurantes de gastronomía típica mexicana, en supermercados de productos mexicanos, o bien como dueños y administradores de sus propios negocios de comida mexicana.

En lo que respecta a las mujeres casadas, la mayoría de ellas se han dedicado al trabajo doméstico y al cuidado de los hijos, y generalmente es el varón quien se encarga de proveer la economía familiar; sin embargo algunas mujeres casadas se han empleado en las labores de aseo de los hogares, especialmente de adultos mayores; otras como empleadas en maquilas, comerciantes, estilistas, o trabajadoras en los campos de Gonzáles, Soledad, Napa y Sonoma. Las mujeres jóvenes solteras de segunda generación (la mayoría nacidas en Estados Unidos), por ejemplo, es común que, además de estudiar, trabajen como niñeras, en los centros comerciales e incluso en empresas de turismo transnacional. Por último, las mujeres mayores que trabajan en los campos agrícolas o bien en las maquilas de las urbes californianas.

II. Tipos de movilidad Tuxpan-Estados Unidos

La movilidad de los tuxpanenses hacia los Estados Unidos se puede categorizar en dos vertientes: 1) la migración que está mediada por interés *laboral y económico*, y 2) la movilidad por motivos de *pensión y/o de visita familiar*. En éstas no sólo existen propósitos diferentes, sino también distintos periodos de permanencia en las sociedades receptoras.

1. Tipos de permanencia por motivos laborales

Cuando se habla del proceso migratorio, es preciso distinguir que éste se presenta cuando menos en dos o tres etapas: 1) una etapa de desplazamiento y desprendimiento físico del migrante de su sociedad de origen, 2) una de permanencia y asimilación a la sociedad de destino y, 3) en ocasiones, una de retorno al lugar de origen, sea de forma temporal o definitiva.

Respecto a los tipos de permanencia de los tuxpanenses en Estados Unidos por motivos laborales, ésta se puede clasificar en dos grupos:

- A) De *forma temporal*, que comprende periodos relativamente cortos, menores a un año o seis meses; generalmente este tipo de migrantes poseen un estatus migratorio reconocido por Estados Unidos, como los trabajadores temporales con las visas H2-A y H2-B.
- B) De *forma permanente*, cuyos periodos de estancia son superiores a un año, décadas o de manera indefinida. Dentro de este grupo se encuentran los que no poseen una condición migratoria legal o reconocida por Estados Unidos, y lo cual condiciona su estadía prolongada y dificulta su regreso a

México; y por otro lado, los que poseen la residencia o ciudadanía estadounidense debido al arraigo en ese país.

La migración/permanencia laboral de los tuxpanenses en Estados Unidos generalmente es emprendida por varones “solos”,²⁷ y ésta se caracteriza por ser de tipo “irregular”.²⁸ Este tipo de migración ha sido emprendida con la idea de una estancia “temporal” o “breve” “para probar suerte en el otro lado”; pero con el paso del tiempo y debido a diferentes factores económicos, laborales y/o legales se ha convertido en una estancia “permanente” o hasta indefinida (estas permanencias se prolongan a través de dos o más generaciones).²⁹

A partir de los datos etnográficos se puede destacar que los migrantes en Estados Unidos continúan o resignifican su identidad tuxpanense a través de algunas estrategias como el establecimiento de vínculos económicos, afectivos y culturales con su lugar de origen, como el envío de las remesas a sus familias en Tuxpan o para costear parte de los gastos de la fiesta patronal, la comunicación virtual-telefónica, o reterritorializando algunas prácticas religiosas tradicionales asociadas a Tuxpan en la sociedad receptora. Como apunta Lizárraga (2013: 134): “esto significa que si bien ya no se desplazan geográficamente, conservan

²⁷ Algunos estudios, como el de Alarcón y Mines (2002: 45), han observado que después de la migración de los varones “solos” a Estados Unidos, se ha dado sistemáticamente un periodo de “reunificación familiar”, es decir de varones que se han llevado a sus familias a vivir con ellos.

²⁸ La CIDH (Comisión interamericana de los derechos humanos) en su informe sobre los derechos humanos de los migrantes propone utilizar el concepto de “migrantes irregulares” y sugiere ya no emplear el calificativo de “ilegal” o “migrantes ilegales” ya que éstos contribuyen a reforzar la criminalización y discriminación con la que muchas veces son tratados los migrantes. En línea: <http://www.oas.org/es/cidh/migrantes/docs/pdf/informe-Migrantes-Mexico-2013.pdf>

²⁹ Los testimonios de varios migrantes tuxpanenses en California me permiten sostener este argumento.

prácticas transnacionales permanentes que los caracterizan como *transmigrantes*". De acuerdo con Levitt (2007); Argyriadis y De la Torre (2008) necesitamos entender que en el contexto actual de intensa movilidad, la religión y las tradiciones se están desenraizando, deslocalizando y reterritorializando a otros escenarios, y a la vez posibilitando la construcción de redes transnacionales por medio de las cuales se prolonga la interacción entre los migrantes con su lugar de origen.

Otra de las características de la migración transnacional, es que los migrantes tuxpanenses suelen establecer compromisos simultáneos, expectativas personales-familiares y preocupaciones políticas en ambos lados de la frontera: en Estados Unidos cumpliendo con sus obligaciones laborales, pagando impuestos ("taxes"), manteniendo una expectativa de superación económica y familiar, o los neoc Ciudadanos estadounidenses de origen tuxpanense que poseen el derecho al voto en ese país. Mientras que en México estos compromisos simultáneos generalmente suelen extenderse mediante el envío de remesas para sus familias, las cooperaciones para "el mayordomo" de la fiesta en Tuxpan, acciones de beneficencia social para el pueblo (como la construcción de un dispensario médico en la colonia Talpita, regalar cobijas, sillas de ruedas, y despensas para las personas de la tercera edad), replicando la fiesta patronal y reterritorializando la danza de "los sonajeros" en Estados Unidos o asumiendo el cargo ritual como mayordomo de la fiesta del Señor del Perdón en ese país.³⁰ Estos hechos también

³⁰ Por ejemplo, los suegros de F.M. (mayordomo en el 2015) que se encontraban de visita en Napa, reprogramaron su vuelo de regreso a México y aprovecharon la ocasión para presenciar la fiesta que se realizó al Señor del Perdón en esa ciudad los días 01 y 02 en agosto de 2015.

son una estrategia empleada por los migrantes para ser reconocidos como parte del pueblo a pesar de “la ausencia física”.

Estos compromisos simultáneos en ambos lados de la frontera no sólo adquieren un significado laboral y económico, sino que también son un claro indicador del peso simbólico que tienen las tradiciones para los migrantes aún fuera de su lugar de origen, y de otros procesos colaterales a la transformación histórica y espacial de la fiesta del Señor del Perdón, como la reivindicación de una identidad territorial (ser de Tuxpan) y una identidad religiosa (ser católico) mediante estrategias de cooperación, participación e involucramiento de los migrantes en tradiciones y prácticas que ellos extienden y adaptan más allá de las fronteras, o incluso de retorno al pueblo en el mes de la fiesta para los migrantes que tienen las posibilidades legales y los recursos económicos.

Como señala Nateras (2014: 134), la identidad, en contextos de migración, también es una especie de resistencia ante la diversidad cultural y religiosa; “una respuesta de sobrevivencia cultural” por medio de algunos elementos culturales – pienso por ejemplo en las tradiciones, la religión, y la fiesta del santo patrono– que los migrantes comparten, trasladan, se apropian, adaptan y socializan. En ese sentido, la danza de sonajeros, la indumentaria tradicional y la gastronomía no sólo son parte del equipaje cultural adquirido en el lugar de origen, sino que ante las circunstancias de migración, se han convertido en elementos étnicos que permiten afianzar la identidad territorial. A propósito Massey *et al* (1991) señalan:

La celebración que se hace cada año para conmemorar al santo es más que un día de fiesta religiosa: es una reafirmación de la comunidad y sus gentes... la emigración a Estados Unidos ha dado un nuevo valor simbólico al santo patrono y lo ha adaptado a la realidad de una comunidad emigrante, por lo que la importancia

tradicional de esta fiesta ha aumentado en forma considerable. (Massey *et al*, 1991: 175).

Dentro de la migración tuxpanense a Estados Unidos hay varios casos que evidencian la construcción de redes transnacionales no sólo mediante las remesas económicas, obras materiales y acciones de beneficencia en el pueblo, sino también a través de la reterritorialización de la cultura tuxpanense hacia Estados Unidos; por ejemplo, don G.O. no sólo participa como sonajero cuando su estancia en Tuxpan coincide con las fiestas de San Sebastián y la Virgen de la Candelaria; sino que también ha extendido su participación como danzante con “la cuadrilla” de sonajeros en California; o el caso de don F.I. que retomó la danza de sonajeros en Soledad junto con un compadre.³¹ En ese sentido, la tradición –por medio del involucramiento, socialización y participación en ella– desempeña un papel importante en contextos de migración, pues se convierte en el bagaje cultural acumulado y a su vez sirve como referente de identificación territorial con el resto de paisanos.

III. Las diferentes generaciones en Estados Unidos y su involucramiento en la fiesta del Señor del Perdón

La migración tuxpanense hacia Estados Unidos a lo largo de décadas y generaciones ha creado redes transnacionales que permiten a los migrantes

³¹ Es importante señalar que esta danza surgió en el año 2013 en Soledad, y participaba en la fiesta a la Virgen de Guadalupe en Bakersfield; sin embargo, a raíz del surgimiento de la fiesta al Señor del Perdón en California, esta danza comenzó a involucrarse en esta última. Esto demuestra que a pesar de lo mediático de otras tradiciones religiosas nacionales, como la Virgen de Guadalupe, los migrantes han fortalecido su identidad tuxpanense a partir de un símbolo propio de la cultura local.

organizarse entre ellos a través del paisanaje y el parentesco, y en relación a su lugar de origen por medio del envío de remesas y la reterritorialización de la fiesta patronal.

Las segundas generaciones nacidas y/o crecidas en Estados Unidos han sido socializadas dentro de un entorno bicultural y de bilingüismo asociado a Estados Unidos, México y Tuxpan que se reproduce en el medio social en que se desenvuelven cotidianamente (escuela, trabajo, amistades, y/o en las iglesias católicas, y no-católicas en el caso de los padres que han asumido una conversión religiosa).³²

El ámbito familiar constituye uno de los pocos espacios donde aún se transmite la enseñanza de las tradiciones del lugar de origen y la lengua materna de los padres. Como señala Castro (2013: 187), es muy común que dentro de “las comunidades transnacionales” no todos sus miembros se involucren de la misma forma y en el mismo grado afectivo que el resto de los integrantes respecto a

³² Al respecto hay varias familias que han experimentado el transnacionalismo no sólo a través del cruce de la frontera con Estados Unidos, como las familias Z, M, G, T, V y P, entre otras; sino también a través del establecimiento de lazos conyugales con migrantes mexicanos (de segundas generaciones) procedentes de otras regiones del país; por ejemplo F.M. (nacido en Tuxpan) y su esposa (originaria de Autlán, Jalisco) o Y.M. (nacida en Tuxpan) y su esposo (originario de Veracruz) y que a su vez sus respectivos hijos (tercera generación) son nacidos en California. Otro fenómeno muy frecuente es el de jóvenes migrantes tuxpanenses que una vez que establecen un vínculo conyugal en el lugar de origen deciden migrar a Estados Unidos, como el caso de las familias G.T., F.P. o M.V. que emigraron en la década de los noventa, y cuyos hijos son nacidos en California e Illinois, respectivamente.

Los hijos de migrantes tuxpanenses (miembros de segunda o tercera generación) nacidos y/o criados en Estados Unidos son más propensos respecto a sus padres (primera generación) a asimilarse culturalmente a la sociedad receptora, tanto en el aspecto del idioma, los hábitos y el estilo de vida, esto puede encontrar explicación ya que han socializado en menor medida la cultura de origen de los padres y por tanto condiciona su identificación con Tuxpan. Al respecto, G.P., radicada en Santa Cruz, California, comentó la importancia que representa para ella hablarles en español a sus nietos y sobre la enseñanza de las tradiciones de Tuxpan. Entrevista con G.P. (02/08/15) en Napa, California.

determinadas prácticas o tradiciones del lugar de origen; como es el caso de los hijos o nietos de tuxpanenses, y que a su vez pertenecen a la tercera o cuarta generación.

Varias familias han experimentado los efectos de la asimilación a la sociedad receptora, como la conversión religiosa (de católicos a evangélicos),³³ y el bilingüismo (español e inglés) producto de los diferentes espacios de socialización en que se insertan; mientras que los miembros de la segunda generación no ven como una opción viable regresar al lugar de origen de sus padres pues se han integrado más a la cultura estadounidense. Hay algunas familias que les han inculcado a sus hijos parte de las tradiciones del lugar de donde son originarios, pero ellos han mostrado cierta resistencia. Los padres señalan: “no es tan fácil que ellos se involucren con la misma cultura de Tuxpan como nosotros... han crecido más con el estilo de vida americano, ya casi no quieren hablar el español”.³⁴

Estas circunstancias culturales, lingüísticas y la diversidad religiosa que enfrentan los migrantes tuxpanenses y sus familias en Estados Unidos son significativas porque evidencian las rupturas no sólo físicas respecto a su lugar de

³³ Aunque no es el tema central de esta investigación, encontré varios casos de tuxpanenses que han asumido una conversión religiosa tras la llegada a la sociedad receptora. Estados Unidos representa uno de los escenarios con mayor diversidad religiosa a través de “organizaciones con los más diversos orígenes y doctrinas” (Juárez, 2009: 146). Los migrantes tuxpanenses católicos que recién llegan a Estados Unidos en condición de “irregulares” no sólo se enfrentan a varias circunstancias de vulnerabilidad y marginación, como el riesgo de cruzar la frontera, la dificultad de integrarse a la sociedad receptora por el desconocimiento del idioma inglés, la falta de solvencia económica, en ocasiones la ausencia de redes sociales que les brinden un refugio, les proporcionen información sobre empleos y les permitan mitigar su sensación de soledad en un espacio ajeno a su lugar de origen; sino también a un amplio panorama religioso que los absorbe y los lleva a asumir otros credos e ideologías distintas de las que habían heredado en su lugar de procedencia y a afiliarse a nuevas congregaciones religiosas.

³⁴ Entrevista con F.M. (04/08/15) en Napa, California.

origen cuando ocurre el desplazamiento, sino también las rupturas culturales que se generan durante el proceso de acomodación o asimilación del migrante a la sociedad receptora y las tensiones que esto implica, así como la disyuntiva tradición/modernidad a las que se enfrentan las nuevas generaciones. Por tal razón, argumento que las identidades no son construcciones fijas, estables o definitivas, sino que son procesos subjetivos o trayectorias en constante reelaboración y a su vez son condicionadas por factores como la migración, la socialización y la transmisión de la cultura; en otras palabras, las tradiciones y el bagaje cultural que acumularon los migrantes en su lugar de origen los ha identificado con una cultura tuxpanense que se transporta y adapta a otro escenario; mientras que la escasa socialización de las nuevas generaciones dentro de las tradiciones del lugar de origen de sus padres ha limitado su identificación con la cultura tuxpanense; como señala Nateras (2014: 130) se trata de “identidades nómadas o identidades en movimiento”.

IV. La construcción de redes transnacionales entre Tuxpan y Estados Unidos mediante las tecnologías de la información

El transnacionalismo no sólo es producto de la globalización de la cultura mediante procesos y relaciones económicas, políticas, culturales y tecnológico-virtuales que se establecen más allá de las fronteras nacionales (Gledhill, 2009), sino que también implica una localización; es decir presupone cómo determinada situación local se vuelve global, y cómo lo global repercute en la desterritorialización de las culturas locales, de manera particular de los espacios en los que tradicional e históricamente se habían contenido. Uno de los factores

que ha contribuido de manera significativa a la deslocalización de la cultura han sido las nuevas tecnologías de la información y los medios de comunicación virtuales mediante la circulación de diversos contenidos culturales más allá de las fronteras nacionales. Argyriadis y De la Torre señalan:

Pues así como lo local se globaliza, también lo global se localiza. Ambos polos conforman dos caras de la misma moneda, que interactúan produciendo los efectos más diversos y contrastantes. El proceso considera tres fases: 1) la deslocalización de la cultura (cultura en circulación); 2) la translocalización (globalización de lo local); y 3) la relocalización (localización de lo global) (Argyriadis y De la Torre, 2008: 15).

Con base en la etnografía multisituada en Guadalajara, Tijuana y California puedo destacar que las tecnologías de la información también han contribuido al desarrollo e intensificación de las redes transnacionales entre Tuxpan y las sociedades donde se insertan los migrantes tuxpanenses, y a su vez han influido de manera notable en el cambio de la fiesta del Señor del Perdón; en primer lugar porque las tecnologías han facilitado a los migrantes el acceso a la información de lo que sucede en el pueblo, especialmente a través de los medios electrónicos y los dispositivos móviles; y segundo, porque ha incrementado las formas de interacción virtual entre los migrantes y sus familias independientemente de la distancia geográfica, algo que resultaba impensable hace algunas décadas; y porque a los que están en Tuxpan les ha permitido compartir con sus familias migrantes los eventos relacionados con las fiestas del pueblo a una velocidad de tiempo que sólo se concibe ahora desde el punto de vista tecnológico. En otras palabras, las tecnologías de la información y los medios de comunicación “desterritorializan” cada vez más a los sujetos de sus lugares de origen y los

colocan de manera virtual en cualquier parte del mundo y en cualquier tiempo cuando éste lo disponga. Como señala Morán (1997: 29), la globalización no sólo está vinculada con el desplazamiento de las personas, sino también con la “movilidad de la información”; por ello también resultan válidos los argumentos de Levitt (2001: 195-216), quien señalaba que “se puede ser transnacional sin haber viajado jamás”, y de Juárez (2012: 3), quien afirma que la migración también influye en la vida social de los que se quedan.

Algunos medios tecnológicos que han permitido a los migrantes tuxpanenses en Estados Unidos prolongar el contacto con su familias y presenciar las tradiciones de su pueblo son: las televisoras, el internet a través de las redes sociales, los dispositivos móviles, y la radio.

La televisión en Estados Unidos constituye uno de los recursos más comunes a través de la cual la mayoría de los latinos y mexicanos se mantienen vinculados con sus países de origen, ya sea mediante la transmisión de noticias o programas de entretenimiento como deportes, películas y telenovelas entre otros, la mayoría de ellos transmitidos en idioma español; aunque las transmisiones en inglés de las cadenas norteamericanas también han contribuido al bilingüismo.

Las televisoras mexicanas que trascienden su cobertura de transmisión hacia Estados Unidos por medio de sus plataformas tecnológicas –como TV Azteca Los Ángeles– no sólo constituyen uno de los medios más frecuentes y accesibles a “la información”; sino que, a través de sus contenidos, también reproducen en la audiencia mexicana o mexicoamericana una especie de orgullo por las raíces y una añoranza por México y los diferentes estados de la república,

sus paisajes, lugares y tradiciones; algo así como reproducir una especie de “nostalgia dentro de un mundo transnacional” (Hirai, 2009: 31).

La interacción entre los migrantes tuxpanenses con sus familias y lugares de origen no pueden concebirse sin el enorme potencial que ha adquirido el uso del internet y las prácticas que de éste se derivan, como la circulación de la información mediante las redes sociales. El internet no sólo representa el medio más común para la mayoría de los migrantes tuxpanenses en México y Estados Unidos; sino que además está optimizando exponencialmente las formas de interacción, organización, comunicación y transmisión de la información entre las organizaciones de migrantes tuxpanenses con sus familias, sus pueblos y las fiestas religiosas. Como señala Lizárraga (2013):

Otra práctica social dentro de los espacios transnacionales es la comunicación internacional intensa y constante, la cual es posible gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación... principalmente por medio de internet. (Lizárraga, 2013: 147).

La fiesta al Señor del Perdón se ha transformado y ha sido reterritorializada por un amplio sector de migrantes que trasladan su “equipaje cultural” a sus nuevas sociedades como un signo de identificación con la religión católica y con la cultura tuxpanense, este proceso de identificación ha sido posible por medio de las tradiciones que ellos recibieron y dentro de las cuales crecieron en su lugar de origen y posteriormente las adaptan a nuevos escenarios; sin embargo el internet también les ha permitido seguir de manera virtual las fiestas del calendario anual de Tuxpan, especialmente las más concurridas, como la de San Sebastián y la Virgen de la Candelaria en enero y febrero, al Señor del Perdón en mayo, y la del

Niño Dios en el mes de diciembre, así como las danzas que participan en ellas: “los chayacates”, “los sonajeros”, “los paixtles” y “los moritos”.

En Tuxpan identifiqué diferentes medios virtuales que han generado este flujo de información masiva, entre ellas las páginas u organizaciones en Facebook: *Tuxpan Joven*, *Radio Tochan*, *Tuxpan Documental* y *Sabes que eres de Tuxpan sí...* que se describen como “organizaciones comunitarias”³⁵, y entre sus principales propósitos está difundir los diferentes acontecimientos culturales de la población, principalmente las tradiciones y fiestas religiosas. En la red circulan fotografías y videos de paisajes representativos de Tuxpan, lugares, fiestas, danzas y tradiciones que despiertan entre los cibernautas una añoranza e identificación con la cultura tuxpanense por medio de los elementos étnicos que se comparten y se difunden como representativos; sin embargo la nostalgia no es la misma entre el migrante que se encuentra por largos periodos fuera de su lugar de origen que la nostalgia del que se encuentra físicamente en Tuxpan.

Varias de estas organizaciones virtuales han sido patrocinadas por los migrantes tuxpanenses en Estados Unidos, con el propósito de que transmitan en vivo la realización de las fiestas, como la de San Sebastián, la Virgen de la Candelaria y la del Señor del Perdón. Asimismo las aplicaciones tecnológicas de los dispositivos móviles, como *whatsapp*, *wechat*, *facetime*, *line*, *skype*, entre otros, también les ha permitido a los radicados en Tuxpan compartir información relacionada con su familia y sobre las fiestas con parientes y amistades radicados

³⁵ Al respecto, se pueden consultar estas organizaciones en sus respectivas direcciones en Facebook.

en cualquier parte de México y Estados Unidos. Las llamadas telefónicas ya no constituyen el único medio de comunicación entre los migrantes y sus familias.

Estos medios tecnológicos han derivado en el cambio de la tradición en una dimensión histórica y espacial no sólo con la irrupción de la modernidad, sino también en cuanto a las formas de socialización/transmisión de la tradición y en un acercamiento “virtual” de los migrantes con su terruño. En ese sentido destaco que las últimas mayordomías del Señor del Perdón en Tijuana y Estados Unidos se han servido de las nuevas tecnologías, principalmente del Facebook, para generar organización entre ellos, subir información relacionada con los festejos, y difundirla entre conocidos en su población de origen. Las redes sociales no sólo están transformando las relaciones interpersonales cara a cara entre los sujetos; sino que también están deslocalizando la cultura local hacia otros escenarios transnacionales. Con base en la etnografía multisituada puedo afirmar que el conocimiento que existe entre los tuxpanenses sobre la realización de la fiesta al Señor del Perdón en otros escenarios y el surgimiento de danzas de “sonajeros” en Guadalajara, Tijuana, California e Illinois se ha expandido de manera notable debido a las redes sociales y los medios de comunicación. Por ejemplo, el mayordomo de la fiesta en Napa (2015) aprovechó su visita de regreso a Tuxpan por motivos familiares, unas semanas después del evento, para difundir en el canal local (Telesur) parte de la fiesta en aquella ciudad; es decir, la fiesta al Señor del Perdón también ha evidenciado la relación entre tradición y modernidad.

“Las modernas comunicaciones” están permitiendo a “los transmigrantes” (Lizárraga, 2013: 147) enterarse de lo que sucede en sus lugares de origen y en otros puntos de destino migratorio, pero también capturar y difundir –mediante el

uso de la fotografía, video y redes sociales— las diferentes prácticas religiosas, tradicionales, festivas y dancísticas que se llevan a cabo en Tuxpan, Guadalajara, Tijuana y California. En ese sentido, la fiesta al Señor del Perdón no sólo ha sido transformada en una dimensión histórica y espacial por los migrantes y su movilidad, sino también por otro tipo de factores, como las tecnologías de la información y el uso que del internet hacen los migrantes para organizarse y promover la fiesta.

La *Federación Jalisco Internacional* ha difundido no sólo la fiesta del Señor del Perdón de Tuxpan sino también de otros municipios del estado a través de información y presentación de fotografías alusivas a pueblos, lugares, paisajes, comidas típicas, santos y fiestas religiosas.³⁶ Al respecto, cabe señalar que uno de los principales propósitos que deja entrever esta organización subsidiada por el Gobierno del estado de Jalisco en California, es vincular a las organizaciones de migrantes jaliscienses con sus poblaciones de origen pero también promover una especie de “orgullo e identidad jalisciense” mediante símbolos y referentes, así como la práctica comercial del turismo en el estado.

La radio también representa para los migrantes tuxpanenses en Estados Unidos otra alternativa para estar enterado de las noticias en su región y para interactuar con sus familias y poblaciones de origen. Por ejemplo, el mayordomo de la fiesta en Napa constantemente sintonizaba en su celular las estaciones de *Radio Sensación* y *Fiesta Mexicana* —que emiten desde Ciudad Guzmán y Tamazula,

³⁶ En línea: <https://www.facebook.com/FEDJALIN>

Jalisco— con la intención de mandar saludos, pero también por la música que, según refiere, “le hacían acordar a su pueblo” y su región.

La radio no sólo representa un medio de interacción entre los migrantes con su pueblo a través de los saludos, las complacencias y dedicatorias musicales; sino que también constituye un mecanismo que permite al migrante sentirse identificado con una región: Ciudad Guzmán, Tamazula, Zapotiltic, Tuxpan, Tecalitlán, entre otros pueblos vecinos, y mantenerse apegado a su cultura de origen mediante los recuerdos y la emotividad más allá de la distancia geográfica. Al respecto, Massey *et al* (1991: 176) señalan que “la hora del ausente” no sólo está destinado al envío de saludos y complacencia de canciones especiales; sino que también representa “una manifestación más moderna del paisanaje”.

En el contexto actual de la modernidad, está claro que las televisoras, el internet, las redes sociales y la radio son medios tecnológicos que han transformado la organización y transmisión de las tradiciones e intensificado las redes transnacionales, puesto que han propiciado nuevas formas de organización respecto a la fiesta del Señor del Perdón y permitido la interacción entre los migrantes tuxpanenses con sus población de origen por medio de los flujos de información. Sin embargo, estas nuevas tecnologías no sólo están generando transformaciones aceleradas en la cultura, deslocalizando y llevando los particularismos de las culturas locales a un escenario transnacional (Morán, 1997: 29); estos medios también promueven múltiples identidades que van desde lo local, regional, estatal y nacional, mediante la difusión e información de hechos o prácticas asociadas a determinados lugares o territorios. Por ejemplo, las páginas

que se promueven en Facebook, como *Tuxpan Joven*, *Radio Tochan*, *Tuxpan Documental* y *Sabes que eres de Tuxpan si...* no sólo suben información sobre personajes del pueblo y fomentan un orgullo por las tradiciones de Tuxpan; también generan una nostalgia entre los migrantes que se encuentran fuera. Las estaciones como *Radio Sensación* y *Fiesta Mexicana* transmiten noticias relacionadas con los municipios de la región del sur de Jalisco a la vez que generan interacción entre los migrantes en Estados Unidos, sus familias y sus pueblos. *La Federación Jalisco Internacional* a través de los medios electrónicos, como Facebook, también ha promovido una especie de identidad y orgullo jalisciense entre los migrantes dispersos en California, Estados Unidos a través de una serie de imágenes alusivas a lugares y tradiciones. Las televisoras mexicanas que trascienden su programación a Estados Unidos, como TV Azteca Los Ángeles, difunden a través de los comerciales una serie de símbolos nacionales o representativos de la cultura popular mexicana como la bandera, la Virgen de Guadalupe, comidas, lugares, prácticas musicales como el mariachi, y deportes como el fútbol y la charrería, por citar algunos.

Por tal razón, argumento que las identidades no sólo se construyen y reproducen al interior de los grupos mediante “procesos de socialización” (Garma, 1993: 92), la interiorización de la cultura, y a través de una serie de “elementos culturales” (Pérez Ruiz, 1992: 62) o étnicos que se comparten, asumen y trasladan a otros escenarios modernos por parte de un grupo social, y que los particulariza respecto a otros; sino que éstas también son promovidas o alentadas desde diferentes medios, actores e instituciones dentro de un escenario transnacional con arenas difusas que constantemente se sobreponen e interactúan.

V. La conversión religiosa y la adopción de la ciudadanía estadounidense: identidades en transición

Como señalé en el marco teórico y en otros apartados de esta tesis, parto de la idea de que las identidades no son categorías fijas o estables; sino que, al igual que las tradiciones y los fenómenos religiosos, son procesos en constante movimiento, cambio, adaptación y redefinición; es decir, son una especie de estrategias que se adaptan o se ponen en relieve unas sobre otras en función de los diversos escenarios donde se insertan y desenvuelven socialmente los sujetos, pero en contextos de migración, éstas también son asumidas en función de las necesidades socioeconómicas y materiales. Nateras (2014: 130) prefiere utilizar el concepto de “trayectorias identitarias” para sugerir la idea de desplazamiento de los migrantes en diferentes lugares o grupos sociales, y los procesos de adscripción.

La migración transnacional de tuxpanenses hacia Estados Unidos no sólo está generando transformaciones significativas en el desarrollo de la fiesta al Señor del Perdón en Tuxpan –mediante el envío de remesas– y en los nuevos lugares en los que ésta se desarrolla –a través de la reterritorialización de prácticas tradicionales y religiosas propias del catolicismo–; sino que también está propiciando algunas tensiones y negociaciones en cuanto a los procesos de autodefinición de identidades, especialmente durante la fase de estancia de los migrantes en la sociedad receptora. Dos ejemplos visibles dentro de este fenómeno de la migración transnacional, son el cambio de adscripción religiosa –o lo que Rivera, Odgers y Hernández (2014) también llaman “mudar de credo en

contextos de movilidad”³⁷ y la adopción de la ciudadanía estadounidense por los migrantes de origen tuxpanense como “una elección estratégica” (Castro, 2005: 192) mediada por intereses específicos. En las siguientes líneas describo algunos casos de ambos procesos en Tijuana y Napa, y sus repercusiones en la redefinición de identidades.

Cuando realicé trabajo de campo en Tijuana, en los meses de mayo 2014 y 2015, no sólo conocí a diferentes familias migrantes católicas de origen tuxpanense; sino también a algunos tuxpanenses que han asumido una conversión religiosa de la religión católica a otras de tipo protestante.

La ciudad de Tijuana es un espacio de observación muy significativo dentro del panorama de la migración interna de los tuxpanenses, que se remonta a la década de los setenta; y porque dada su cercanía con Estados Unidos, representa un foco de constante dinamismo económico-comercial, intercambio cultural y diversidad de ofertas religiosas. Como señala Hernández (2013: 125, 186), Tijuana ha experimentado una significativa “transformación sociorreligiosa” pero también “una diversidad, la cual se expresa en una gran cantidad de iglesias que ha venido incrementándose de manera notable en los últimos diez años”.

El caso de M.R. es significativo ya que muestra la asimilación a la sociedad receptora y el sentido de participación que prevalece entre algunos migrantes dentro de prácticas tradicionales asociadas a Tuxpan pese a la conversión

³⁷ Rivera en conferencia en vivo el 21 de agosto de 2015.

En línea: <http://www.colef.mx/sep mig/>

En línea: http://www.colef.mx/sep mig/wp-content/uploads/2015/08/Rivera-Odgers-y-Hern%C3%A1ndez_Mudar-de-credo.pdf

religiosa. De 1998 a 2001 M.R. emprendió varios cruces de ida y de regreso por La Garita entre México y Estados Unidos de manera “irregular” con la intención de emplearse por temporadas en San Diego pero también para visitar a su novia que tenía en “el otro lado”. En la actualidad M.R. se desempeña como chofer de una combi en Tijuana; y ha asumido una nueva adscripción religiosa debido no sólo a una cuestión psicológica o espiritual, sino también por otro tipo de factores como la influencia social de las amistades y por necesidades materiales.³⁸

M.R. fue el único integrante dentro de su familia que asumió una conversión religiosa, sin embargo esta situación propició también un cambio de conducta en él: un acercamiento y convivencia más constante con su madre y el resto de sus hermanos. En el 2014 cuando M.R. se enteró, por medio de las redes sociales, de que por primera vez se llevaría a cabo la fiesta al Señor del Perdón en Tijuana organizada por tuxpanenses, comenta que no dudo en asistir y en invitar a su mamá para participar en ella. “Fue una sorpresa para mí saber que se iba a hacer la fiesta, que había una imagen del Señor del Perdón, y más saber que hay tanta gente regada de Tuxpan aquí en Tijuana”.³⁹

“Las veladas” al Señor del Perdón en los hogares de los tuxpanenses en Tijuana –o como ellos le llaman: “cambios” y “visitas”– se han venido realizando desde antes de la primera fiesta en mayo de 2014; sin embargo la realización de ésta se convirtió en un parteaguas para los migrantes tuxpanenses, pues el conocimiento sobre dicho suceso se comenzó a extender entre familiares, amistades y paisanos a través de las redes sociales; al grado de que la

³⁸ Entrevista con M.R. (16/05/15) en Tijuana.

³⁹ Entrevista con M.R. (19/05/14) en Tijuana.

participación en “los cambios” ha ido en aumento respecto a la primera mayordomía 2013-2014. A consecuencia de la primer fiesta, no sólo se incrementó la socialización entre los tuxpanenses en Tijuana por medio de “los cambios” y “visitas” del Señor del Perdón cada quince u ocho días, sino también la demanda entre las familias que solicitan tener la imagen en sus hogares, ya sea entre familias católicas originarias de Tuxpan, de diferentes estados del país, tuxpanenses conversos, e incluso migrantes de otras religiones a los que les ha “llamado la atención” la fiesta y el ensaye de “los sonajeros”. Por estas razones la participación ha crecido de manera significativa.

En este contexto tuvo lugar la participación de M.R. y su familia, especialmente cuando recibieron al Señor del Perdón en su hogar, aún cuando él ya tenía una nueva adscripción religiosa. M.R. y familia solicitaron al “mayordomo” electo (2014-2015) ser los primeros en tener “la visita” del Señor del Perdón en su hogar. Este caso es significativo porque demuestra que aún cuando se genera un proceso de conversión religiosa, el sentido de pertenencia por el lugar de origen y la identidad tuxpanense entre los paisanos sigue conservándose en contextos de movilidad. La fiesta al Señor del Perdón, como expresión de la tradición, no sólo se ha reterritorializado (Argyriadis y De la Torre, 2008) en Tijuana, sino que también ha servido a los migrantes como escenario de participación para representar su identidad tuxpanense mediante la recreación de la fiesta y la socialización de la tradición entre paisanos.

Cuando entrevisté a M.R. (mayo de 2015) y le pregunté de dónde se consideraba o cómo se definía, señalaba: “soy de Tuxpan, aunque a lo mejor ya nunca regrese, por mi trabajo, mi familia... pero no por eso se me olvida quién soy

y de dónde vengo ni mis raíces”.⁴⁰ En ese sentido, los datos etnográficos me permiten argumentar que, en algunas ocasiones, la identidad tuxpanense ha adquirido mayor relevancia que la identidad católica. El caso de M.R. también sirve para ejemplificar algunas características de la identidad entendida como un proceso o trayectoria en constante redefinición; pues con el paso del tiempo ésta se va reelaborando o adecuando por sus actores en función de sus prioridades, nuevas necesidades y los nuevos espacios o grupos sociales en que éstos se adscriben; es decir se trata de “identidades en movimiento” (Nateras, 2014: 130).

En el trabajo de campo en Napa, California (agosto de 2015) no sólo documenté la fiesta al Señor del Perdón mediante técnicas audiovisuales y entrevisté a algunos personajes clave como el “mayordomo” (F.M.) y su familia (M.V.) y otros tuxpanenses que durante décadas se han establecido en varias ciudades de California, y los cuales se trasladaron a esta ciudad para participar en la fiesta. Durante esa estancia pude comprobar la transformación de la fiesta dentro de un escenario transnacional a través de la “reterritorialización” de algunas prácticas religiosas y tradicionales, y los “equipajes culturales” con los que viaja el migrante tuxpanense a nuevas sociedades.

El trabajo de campo también me arrojó información sobre otros procesos colaterales igualmente significativos, como la redefinición de las identidades religiosas y nacionales dentro de los escenarios de migración.⁴¹ Por ejemplo, dos

⁴⁰ Entrevista con M.R. (17/05/15) en Tijuana.

⁴¹ Al respecto hay una extensa bibliografía sobre migración y cambio religioso: Rivera, Odgers y Hernández (2014); Anguiano y Hernández-Madrid (2002); Hernández (2013);

tuxpanenses (H.G.Z. y R.Z.)⁴² asumieron junto con sus respectivas familias una nueva adscripción religiosa tras la migración y la asimilación a la sociedad receptora,⁴³ así como la ciudadanía estadounidense.⁴⁴ A pesar de este proceso de conversión religiosa y consecuentemente identitaria, H.G. y su familia en Napa han establecido redes transnacionales con su familia en Tuxpan, especialmente por medio de las remesas, las tecnologías de la información y comunicación.

Los migrantes tuxpanenses cuando se establecen en Estados Unidos generalmente se encuentran ante dos escenarios: la oportunidad de revalorar su religión católica (Hernández-Madrid, 1999: 393; Jaimes, 2009: 350), reafirmar su identidad como tuxpanenses ante un escenario de diversidad, y dar continuidad a las tradiciones de su lugar de origen –como el surgimiento de la fiesta al Señor del Perdón y las danzas de sonajeros en California– por medio de la participación y socialización dentro de ellas; y por otro lado, en ocasiones, ante procesos de confrontación identitaria, cultural, territorial y religiosa, es decir a la posibilidad de asumir un nuevo credo e incluso un cambio de nacionalidad debido a diferentes factores, entre los que destaco el proceso de integración y asimilación que les

Odgers (2009); y Jaimes (2009), entre otros. La presente tesis sólo menciona algunos hallazgos sobre conversión religiosa, sin embargo se dejará para futuras investigaciones.

⁴² H.G.Z. pertenece a una familia con la tradición de migrar a Estados Unidos. Cuando él emigró, llegó con sus tíos (ciudadanos estadounidenses) quienes desempeñaron un papel importante en su establecimiento laboral, económico y en la conversión religiosa de él y su familia, en especial de la religión católica a evangélica.

Entrevista con H.G.Z. (03/08/15) en Napa, California.

⁴³ Varios autores (Hernández-Madrid, 1999; Jaimes, 2009; Moctezuma, 2009; Odgers, 2002; 2009) han señalado que la migración influye de manera considerable en el cambio de adscripción religiosa y que la religión desempeña una función importante en el proceso de integración del migrante a la sociedad receptora; sin embargo Jaimes (2009: 348) subraya que también es importante centrarse en el tipo de acciones que realizan las iglesias no-católicas para captar nuevos adeptos, especialmente sus labores de proselitismo y asistencialismo.

⁴⁴ Al respecto encontré varias familias de origen tuxpanense con un estatus migratorio mixto (ciudadanos estadounidenses, residentes y “migrantes irregulares”).

brindan las nuevas congregaciones, y el asistencialismo de sus familias. Los casos descritos demuestran que las identidades son trayectorias cambiantes o procesos en constante redefinición, sobre todo cuando éstas dejan de satisfacer sus expectativas previas y se exponen a contextos de diversidad cultural y religiosa. Al respecto Morán (1997) señala:

El movimiento de personas implica no sólo que los migrantes porten consigo su propia cultura, sino que tienen una mayor probabilidad de exposición a valores, códigos y creencias a las que no estarían expuestos en sus culturas locales. (Morán, 1997: 30).

Los procesos de conversión y redefinición de las identidades religiosas no sólo están condicionados por factores psicosociales y espirituales, como el cambio de conducta y de los hábitos en la sociedad de origen respecto a una nueva forma de pensar en la sociedad de destino tras alguna experiencia; sino que en estos procesos de cambio también intervienen otro tipo de factores como el entorno e influencia familiar, así como aspectos materiales y subjetivos –asistencia familiar, apoyo económico, moral, y agradecimiento– y por último la necesidad de sentirse integrado a un grupo tras la llegada a Estados Unidos. Por tal razón, las identidades también expresan la necesidad básica de sentirse parte de un grupo social (Tappan, 1992: 186).

Aún con estos procesos de conversión religiosa donde la practica católica ha quedado relegada en algunos casos; las tradiciones asociadas al lugar de origen han desempeñado un papel importante para los migrantes porque son prácticas y referentes culturales que les permiten no sólo socializar entre paisanos, sino también reconocer su lugar de origen y reafirmar su identidad tuxpanense. Cuando cuestioné a H.G. qué había representado para su familia la

realización de la fiesta al Señor del Perdón en Napa aún cuando ellos se habían convertido a otra religión, comentan que para ellos “fue la oportunidad para convivir con gente de Tuxpan y ver a personas que tenía muchos años sin ver, y porque además vino gente de Tuxpan”. Con base en algunos casos específicos en Tijuana y Napa se puede notar que el cambio de adscripción religiosa (de católica a no-católica) no siempre es un factor determinante para limitar la participación de los migrantes en prácticas y tradiciones (aunque no con el mismo nivel de involucramiento) asociadas al lugar de origen y a la religión católica.

El domingo que se realizó la misa al Señor del Perdón en la Iglesia Católica St. John The Baptist en Napa (02 de agosto de 2015), la familia de H.G. no asistió debido a su servicio en la Iglesia Evangélica como cada domingo; no obstante sí asistieron al convivio posterior entre los tuxpanenses organizado por el “mayordomo”; esto con el fin de saludar y socializar con el resto de paisanos, familiares y amistades. En ese contexto, la identidad tuxpanense adquirió mayor relevancia que la identidad católica.

VI. Algunas tendencias del cambio religioso y de ciudadanía

A partir de los datos encontrados en Tijuana y Napa puedo elaborar las siguientes reflexiones y tendencias en cuanto al cambio religioso y de ciudadanía, y la consiguiente redefinición de las identidades. En primer lugar, los procesos de cambio religioso así como los escenarios de ofertas religiosas están siendo propiciados en gran medida por la emigración de los particularismos locales a escenarios más complejos y globales. En segundo, los procesos de conversión religiosa generalmente van acompañados de procesos psicosociales casi siempre

motivados por la intención de encontrar una especie de cobijo ante situaciones de vulnerabilidad y diversidad; ahí es donde adquiere relevancia la nueva función de las religiones y sus instituciones, especialmente en “el proceso de integración” a la sociedad receptora (Odgers, 2009: 21). Tercero, la conversión religiosa de los migrantes tuxpanenses generalmente se da en los lugares de destino, y un aspecto importante es el cambio de conducta respecto a la que antes tenían en los lugares de origen. Cuarto, el cambio de ciudadanía estadounidense por los migrantes de origen tuxpanense obedece principalmente a una “elección estratégica” (Castro: 2005: 192) motivada por un mejor estilo de vida y para satisfacer las necesidades socioeconómicas y laborales; aún cuando éstos siguen manteniendo relaciones afectivas y económicas con el resto de sus familiares en el lugar de origen. Como señala Gledhill (2009: 24) se trata de “transmigrantes que viven en ambos lados de la frontera”, o mejor dicho, sujetos capaces de asumir una nueva identidad y una postura política en la sociedad de destino y conservar un vínculo afectivo y familiar con el lugar de origen.

Conclusiones

Como se ha podido observar a través de este capítulo, la población de Tuxpan, como muchas otras sociedades semi-rurales del occidente de México, se caracteriza por una intensa movilidad y migración hacia diferentes partes del país y Estados Unidos. Las principales regiones donde han emigrado los tuxpanenses son: el occidente, el centro, el norte del país, y Estados Unidos; sin embargo Guadalajara, la Ciudad de México, Tijuana, y California constituyen los destinos predilectos donde se han establecido a lo largo de generaciones.

Lo relevante del fenómeno migratorio tuxpanense radica en el hecho de que sus participantes han trasladado buena parte de su equipaje cultural y referentes étnicos que heredaron y aprendieron en el lugar de origen, no sólo con el propósito de reproducir parte de su cultura y tradiciones; sino también porque con base en ellos tiende a fortalecer su identidad territorial y/o católica cuando éste se expone a contextos de diversidad cultural y religiosa.

La migración translocal y transnacional ha desprendido territorialmente a los tuxpanenses respecto de su lugar de origen; sin embargo los datos etnográficos demuestran que este fenómeno global y cultural no ha sido un impedimento para que un amplio sector de migrantes católicos –y aún no católicos (convertos)– establezcan y prolonguen redes culturales con sus familias en sus lugares de origen.

La etnografía multisituada me permite argumentar que la migración lejos de generar rupturas en la tradición, ha propiciado la reterritorialización –mediante sus actores y los medios de comunicación– de varias prácticas religiosas, rituales y dancísticas del ciclo festivo tuxpanense, y en especial de la fiesta al Señor del Perdón. En otras palabras, sostengo que varios sectores de la sociedad tuxpanense han creado a lo largo de generaciones una población con prácticas y redes translocales y transnacionales (Massey *et al*, 1990; Levitt, 2011; Bobes, 2011); y una especie de “comunidad extendida” (Kemper, 2011) en tanto que sus habitantes y migrantes comparten, socializan e interactúan en mayor o menor medida –a través de la circulación de remesas económicas, objetos culturales, tradiciones y tecnologías– aún en la distancia geográfica.

Considero que la migración, como fenómeno global, no representa el único condicionante que ha generado cambios en la cultura, en su deslocalización de los espacios locales, y particularmente en la transformación de la fiesta al Señor del Perdón, por medio de su reterritorialización. Las tecnologías y los medios de comunicación en las sociedades contemporáneas también han generado cambios en cuanto a la forma de interacción de los migrantes con sus comunidades de origen, así como en la organización de la fiesta al Señor del Perdón y en la transmisión de la tradición.

Finalmente, es importante señalar que los migrantes tuxpanenses en el contexto nacional y transnacional actualmente se desplazan entre múltiples escenarios de tradición y modernidad producto de los diferentes espacios urbanos, sociales, educativos, laborales, religiosos y lingüísticos en los que se insertan; sin embargo es significativo que un amplio sector de migrantes retornen para participar de la fiesta y ver a sus parientes en Tuxpan; y que los miembros de las primeras, segundas y, en ocasiones, los de la terceras generaciones en las sociedades receptoras recurran a reproducción de las tradiciones y esta fiesta en particular como un mecanismo a través del cual les es posible refrendar el paisanaje; aunque no con la misma forma de involucramiento. El siguiente capítulo analiza el desarrollo de la fiesta en estos lugares a partir de los migrantes.

Capítulo IV

La fiesta como “equipaje cultural” más allá de lo local

La mayoría de los católicos tuxpanenses a lo largo de décadas y generaciones han crecido dentro de un ciclo festivo-religioso, conservado y transmitido su devoción al Señor del Perdón; sin embargo esta tradición religiosa también se ha transformado y ha sido trasladada por los migrantes tuxpanenses a sus nuevas sociedades receptoras, especialmente por medio de la repetición de la fiesta y la reterritorialización de algunas prácticas religiosas y tradicionales.

Con el propósito de analizar el cambio de esta tradición en una dimensión histórica y espacial, en este capítulo se proporciona una descripción etnográfica de la fiesta al Señor del Perdón en Guadalajara, Tijuana y Napa, California; cómo se organiza, en qué espacios, y quienes participan. Finalmente se ofrece una descripción de la reterritorialización de la tradición y la fiesta al Señor del Perdón en estos escenarios diferenciados; y cómo a través de ella un amplio sector de migrantes representa su identidad católica y/o tuxpanense.

La fiesta al Señor del Perdón en Guadalajara

La realización de la fiesta en Guadalajara, en comparación a las de Tijuana y California, se remonta al siglo pasado; no olvidemos que, como se dijo en el capítulo anterior, esta ciudad ha sido uno de los puntos históricos donde se han establecido los tuxpanenses por generaciones.

La fiesta en esa ciudad originalmente estaba organizada bajo la estructura de “colonia de hijos ausentes”, la cual fue fundada en el año de 1925 (Arellano,

2003)¹ por un grupo de tuxpanenses que comenzaron a establecerse y a agruparse en un sector de la ciudad. En la actualidad el término de “colonia” sólo ha quedado en el imaginario colectivo y en su forma de autorepresentación, pues con el paso del tiempo y debido a la incesante movilidad los tuxpanenses se han dispersado hacia diversas colonias de la ciudad y zona metropolitana; ya no están establecidos en un lugar específico. No obstante, los tuxpanenses agregan el calificativo de “hijos ausentes” haciendo referencia a que han dejado su lugar de origen pero siguen siendo parte del pueblo.

La devoción al Señor del Perdón en Guadalajara fue promovida originalmente por algunos curas de origen tuxpanense que desarrollaron su labor eclesiástica en esa ciudad, entre los cuales destaca el Canónigo Luis Enrique Orozco, y actualmente es fomentada por las autoridades de Guadalajara. El punto de reunión de estos “hijos ausentes” se concentra en la Parroquia de San Martín de Tours en la calle Belisario Domínguez al centro de la ciudad. En esa Parroquia se conserva una imagen réplica del Señor del Perdón, misma que fue donada a la colonia de Tuxpan en Guadalajara por el escultor tuxpanense Brígido Ibarra en el año de 1930. Desde entonces esta imagen ha estado en dicha Parroquia.

Esta fiesta se realiza bajo el sistema tradicional de “las mayordomías”; el mayordomo es elegido y renovado cada año mediante un sorteo tal como se ha hecho a lo largo de generaciones en el pueblo de Tuxpan. Sin embargo en las últimas décadas también han surgido otras instituciones al interior del grupo para regular la organización económica de la colonia, por ejemplo la incorporación de una mesa directiva conformada por presidente, secretario y tesorero. Dichos

¹ Arellano (2003), *Reseña histórica de la colonia Tuxpanense en Guadalajara, A.C.*

cargos son elegidos mediante votación de los miembros de la colonia de tuxpanenses, y su vigencia se renueva cada tres años; estos personajes desempeñan funciones distintas respecto del mayordomo, quien se encarga exclusivamente del ámbito festivo y religioso. Uno de los personajes más representativos de “la colonia de tuxpanenses” en Guadalajara es un notable pintor, a quien debo importantes datos históricos.

Durante los años 2013, 2014 y 2015,² pude identificar los siguientes patrones de acciones: la fiesta en Guadalajara se realiza el segundo domingo de mayo (una semana antes del inicio de la fiesta patronal en Tuxpan) con la celebración de una “misa de función” en la Parroquia de San Martín de Tours; el mayordomo es elegido mediante sorteo al término de “la misa de función”; durante el desarrollo de la fiesta algunos participantes suelen usar elementos étnicos como la vestimenta tradicional de Tuxpan: sabanilla y jolotón las mujeres, y calzón de manta y ceñidor los varones; la imagen del Señor del Perdón de la ciudad de Guadalajara no es descendida de su espacio habitual a comparación del Señor del Perdón de Tuxpan; como parte de las actividades devocionales participa una danza de sonajeros, la cual está conformada por migrantes tuxpanenses radicados en Guadalajara y es ensayada a lo largo del año por un “pitero” (músico tradicional de Tuxpan), la mayoría de los integrantes de esta danza ha estado vinculado de alguna manera con esta tradición dancística, ya sea porque participaban en alguna danza cuando vivían en Tuxpan o bien porque alguno de

² Documenté la fiesta al Señor del Perdón en la ciudad de Guadalajara mediante estrategias de observación participante, entrevistas y registro audiovisual de algunas prácticas festivas, religiosas y dancísticas.

sus familiares ha sido encargado de alguna “cuadrilla” en su lugar de origen;³ al término de “la misa de función” y “elección del nuevo mayordomo” se realiza un banquete organizado por el mayordomo que recién concluye y entrega el cargo; una semana después de la realización de la fiesta en Guadalajara, “la colonia de ausentes” se dirige a Tuxpan para participar en la entrada en peregrinación de “los hijos ausentes” hasta la Parroquia de San Juan Bautista.⁴

La realización de la fiesta al Señor del Perdón en Guadalajara es una muestra patente de la devoción popular pero también de la continuidad y el cambio de la tradición más allá de las fronteras locales. Las primeras generaciones de migrantes tuxpanenses en Guadalajara aún conservan en la memoria el prodigio original del Señor del Perdón como “protector de los temblores”; sin embargo las nuevas generaciones han adaptado esta imagen a sus nuevas realidades y han pedido su intercesión en circunstancias de trabajo, salud y protección familiar. Por ello, la forma en que cada generación asimila el contenido de la tradición y los nuevos lugares donde se realiza la fiesta develan las coordenadas del tiempo y del espacio en las que se reproduce la tradición (Herrejón, 2009: 133).

De acuerdo a la interpretación de los datos etnográficos y los testimonios de los migrantes tuxpanenses en esa ciudad, la fiesta no sólo adquiere un sentido

³ Este proceso subjetivo de socialización o participación previa dentro del ciclo festivo-religioso y la danza de sonajeros ha condicionado de manera significativa el proceso de identificación de los migrantes con su cultura tuxpanense por medio del equipaje cultural. Siguiendo a Nateras (2014) se trata de “identidades nómadas”, donde la identidad territorial también ha emigrado a las sociedades de destino.

⁴ Como señalé en el capítulo anterior, la peregrinación de “los ausentes” de Guadalajara es una de las más numerosas junto con la de “los ausentes” de Colima. Ambas, organizadas en grupos distintos, entran en peregrinación a Tuxpan el último día del novenario.

devocional; también es un escenario de actuación e interacción social donde los actores asumen roles –tomando la definición de Turner (1988: 74)– y posiciones que les permiten representar y fortalecer una identidad tuxpanense (recordar la tradición en que fueron inculcados por sus padres, cohesionarse y socializar) al interior de su grupo, como en relación a su pueblo mediante el establecimiento de vínculos solidarios entre el mayordomo de la fiesta en Guadalajara y el de Tuxpan, las cooperaciones, y la entrada en peregrinación el día de “los ausentes”.

Un informante mencionaba: “hacemos la fiesta aquí en Guadalajara para darle gracias al Señor del Perdón, pero también para recordar nuestro pueblo... muchos de los que viven aquí no pueden ir a cada rato a Tuxpan como nosotros”.⁵ Como señala Hobsbawm (2002: 10), las tradiciones cumplen esencialmente “un proceso de formalización y ritualización con referencia al pasado”, pero también respecto a su lugar de origen cuando éste se abandona por motivos laborales.

La fiesta al Señor del Perdón en Tijuana

El caso de Tijuana es ilustrativo, primero, porque para los tuxpanenses no se trata de un destino migratorio reciente, sino que al menos se remonta a los años setenta, pese a ello la migración tuxpanense a ese lugar ha sido escasamente documentada; segundo porque esta ciudad presenta características muy particulares que la distinguen del occidente del país (Valenzuela, 2014: 7), esto se hace patente, sobre todo, en la diversidad de creencias y la oferta religiosa dada la cercanía con Estados Unidos; y tercero, porque en mayo de 2014 fue la primera ocasión en que se realizó la fiesta al Señor del Perdón entre los migrantes

⁵ Entrevista con J.M.O. (19/05/13) en Guadalajara.

tuxpanenses en Tijuana, es decir se trata de un fenómeno emergente a comparación de la fiesta entre “los ausentes” de Guadalajara.⁶ Ante tales circunstancias no podía dejar escapar la oportunidad de observar *in situ* el fenómeno religioso y la tradición dentro del contexto migratorio contemporáneo.

El domingo 11 de mayo de 2014 tuve mi primer contacto con los tuxpanenses radicados en Tijuana, en una misa con motivo del segundo aniversario luctuoso de una familia de tuxpanenses que se accidentó cuando viajaba a Tuxpan para entrar en peregrinación de “los hijos ausentes” durante las fiestas de mayo en 2012. Esta misa se efectuó en la capilla de la “Santísima Trinidad” (ubicada en la colonia Las Torres). En esa celebración litúrgica que tuvo lugar al medio día no sólo participaron los tuxpanenses, entre familiares de los difuntos, amistades y paisanos; sino también los vecinos de la colonia Las Torres y la población católica en general.

Después de la misa, nos trasladamos al domicilio de la familia de M.D.L., quien fue uno de los sobrevivientes del accidente. El domicilio de M.D.L. está ubicado en una colonia popular, literalmente sobre la línea fronteriza.⁷ En su casa

⁶ Debo aclarar que la primer estancia de campo no sólo representó para mí un reto en términos etnográficos y metodológicos, sino también personales. No sólo me veía ante el reto de documentar la fiesta en su organización, prácticas y participantes, describir parte del contexto de los lugares donde se llevó a cabo y las historias de vida de los participantes; sino también ante la necesidad de superar mis propios prejuicios sobre una ciudad con un ambiente adverso respecto a Tuxpan. Con esta visita de campo, no sólo superé mis expectativas sobre Tijuana como “un círculo”, suponía yo, al cual retornaban todos aquellos que no lograron cosechar fortuna en “el otro lado”; pues los datos obtenidos y las historias de vida me permiten afirmar que para muchos tuxpanenses Tijuana representó su primera opción como destino migratorio; y para muchos ni si quiera está en su imaginario cruzar la frontera con Estados Unidos.

⁷ Esa situación despertó ante mí una sensación de inquietud por tratar de comprender cómo es que algunos tuxpanenses perciben la frontera sobre la cual están ubicados. Para

se rezó un rosario a los difuntos, había alrededor de 50 personas, predominaban las mujeres, la mayoría eran de Tuxpan; sin embargo también había algunos vecinos originarios de otros estados del país. En el lugar había varios elementos religiosos: veladoras, cirio, sahumero, flores, así como una imagen del “Señor de la Misericordia”, y debajo de ésta dos cuadros con el rostro de los finados: una mujer; y un joven con sus tres hijos. M.D.L. señaló que la presencia del “Señor de la Misericordia” es porque durante un tiempo ellos estuvieron a cargo de dicha imagen mientras se construía su capilla en la colonia Las Torres; además de que forman parte de un grupo de oración en honor a esa advocación de Jesucristo. La imagen del Señor del Perdón en ese momento se encontraba en casa de los mayordomos en turno.⁸

Al finalizar el rezo del rosario los familiares de los difuntos ofrecieron una comida y “soda” a los visitantes.⁹ Al momento de la comida, tuve la oportunidad de presentarme con el señor J.G.T. y su esposa M.A.S. Ellos (primeros padrinos del Señor del Perdón) a su vez me presentaron con otros tuxpanenses radicados en Tijuana; entre ellos a la familia D.O. (segundos padrinos), la familia O.R. (terceros padrinos), con G.F., quien decora los altares para el Señor del Perdón en

ellos, dicen, resulta común el paso de migrantes que desean cruzar. M.D.L. señala que sus padres anteriormente daban asilo temporal a otros migrantes tuxpanenses que buscaban cruzar la frontera nacional a través de la ayuda de “coyotes” o “polleros”.

⁸ Con las estancias de investigación en 2014 y 2015 me percaté de la importancia que adquiere el Señor del Perdón para los migrantes tuxpanenses en Tijuana como referente de la identidad católica y tuxpanense, y en torno al cual se han articulado diferentes prácticas tradicionales como “el ensaye” de los sonajeros, “los cambios”, “la visita” y “velada” de la imagen en diferentes hogares, “el enroso” como se hace en Tuxpan, y la celebración de una “misa de función”.

⁹ También obsequiaron algunas tazas en forma de recuerdo a los asistentes, en ellas estaban plasmados los rostros y nombres de las cinco personas finadas, así como una oración al “Señor de la Misericordia”.

cada una de “las visitas” de la imagen¹⁰ e I.F., quien donó las sonajas para “la cuadrilla” de sonajeros en Tijuana.

1. El surgimiento de la fiesta

La realización de la fiesta patronal en Tijuana es reciente; nació a la par del surgimiento de la réplica del Señor del Perdón. Esta imagen¹¹ fue obsequiada por la familia I.M. (mayordomía de la fiesta en Tuxpan 2011-2012) a uno de los representantes (F.CH.) de “la comunidad de tuxpanenses” en Tijuana, como forma de agradecimiento por su colaboración y apoyo económico en la fiesta patronal en Tuxpan. Esta imagen no se trata de cualquier “equipaje cultural” (Boruchoff, 2009), sino de una especie de Cristo migrante ya que debido a la movilidad de los tuxpanenses ha desafiado las fronteras locales. F.CH. y su esposa L.F. decidieron que esta imagen formara parte de la devoción común entre sus paisanos. F.CH., posteriormente buscó una pareja de padrinos para el Señor del Perdón, mismos que establecieron un “compadrazgo” al cumplirse el ritual de presentarlo en el templo y bendecirlo en mayo del 2013; es decir, se dio un proceso de apropiación y continuidad de una tradición.

¹⁰ La familia F.I. posee una Santa Cruz llamada “Cruz Viajera”, denominada así ya que emigró con ellos desde Tuxpan a Tijuana. Esta cruz, según su testimonio, fue bendecida en la Parroquia de la “Talpita” de Tuxpan. La tradición de los “encendios” a la Santa Cruz también se ha reterritorializado por algunas familias tuxpanenses a la ciudad de Tijuana; la principal familia que se ha encargado de difundir esta devoción es la familia F.I.; no obstante, esta tradición no ha tenido la misma participación masiva que la fiesta al Señor del Perdón en Tijuana.

¹¹ La réplica del Señor del Perdón está hecha de madera y mide aproximadamente unos 30 centímetros, además, para su protección, está colocada dentro de una especie de nicho de un metro de altura.

La fiesta al Señor del Perdón en Tijuana se organiza bajo el sistema tradicional de “las mayordomías”. El cargo de mayordomo tiene vigencia de un año y se elige mediante sorteo, tal como se ha hecho a lo largo de generaciones en Tuxpan y replicado en Guadalajara. La fiesta en Tijuana también ha incorporado otros cargos tradicionales del ciclo festivo-religioso tuxpanense, como los padrinos de la imagen y “el compadrazgo”¹² que de éste se deriva. El cargo de padrinos del Señor del Perdón recae en tres familias: “los primeros”, “segundos” y “terceros padrinos”; sin embargo “los primeros” suelen ocupar una mayor jerarquía debido a que “la comunidad” los ha elegido y reconocido por su antigüedad y conocimiento sobre las tradiciones del pueblo.

La familia G.S., “primeros padrinos” de la imagen, señalaron:¹³ “Nosotros decidimos buscar otros dos matrimonios, dos familias más para que en caso de que llegáramos a faltar como personas mayores, queden los relevos que puedan continuar con la tradición”. Acerca de las obligaciones (Padilla, 2000) de los padrinos, señalaron: “nuestra responsabilidad como padrinos es orientar espiritualmente a los mayordomos, rezar el rosario, y estar al pendiente del Señor [del Perdón]... bañarlo, cambiarlo”. Con la integración de este símbolo religioso entre los tuxpanenses radicados en Tijuana, la devoción comenzó a adquirir fuerza; así, es como surgió la fiesta en aquella ciudad.

Es importante señalar que la fiesta al Señor del Perdón en Tijuana guarda ciertas diferencias respecto a la que se realiza en Tuxpan; por ejemplo no se

¹² Recordemos que varias imágenes en Tuxpan poseen sus propios padrinos, como las imágenes de San Sebastián, San Isidro Labrador, las vírgenes, el Niño Dios, las santas cruces, etc.; y en torno a ellos se han desplegado relaciones interfamiliares y establecido compadrazgos que implican compromisos y obligaciones.

¹³ Entrevista con J.G.T. (11/05/14) en Tijuana.

celebra un novenario con “albas”, “toques de doce”, “peregrinaciones”; sin embargo ha tratado de realizarse lo más semejante posible, con el rezo del rosario, la participación de los sonajeros, “las mañanitas” en “la víspera”, la elección del mayordomo mediante sorteo, y la celebración de “la misa de función”¹⁴ en la Parroquia San Juan Evangelista; es decir ha ocurrido un proceso de selección (Rodríguez, 1992) de ciertas tradiciones locales para reterritorializarlas e incorporarlas a ella.

La fiesta se ha adecuado a las posibilidades económicas pero también a los tiempos y descansos de los migrantes; por ello es una oportunidad para romper con las actividades laborales en las cuales están inmersos. La fiesta en Tijuana se ha sustentado a partir de un proceso selectivo (Rodríguez, 1992) de tradiciones del ciclo festivo tuxpanense, como el sistema de “veladas”, “cambios” y “visitas” del Señor del Perdón a las diferentes casas de los tuxpanenses.¹⁵ Durante las estancias de campo pude registrar que “los cambios” del Señor del Perdón se realizan semanalmente los días domingo, y en ocasiones las familias recorren largas distancias para atravesar la ciudad. “El cambio” o “visita” de la imagen no sólo forma parte de los preparativos de la fiesta;¹⁶ la intención es propiciar la integración e interacción entre los tuxpanenses dispersos por la ciudad, pero

¹⁴ Ésta al igual que en Guadalajara se realiza una semana antes de la fiesta patronal en Tuxpan.

¹⁵ La tradición del “cambio” de imágenes de un hogar a otro es otra práctica tuxpanense que se ha reterritorializado a la ciudad de Tijuana. Recordemos que en el capítulo II se describió la importancia del intercambio de imágenes como una forma de socialización interfamiliar (Lameiras, 1990).

¹⁶ M.D.L. (Mayordomo 2014-2015), señaló que en la dinámica de “las visitas” y “el rezo del rosario” al Señor del Perdón ha contabilizado un promedio de 20 familias; así como un total de hasta 100 familias participantes al año; sin embargo la participación más activa la registré el día de “la víspera” y “mañanitas” al Señor del Perdón en casa del “mayordomo”, en la procesión que se hace hasta la Parroquia de San Juan Evangelista y en “la misa de función” que se lleva a cabo en ésta.

también rezar el rosario y fomentar el ensaye de los sonajeros.¹⁷ Durante “las visitas”, las familias también aprovechan la oportunidad para convivir y platicar sobre sus actividades cotidianas, como el trabajo, los hijos, etc. Entre las familias se han generado relaciones como “el compadrazgo” a partir de celebraciones del ciclo de vida, como bautizos, primeras comuniones, quinceaños, etc.

La danza de sonajeros es otra práctica tradicional que se ha reterritorializado por los migrantes tuxpanenses en Tijuana. Esta surgió en el año 2013, y durante los últimos tres años han ensayado con música grabada en c.d. que les fue enviada desde Tuxpan.¹⁸ Cabe señalar que varios integrantes ya habían danzado y formado parte de esta tradición dancística en su lugar de origen, muchos ya traían interiorizados algunos pasos y ritmos –un bagaje cultural– y en Tijuana fue una manera de recordar y dar continuidad a la tradición dentro de la cual crecieron; sin embargo la mayoría se incorporó a esta danza aún cuando no habían participado en su lugar de origen; señalaron que fue una manera de reafirmarse como tuxpanenses, es decir identificarse con las tradiciones de sus antepasados y de su lugar de origen.

¹⁷ Esta “cuadrilla” en el año 2014 estaba conformada por cerca de 10 parejas; en ella no sólo participan varones y mujeres nacidos en Tuxpan sino también los miembros de la segunda generación, es decir hijos de tuxpanenses nacidos en Tijuana; sin embargo en el año 2015 registré que el número de integrantes había aumentado y sobre todo observé la participación de personas originarias de otros estados del país que se han sentido atraídos por la devoción y la danza o bien motivados por alguna manda al Señor del Perdón, como migrantes de Guerrero y Chiapas por ejemplo. En los ensayes es común que el que entrega “el cambio” ofrezca algunos alimentos tradicionales y representativos de Tuxpan, como coaxala, sopa y mole, tacos tuxpeños, y ponche de granada a los danzantes y demás asistentes. Mientras que “el encargado” de “la cuadrilla” generalmente suele proveer de bebidas refrescantes a los danzantes.

¹⁸ En el año 2014 y 2015 J.J.D. pagó los gastos del transporte de Tuxpan a Tijuana al “pitero” (músico tradicional) P.B. El objetivo fue que la danza pudiera acoplar sus “pisadas” a la música del “pitero”.

En ese sentido, comparto la idea de Carmona (2008), Acosta (2011) y Cruz-Manjarrez (2013) quienes señalan que el *performance* y particularmente la danza ritual no sólo tiene como objetivo expresar la devoción hacia una imagen; sino que también adquiere un valor importante en el proceso de reafirmación de la identidad local. “Los ensayes” de los sonajeros y “las visitas” del Señor del Perdón en Tijuana significan –en medio del trabajo y la diversidad cultural– una oportunidad para el reencuentro, un espacio para la convivencia, la socialización, el fortalecimiento del paisaje, y la extensión de lazos interfamiliares entre los tuxpanenses.

II. La realización de la fiesta

En 2014 y 2015 pude comprobar que la fiesta al Señor del Perdón ha estado conformada por una secuencia de eventos que se acotan a ciertos tiempos y lugares específicos (Turner, 1988). La fiesta se puede ver como un escenario donde cada uno de los participantes asumen los roles a desempeñar (Turner, 1988). Por ejemplo en el 2014 los mayordomos (la familia D.V.M.), como parte de la responsabilidad que asumen en su cargo, se dieron a la tarea de comprar los alimentos necesarios para la cena y comida que se ofrece en “el ensaye”, “víspera” y “convite popular”.¹⁹

El día de “la víspera” (sábado 17 de mayo de 2014) se realizaron diferentes actividades: la decoración de “el altar” donde fue colocado el Señor del Perdón; y

¹⁹ En ese sentido, la gastronomía tuxpanense que se ofreció en el contexto de la fiesta en Tijuana no sólo forma parte de la cultura material que se ha heredado y transmitido de generación en generación desde tiempos remotos; sino que también adquiere connotaciones identitarias respecto al lugar de origen, aunque a veces su preparación implique la sustitución de algunos ingredientes o elementos.

el ritual que ellos llaman “el baño” de la imagen, los encargados de realizar este acto fueron los “primeros”, “segundos” y “terceros padrinos” que asearon el pequeño Cristo utilizando agua bendita y aceite de oliva y cambiaron el cendal al Señor del Perdón. Este ritual se realizó al interior de la casa de “el mayordomo” D.D.V., y estuvo enmarcado por la presencia de diferentes elementos simbólicos: se encendieron veladoras, copal y se tocó la música de “chirimía”.²⁰ Posteriormente “los padrinos” hicieron entrega de diferentes alimentos al “mayordomo”, y entre las familias se repartió la bebida de rompopo;²¹ asimismo entre los asistentes se hizo entrega de pequeños trozos de algodón con el que fue aseada la imagen.²²

“La víspera” continuó con el rezo del rosario, “el ensaye” de los sonajeros, “la velada” al Señor del Perdón y “las mañanitas” hasta su altar (afuera de la casa del mayordomo). Durante el rezo del rosario se expusieron las nuevas necesidades y peticiones por las cuales es solicitado el Señor del Perdón; es decir

²⁰ Como se dijo en el capítulo I y II ésta es una música ritual que se toca durante el descenso del Señor del Perdón de su altar en la Parroquia de Tuxpan y en el tiempo de Cuaresma. No cualquiera puede tocar este instrumento pues se requiere de conocimiento y práctica, algunos han heredado el gusto y conocimiento por tradición familiar. En mayo de 2014 y 2015 “el chirimitero” don C.O. se trasladó de Tuxpan a Tijuana a petición de su hijo R.O. radicado en esa ciudad con la finalidad de tocar en momentos específicos de la fiesta: en el ritual de bañar la imagen y en la procesión hasta el templo donde se realizó “la misa de función”. Don C.O. falleció en Tuxpan en septiembre de 2015, y sus nietos han continuado con tradición musical de su abuelo.

²¹ “El agradecimiento” o entrega de algunos alimentos por parte de “los padrinos” al “mayordomo” representa un gesto de reciprocidad por haber cuidado de la imagen a lo largo del año; una ayuda para éste y su familia para que “al día siguiente de su compromiso y esfuerzo pueda contar con los alimentos indispensables” Entrevista con D.D.V. (18/05/14) en Tijuana. Este ritual, algunas ocasiones se realiza en Tuxpan en celebraciones del ciclo de vida, como bautizos y primeras comuniones. La repartición del rompopo entre los padrinos, a decir del señor J.G.T. (primer padrino), significa una especie de agradecimiento por haber refrendado el “compadrazgo” y concluido “el compromiso”, es decir del cuidado de la imagen durante el año.

²² Según la tradición oral se cree que al frotar el “algodón bendito” sobre alguna parte del cuerpo –cabeza, rente, oído, nuca, brazos o piernas– ésta puede sanar.

no sólo como “protector de los temblores” (primer prodigio que se le atribuye); sino también para la protección de los migrantes en Tijuana y para la bendición de sus empleos y familias. “Las mañanitas” con mariachi no sólo significaron una oportunidad para expresarle al Señor del Perdón su fe y devoción; sino también para externar su catarsis al momento de escuchar canciones representativas de Tuxpan y la región como “El Himno al Señor del Perdón”, “Tuxpan, Jalisco”, “El son de las indias”, “El ausente”, “Camino Real de Colima” y “Guadalajara”.²³ Por ello, la danza y la música también son dos prácticas que prolongan la memoria colectiva y el sentido de pertenencia por el terruño.

Esta secuencia de eventos o prácticas rituales previas a “la misa de función” también se realizaron en el año 2015, aunque en diferente lugar: en la casa del mayordomo M.D.L.; sin embargo una de las prácticas que se incorporaron fue el ritual del “manchihui”,²⁴ es decir el acto de presentar y consagrar a un niño ante el Señor del Perdón.

El domingo 18 de mayo de 2014, se llevó a cabo la procesión de los tuxpanenses hasta la Parroquia San Juan Evangelista en la colonia Las Delicias, que partió

²³ Ver Anexos 8, 9 y 10. Letra del “*Himno al Señor del Perdón*”; “*El son de las indias*”; “*Tuxpan, Jalisco*”.

²⁴ Éste es un ritual propio del ciclo festivo-religioso tuxpanense. De acuerdo a la tradición oral se cree que este ritual es de origen indígena, mismo que consiste en presentar a un infante ante un santo para que éste lo proteja a lo largo de su vida o cuando tiene alguna enfermedad. El consagrado generalmente va acompañado de un “padrino”; y el encargado de efectuar este ritual es una persona mayor o considerada como “gente de tradición”, mismo que hace algunas oraciones ante la imagen e impone sobre la cabeza del niño una vela encendida en señal de protección. Esta práctica en Tuxpan generalmente es asociada a las imágenes de San Sebastián, San Antonio, Jesús de Nazaret, etc., mas no al Señor del Perdón; por ello, la realización del “manchihui” en Tijuana nos evidencia no sólo la reterritorialización de una práctica tradicional, sino también las nuevas necesidades por las que es solicitado el Señor del Perdón a través de su réplica.

desde un punto cercano a ésta. En ella observé la participación de “la cuadrilla” de sonajeros así como de varias personas –niños, niñas, varones y mujeres– vestidos con lo que ellos llaman el atuendo “tradicional” y representativo de Tuxpan: “sabanilla” y “calzón de manta”. Al frente de la procesión, los mayordomos (la familia D.V.M.) con sus respectivas “bandas” en el pecho cargaban “el nicho” con el Señor del Perdón, y a un costado de la imagen lo acompañaba la música de “chirimía”. El ritual de la peregrinación y la puesta en escena de elementos étnicos asociados a la cultura tuxpanense (como la vestimenta, la danza y la música tradicional) se repitieron en la festividad del 17 de mayo de 2015, aunque con “otros mayordomos” (la familia D.O.); sin embargo también aumentó el número de participantes respecto al 2014.²⁵

La procesión iba acompañada no sólo por los que desempeñaron un cargo ritual, sino también por diferentes familias.²⁶ Esta situación me proporciona un argumento para hablar de un fenómeno religioso que se ha reterritorializado y adaptado por los migrantes para recrear su identidad territorial con base en ciertos referentes étnicos. Por ejemplo, el mayordomo del 2014 es originario de Tuxpan, pero casado con una mujer originaria de Hidalgo. Ambos tienen una menor nacida en Tijuana. Esta familia (D.V.M.) se vistió con el atuendo representativo y tradicional de Tuxpan, dicen como “una manera de recordar a su pueblo”; la esposa, aún sin conocer a fondo la cultura tuxpanense, señaló: “es una forma de guardar lealtad al lugar de origen de mi marido”.

²⁵ Ambas prácticas las documenté mediante técnicas audiovisuales.

²⁶ En varios casos se trata de familias translocales, es decir matrimonios conformados por un varón originario de Tuxpan casado con una mujer de otro estado del país; y a su vez con hijos nacidos en Tijuana. Ambos unidos por la experiencia migratoria.

Una vez que la procesión entró al templo, se llevó a cabo la misa con participación de tuxpanenses, la población católica en general, y discurso del Párroco; posteriormente se realizó la elección del nuevo mayordomo mediante sorteo, y un “convite popular” donde se ofreció parte de la gastronomía tradicional de Tuxpan. En el convite del 2015 hubo mayor asistencia, así como más recursos económicos y donaciones que se destinaron para la compra de comida y bebidas; además de que se contó con la participación de un grupo norteño. La fiesta de 2014 y 2015 culminaron con “el cambio” (traslado) del Señor del Perdón hasta la casa del nuevo mayordomo.

A partir del trabajo de campo en Tijuana comprobé continuidades y cambios en la tradición, por ejemplo que algunas familias originarias de Tuxpan seguían vinculadas desde el 2014 a actividades rituales asociadas al Señor del Perdón, tal es el caso de los padrinos; sin embargo otras funciones se han transferido, como “el encargado” de la danza, ya que el que había ocupado este puesto en 2014 – M.D.L.– resultó electo nuevo “mayordomo” para la fiesta del 2015; y por tal razón había transferido el cargo a su cuñado –R.D.V.– quien lo ocupa hasta la fecha. Los cargos de mayordomo igualmente se han relevado año con año: en 2014 la mayordomía fue la familia D.V.M.; en 2015 la familia D.O.; y en 2016 la familia S.V. Este hecho nos ilustra la principal característica de la tradición: la acción de “entregar” y “recibir” como una especie de eslabones que se prolongan en el tiempo a través de prácticas reiteradas (Shils, 1981; Herrejón, 1994). Además, la devoción a esta imagen ha ido en aumento considerable respecto al año 2014, varias familias tuxpanenses se han involucrado a la dinámica de “las visitas” del

Señor del Perdón para tenerlo en su casa, y la danza de sonajeros ha crecido en número de integrantes. A la participación en la fiesta se han sumado migrantes originarios de otros estados del país.

Durante tres años consecutivos “la misa de función” al Señor del Perdón en Tijuana se ha realizado en la Parroquia San Juan Evangelista; sin embargo tampoco se pueden ignorar los intereses institucionales por parte del Párroco, en tanto que al recibir y fomentar esta devoción popular busca garantizar la asistencia y control de los fieles. Como señala Turner (1988; 87, 93): las ceremonias colectivas o rituales generalmente buscan “el control ordenado” o “asegurar algo”. En ese sentido, cobra relevancia la intención del Párroco por “establecer” “la misa de función” al Señor del Perdón en dicha Parroquia.

Es importante subrayar que la realización de la fiesta en Tijuana no sólo ha establecido vínculos, principalmente de tipo económico, con el lugar de origen, por ejemplo cuando los migrantes envían cooperaciones para el desarrollo de la fiesta en Tuxpan; sino que también constituye un mecanismo de articulación colectiva que fomenta la devoción, el paisanaje y la identificación con las tradiciones del terruño; esto ha sido posible a través de diferentes estrategias: verbales, simbólicas y rituales. Lo verbal lo constituyen los testimonios y las experiencias que comparten los migrantes sobre la importancia que le asignan a la réplica del Señor del Perdón y su fiesta, en tanto que son elementos que los identifican como miembros de la religión católica, con la tradición que les inculcaron sus padres y con su lugar de procedencia. En lo que respecta a lo simbólico y ritual, destaco las prácticas mediante las cuales los tuxpanenses en Tijuana se han apropiado de la fiesta en ese lugar, tales como “la visita” de la imagen a los diferentes hogares, “la

víspera” y “la misa de función”, el uso de “la vestimenta tradicional”, la gastronomía, la música y la participación de una danza de sonajeros en honor al Señor del Perdón. La mirada etnográfica en esta investigación no sólo se enfocó en los testimonios orales (Vansina, 1969) de los migrantes, sino también en las prácticas rituales que ellos desarrollan y a través de las cuales expresan su devoción e identidad tuxpanense. Como señala Anne Johnson (2014), el estudio del *performance* se centra en el proceso, “la cosa haciéndose”, sus efectos y los sentidos que comunica.

La fiesta al Señor del Perdón en Napa, California

La fiesta al Señor del Perdón en esta ciudad es mucho más reciente a comparación de la que se realiza entre los migrantes tuxpanenses en el contexto de la migración interna. Agosto de 2015 fue la primera vez en que se realizó en Napa.

La fiesta en California no está organizada mediante una “colonia de hijos ausentes” como en el caso de Guadalajara, sino que se organiza a partir de Clubes²⁷ y también se realiza bajo la estructura tradicional de “la mayordomía”, en el que el cargo de mayordomo es elegido mediante sorteo. El primer mayordomo de la fiesta fue F.M. y familia radicados en Napa, quien fue sorteado en un convivio organizado en mayo de 2014 en San José, California entre varias familias tuxpanenses.

²⁷ Actualmente existen Clubes de tuxpanenses en las ciudades de Los Ángeles, Longbeach, San Fernando, San Francisco, San José, Napa, Santa Cruz. A partir de 2015 se espera que la fiesta vaya cambiando de sede según el lugar de residencia del mayordomo (en 2016 se realizó en Santa Cruz y en 2017 en San Fernando).

Los migrantes tuxpanenses en California no cuentan por el momento con una imagen réplica del Señor del Perdón, como sí lo hay en Guadalajara y Tijuana; sin embargo lo verdaderamente significativo no lo constituye esta distinción, sino el proceso de apropiación, continuidad y cambio que le han dado los migrantes tuxpanenses en Estados Unidos a la fiesta del santo patrón de su lugar de origen; así como otros procesos que de ella se derivan, como la reinención de las identidades dentro de un contexto transnacional.

1. La realización de la fiesta en Napa, California

La fiesta en Napa se efectuó los días sábado 01 y domingo 02 de agosto de 2015; ésta estuvo conformada por una secuencia de eventos en los que participaron diferentes sujetos que desempeñaron diversos roles (Turner, 1988) y fomentaron identidades específicas.

El sábado 01 de agosto se llevó a cabo un desayuno organizado por el mayordomo y su familia; posteriormente se realizó una kermés en un parque cercano a su domicilio, ahí se reunieron algunas familias tuxpanenses radicadas en Napa y otras procedentes de diferentes ciudades de California y Estados Unidos. Cabe notar que a diferencia de la fiesta en Tijuana, en Napa el día previo a la misa no hubo presencia de elementos o prácticas religiosas; sin embargo fue el escenario *ad hoc* para la convivencia y la socialización entre los paisanos. En dicho convivio se efectuó un discurso de parte del Presidente de la Comunidad Indígena de Tuxpan, quien señaló la importancia de que “los tuxpanenses en Estados Unidos se sientan orgullosos y no olviden sus raíces, sus tradiciones, su pueblo y al Señor del Perdón”. Este hecho me permite interpretar que las

identidades en contextos de movilidad no sólo son procesos subjetivos que se adquieren mediante la transmisión-enseñanza de aquellos elementos étnicos que se asumen como representativos (Garma, 1993), o trayectorias en constante redefinición, como señalaba Nateras (2014: 130); sino que también son alentadas por ciertos actores o instituciones tradicionales.

El día siguiente domingo 02 de agosto se llevó a cabo otro desayuno en casa del mayordomo, el cual consistió en algunos platillos tradicionales de Tuxpan, como *coaxala*. Al medio día se llevó a cabo una peregrinación hasta la Iglesia Católica St. John The Baptist desde un punto cercano a ésta. La peregrinación fue encabezada por el mayordomo que previamente se había coordinado con el titular de la Iglesia –un padre originario de Cuquío, Jalisco– y el Consejal de la ciudad de Napa, a fin de que se cerrara el tránsito de la manzana y ésta pudiera llevarse a cabo.

Durante la peregrinación los tuxpanenses pusieron en escena diferentes elementos religiosos y elementos étnicos asociados a la cultura tuxpanense, por ejemplo el mayordomo y su esposa portaban “las bandas” distintivas que los acreditaban como mayordomos de la fiesta, además cargaban un cuadro con la imagen del Señor del Perdón, un estandarte con dicho Cristo, y al frente dos jóvenes llevaban una lona con la imagen de este santo patrono con la leyenda “Hijos ausentes de Tuxpan, Jalisco”. En ella participaron algunos miembros de la Comunidad Indígena de Tuxpan ataviados con el “atuendo tradicional”, el Presidente de dicha institución, y un “pitero”, mismos que viajaron a Napa con gastos patrocinados por el mayordomo para participar expresamente en la fiesta;

así como algunas familias migrantes de origen tuxpanense y “la cuadrilla” de sonajeros de Soledad, California del señor F.I.

Después de esta peregrinación se llevó a cabo una celebración litúrgica en la Iglesia St. John The Baptist no sólo para los tuxpanenses, sino para la población católica en general, había alrededor de 500 asistentes. La celebración al Señor del Perdón se llevó a cabo dentro de la misa para los latinos.²⁸ Posteriormente, en un salón frente a dicha Iglesia se llevó a cabo un convivio con gastronomía tradicional de Tuxpan y antojitos mexicanos; además de que se organizaron rifas de artículos conmemorativos de Tuxpan, y se contó con la presencia de un d.j. y un ballet de Napa conformado por niños mexicoamericanos que representaron varias estampas musicales o bailables asociados a la cultura jalisciense. A este evento asistieron varias familias tuxpanenses radicadas en Napa, las familias provenientes de diferentes ciudades de California –Santa Cruz, Soledad, San José, Sonoma, Sacramento y Los Ángeles– y los familiares del mayordomo radicados en Chicago. El evento festivo concluyó con el sorteo de la nueva “mayordomía” del Señor del Perdón e imposición de “la banda” a los nuevos encargados, al igual que se hace en Tuxpan. Dicho cargo se transfirió a A.P. y su familia radicados en Santa Cruz, California.

Como parte del cambio, la fiesta al Señor del Perdón en California también ha incorporado a otro tipo de actores que van más allá del plano religioso; por ejemplo el mayordomo de la fiesta en Napa contó con el apoyo de autoridades tradicionales de Tuxpan y políticas en Estados Unidos, como el Presidente de la

²⁸ Cabe señalar que en la Iglesia Católica St. John The Baptist se llevan a cabo diferentes celebraciones y en diferentes horarios con la intención de dirigir la liturgia en español o inglés para grupos latinos o estadounidenses.

Comunidad Indígena de Tuxpan, el Consejo de Napa, y el Presidente²⁹ de la *Federación Jalisco Internacional*.³⁰ La fiesta al Señor del Perdón en Napa además formó parte del *Programa Fiestas Jalisco 2015*³¹ organizado por dicha Federación.

La realización de la fiesta al Señor del Perdón en Napa no sólo reunió a algunas familias tuxpanenses dispersas en California y otras partes de Estados Unidos, también sirvió como un mecanismo que permitió recrear la identidad tuxpanense mediante la socialización con los paisanos que comparten los mismos referentes culturales: la devoción, la tradición del lugar de origen y el lugar de procedencia. La tradición no sólo tiene como finalidad la transmisión y recepción de contenidos culturales, como señala Shils (1981); sino también generar una identidad grupal (Herrejón, 1994) mediante la socialización de elementos comunes (Garma, 1993).

Los migrantes tuxpanenses que se han establecido en California han reterritorializado y trasladado parte de su bagaje cultural, especialmente varios elementos organizativos y prácticas en torno a la fiesta del Señor del Perdón: la asimilación del sistema tradicional de “las mayordomías” y la realización de una

²⁹ Esta Federación tiene por objetivo, en palabras de su Presidente: “promover los lazos económicos y culturales entre los migrantes de Jalisco en California con sus poblaciones de origen”. Entrevista con R.E. (02/08/15) en Napa, California.

³⁰ *La Federación Jalisco Internacional* es un organismo dependiente del Gobierno del Estado de Jalisco con presencia en California; y está conformada por diferentes municipios de dicho estado, principalmente de la región sur y los altos. Otra de las funciones de esta *Federación* –además de fomentar los vínculos entre los migrantes y sus poblaciones de origen por medio de las tradiciones festivas y programas sociales– es promover el turismo en el estado de Jalisco, en especial el turismo asociado a devociones religiosas, santuarios, paisajes y tradiciones locales y regionales. En línea: <https://www.facebook.com/FEDJALIN>

³¹ Dicho evento cultural contó con la participación de diferentes asociaciones de migrantes de Jalisco en diferentes fechas y lugares.

“misa de función”; además han incorporado otras más recientes como la organización de rifas, convivios y kermeses que, además de fomentar la socialización entre los paisanos, han contribuido a costear parte de los gastos de la fiesta en esa ciudad, y para enviar cooperaciones a los mayordomos en Tuxpan. Los migrantes tuxpanenses en Estados Unidos también han reterritorializado otras tradiciones como la danza de “los sonajeros” en Peoria, Illinois a cargo de H.C., la danza de don J.R. en Los Ángeles y la danza de don F.I. en Soledad, California.³²

A continuación describo cómo se ha desarrollado el proceso de reterritorialización de algunas prácticas religiosas tradicionales, y cómo esto ha influido en procesos de identificación con la religión católica y particularmente con una identidad tuxpanense.

La reterritorialización de la fiesta al Señor del Perdón

Los migrantes tuxpanenses se han dispersado hacia diversos lugares del país y Estados Unidos, y con la movilidad han logrado trasladar, reterritorializar y asimilar algunos elementos de su cultura de origen a nuevos escenarios geográficos; es decir algunas formas de organización ritual, estructuras tradicionales, rituales y tradiciones festivas, como el surgimiento de grupos migrantes organizados en “colonias de hijos ausentes”, el sistema tradicional de “la mayordomía”, el traslado

³² Cabe señalar que estas danzas de sonajeros ya existían antes de la realización de la fiesta al Señor del Perdón, sin embargo éstas se habían representado principalmente en el contexto de la fiesta a la Virgen de Guadalupe, asociada a la identidad mexicana. (Por ejemplo, la participación desde el año 2013 de la danza de don F.I. en las peregrinaciones al Santuario de la Virgen de Guadalupe en Bakersfield). Entrevista con F.I. (08/08/15) en Napa, California.

No obstante, el surgimiento de la fiesta al Señor del Perdón vino a generar una mayor identificación entre los tuxpanenses, al ser una tradición de su lugar de origen.

de diferentes réplicas del Señor del Perdón, la realización de su fiesta, el surgimiento de nuevas danzas de sonajeros, y otras prácticas del ciclo festivo tuxpanense: la tradición de “los encendios” a la Santa Cruz, “las visitas”, “los enrosos” y “el baño” del Señor del Perdón.

Este traslado de “equipajes culturales” a contextos translocales y transnacionales ha estado mediado principalmente por procesos de transmisión, interiorización, socialización y apropiación de la cultura, es decir de sujetos que se han definido a sí mismos y como parte de un grupo social a partir de la experiencia previa y la participación constante en determinadas tradiciones; posteriormente estas tradiciones acumuladas y enseñadas en el contexto local e interiorizadas en forma de memorias, creencias y sentimientos suelen ser llevadas a otros escenarios adversos y distintos del lugar de origen; y ahí es donde pueden ocurrir dos procesos: una revaloración de la identidad tuxpanense y de las tradiciones locales ante escenarios globales, o bien la posibilidad de confrontación y difuminación de éstas ante la modernidad; sin embargo los datos etnográficos y el análisis me permiten afirmar que en este caso ha prevalecido una identidad tuxpanense entre la mayoría de los migrantes mediante estrategias de retorno al pueblo,³³ de apropiación de la tradición y de reterritorialización de dichas tradiciones.

Morán (2009) señala que el proceso de reterritorialización de algunas prácticas devocionales e imágenes religiosas se da de la siguiente manera:

³³ Es importante señalar que en el retorno de los tuxpanenses a su lugar de origen durante el contexto de la fiesta, no sólo se pone de manifiesto una identidad territorial y católica; sino también respecto a sus familias y para fortalecer sus relaciones de convivencia. Es decir, la fiesta es el pretexto o escenario para fortalecer múltiples identidades y sentidos de pertenencia.

“a) Traslado de una imagen devocional local junto con los oriundos de un asentamiento específico en el que esa imagen goza de cierto respeto; b) generalización de las propiedades protectoras de esa figura sagrada hacia la de protectora de migrantes, pues los oriundos de otros lugares reconocen una vocación de esa imagen como protectora de quienes emigran, sean del pueblo original o no, y c) establecimiento de nichos y santuarios dentro de espacios de altas tasas de inmigración de un determinado grupo, en las que está presente esa imagen a la manera de una especie de tótem en el sentido durkheimiano” (Morán, 2009: 92).

Los rituales asociados al Señor del Perdón y las tradiciones del lugar de origen no sólo han generado procesos de socialización entre varias familias tuxpanenses migrantes; sino también una identidad asociada a un territorio y a un catolicismo tuxpanense a partir de los “elementos” culturales que se heredan, comparten y refuerzan grupalmente (Garma, 1993: 92). Sin embargo, lo relevante es que muchos de estos elementos étnicos provienen de un pasado remoto que los tuxpanenses han seleccionado y transmitido a través de generaciones. Como señala Herrejón (1994: 145), las tradiciones son fomentadas por las instituciones para cohesionar y generar identidades grupales.

La fiesta al Señor del Perdón en Guadalajara, Tijuana y Napa se ha conformado a partir de múltiples procesos de reterritorialización de rituales, prácticas religiosas, y selección de tradiciones del lugar de origen. Es importante señalar que cada una de las fiestas que se describen está conformada por su propia secuencia de eventos que corresponden a diferentes actores, tiempos y lugares (Turner, 1988). Sin embargo, las tres no sólo dan continuidad a “una tradición local” dentro de un contexto translocal y transnacional; también han contribuido a la construcción de un fenómeno religioso multisituado y a la

intensificación de redes translocales y transnacionales a través de remesas económicas, medios tecnológicos y prácticas culturales.

El sistema que constituye la reproducción de la fiesta y la tradición en cada espacio migratorio, como las relaciones interfamiliares (visitas de la imagen), simbólicas (transferencia de cargos rituales) y económicas (cooperaciones y donaciones), el sistema de organización tradicional como “la mayordomía”, la selección y traslado de algunos elementos étnicos de la cultura tuxpanense como la gastronomía, la música, la danza, la vestimenta tradicional y las réplicas del Señor del Perdón que funcionan como ejes articuladores y grupales, no sólo representa una mimesis de “cómo se hace la fiesta en el lugar de origen” en un nuevo escenario; sino que también, en conjunto, son parte del “sistema simbólico de una comunidad [que] funciona como guía de la identidad, el comportamiento y la participación de los individuos” (Rendón, 1992: 40).

La fiesta en Tuxpan, Guadalajara, Tijuana y California, Estados Unidos no sólo refleja el cambio de una tradición en diferentes dimensiones espaciales: local, regional, nacional y transnacional; también devela que la fiesta se ha adaptado a las posibilidades económicas y temporales de los migrantes, pero además a las diferentes realidades socioculturales y geográficas, incluso a los medios tecnológicos que les permiten a los migrantes interactuar entre sí. Como lo señalé anteriormente, la ciudad de Guadalajara históricamente ha sido parte de un corredor cultural y comercial para los tuxpanenses, en cierta forma integrados a una misma región que comparte polos de desarrollo económico y referentes comunes como el catolicismo aún predominante en la región; mientras que Tijuana al ubicarse en la frontera norte del país se encuentra más propenso a un

intercambio cultural y religioso con Estados Unidos; y por último el contexto de California presenta una mayor diversidad de ofertas religiosas que nos hace pensar en la función de la religión y la tradición como una especie de “sobrevivencia cultural” e identitaria (Nateras, 2014: 134).

En ese sentido, la reterritorialización de la fiesta al Señor del Perdón por los migrantes tuxpanenses no sólo constituye un mecanismo de socialización interfamiliar y de cohesión como grupo católico ante escenarios de diversidad religiosa; también contribuye al fortalecimiento del paisanaje, el sentido de pertenencia territorial y la identidad del grupo (Cruz-Manjarrez, 2013: 18). Como sugiere Medina (1992: 18), “el intercambio de santos o las visitas de imágenes” entre migrantes no sólo “extiende la identidad a otros espacios”, sino que también tiene como objetivo la reproducción de la memoria colectiva en torno al lugar de origen y al santo patrono que sirve como referente de la identidad católica.

Conclusiones

En este capítulo se describió la realización de la fiesta al Señor del Perdón en las ciudades de Guadalajara, Tijuana y Napa, California; y se analizaron los diferentes procesos de reterritorialización de esta tradición.

La tradición religiosa al Señor del Perdón no sólo se ha transformado en una dimensión diacrónica, uno de los cambios más notables se refleja en que ha trascendido las fronteras locales y nacionales a partir de sus agentes y depositarios, y que ésta está siendo utilizada por varios migrantes como una especie de “sobrevivencia cultural” (Nateras, 2014) en contextos de movilidad y diversidad cultural y religiosa. Los tuxpanenses han emigrado por motivos

laborales y económicos hacia estas sociedades, sin embargo han sido capaces de llevar consigo los equipajes culturales que adquirieron –en su lugar de origen– en forma de una cultura interiorizada, objetos materiales y elementos étnicos.

Si bien la tradición al Señor del Perdón emergió en el año de 1806, y se ha reterritorializado actualmente a escenarios nacionales y transnacionales; es importante señalar que ésta ha abrevado de otros elementos étnicos del ciclo festivo tuxpanense que contribuyen a darle continuidad. La indumentaria indígena, la gastronomía, la música y las danzas de sonajeros son algunos de los elementos históricos que han perdurado durante siglos y los cuales han sido seleccionados (Rodríguez, 1992) por un amplio sector de la sociedad tuxpanense –pobladores y migrantes– para representar su identidad territorial. Como parte del cambio dentro de los contextos migratorios, la fiesta al Señor del Perdón se ha convertido en el principal escenario donde los católicos de origen tuxpanense –incluso conversos y neociudadanos estadounidenses– tienen la oportunidad de socializar –en torno a las tradiciones y elementos étnicos del lugar de origen– con el resto de paisanos, parientes, compadres y amistades; y por tanto es también donde se vierten desde identidades familiares, dancísticas, católica, y tuxpanense.

Ante las circunstancias actuales, es necesario dimensionar el estudio de las tradiciones y los fenómenos religiosos en relación con los procesos migratorios que influyen en ellas, y desde una mirada transnacional e interdisciplinaria que nos dé cuenta de las diferentes escalas espaciales en los que se están desarrollando; y sobre todo, como argumenta Arias (2011: 180), trabajar con la certeza de que “las fiestas patronales se han desligado cada vez más de sus sentidos religiosos” para convertirse en prácticas que generan redes transnacionales.

Capítulo V

El cambio de una tradición, la fiesta patronal

Con el objetivo de responder a la pregunta general de investigación, en este capítulo llevo a cabo una revisión de los cambios-continuidades que se han generado en la fiesta al Señor del Perdón dentro de una dimensión histórica y en los nuevos lugares en los que se ha reterritorializado a partir de los migrantes; y ofrezco una explicación de uno de los principales factores, la migración, que ha propiciado la transformación de la fiesta. Finalmente analizo cómo la fiesta al Señor del Perdón –como fenómeno multisituado– se ha revitalizado a partir de varias tradiciones y elementos étnicos de la cultura local, hasta llegar a convertirse en un espacio que modela la identidad tuxpanense.

La migración está desprendiendo físicamente a los tuxpanenses de su lugar de origen y llevándolos a escenarios de diversidad cultural y religiosa; sin embargo varios se han mantenido vinculados de manera simbólica a su territorio a través de ciertas tradiciones, entre éstas la fiesta del santo patrono, la cual está siendo asumida por quienes participan en ella como un marcador de su identidad católica y/o tuxpanense. En estas circunstancias, es preciso entender que la religión y la tradición –como procesos culturales– no están aislados de procesos globales – como la migración y la deslocalización de la cultura–, sino que debemos plantear estos fenómenos como campos en constante interacción y dinamismo, donde el movimiento de uno causa efectos y reacomodos en el otro.

La fijación de una tradición. Los juramentos de 1806 y 1941

La fiesta al Señor del Perdón es un fenómeno de la tradición porque tiene un referente histórico en el cual se funda; esta tradición también es social porque ha involucrado a diferentes generaciones, grupos sociales e instituciones a lo largo de la historia, mismas que la sustentan, la reproducen y abrevan de ella; además es un producto cultural ya que se ha transmitido a través de diferentes medios expresivos, entre los que destaco la tradición oral y los rituales, y éstos medios además han contribuido a su cambio y continuidad.

No obstante, la escritura también ha desempeñado un papel significativo en el desarrollo de esta tradición.¹ La escritura sirvió no sólo para legitimar la fiesta mediante un Acta de Juramento, sino también para conservar este hecho en la memoria y consiguientemente en el tiempo, al paso de las generaciones.

Como se mencionó en el capítulo I, la fiesta al Señor del Perdón surgió en 1806 cuando tras un sismo ocurrido en la población las autoridades eclesiásticas y civiles decidieron proclamar y jurar a esta imagen –mediante documento escrito– como “especialísimo protector del pueblo ante los temblores”; sin embargo tampoco podemos ignorar las intencionalidades de este hecho histórico; pues una práctica bastante común durante la época colonial, incluso al final de la misma, fue el establecimiento de santuarios y cultos religiosos en torno a imágenes “prodigiosas” para delimitar fronteras y territorios entre Obispados, regiones y

¹ Ver Anexos 11, 12 y 13. *Rogativas, Invocaciones, Rezos y Oraciones al Señor del Perdón.*

provincias, y por consiguiente fomentar identidades devocionales y territoriales.²

Nájera (2014) respecto al establecimiento de cultos señala:

Las circunstancias en que surgieron estos cultos... nos informan acerca de una etapa de crecimiento social en el sentido de una definición cultural y afianzamiento de la misma, de asentamiento y, de esta forma, del surgimiento de un ethos regional, etapa formativa del Jalisco contemporáneo. (Nájera, 2014: 27).

La fiesta al Señor del Perdón establecida en el año de 1806 desplazó en popularidad al patrono original del pueblo: San Juan Bautista, quien fue propuesto en el siglo XVI por los franciscanos. El establecimiento del culto a este Cristo no sólo responde a motivos estrictamente religiosos; sino además a la necesidad de reordenar y cohesionar a la sociedad tuxpanense del siglo XIX mediante el establecimiento de una tradición y la propagación de un milagro, y para apuntalar una identidad devocional y el orgullo local de este pueblo respecto de otros vecinos como Zapotlán y Tamazula y sus respectivos patronos. No olvidemos, como dice Lameiras (1990: 82, 86), que desde la época colonial se remarcaron “diferencias étnicas” entre estos pueblos, especialmente a través de la especialización del trabajo y las características sociodemográficas de sus habitantes. En ese sentido histórico, el surgimiento de la fiesta del Señor del Perdón hacia principios del siglo XIX vino a reavivar aún más esta identidad territorial a través de la incorporación de varios elementos étnicos.

Las tradiciones no sólo tienen como propósito transmitir un patrón de acciones y recordar un acontecimiento del pasado; también gozan de un

² Miranda (2001), *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe*; Carrillo (2010), *La primera historia de la Piedad: “El Fénix del amor”*; y Nájera (2014) *María en el imaginario religioso del oeste mexicano. La virgen: tradición y oralidad*.

carácter institucional y legitimador. Desde 1806 el establecimiento de la fiesta al Señor del Perdón generó una forma de cohesión e identidad (Herrejón, 1994: 145) entre los tuxpanenses, pues las autoridades civiles y eclesiásticas buscaron fomentar una serie de prácticas institucionalizadas que se mantienen vigentes hasta la actualidad; aunque algunas se han adaptado, como la regulación económica de la fiesta. Al respecto, el Acta de Juramento de 1806 elaborada por Esteban de Figueroa dicta:³

Que habiendo experimentado el 25 de marzo inmediato el rigor de la Divina Justicia en el formidable temblor de tierra que acaeció a las cuatro y media de la tarde de dicho día e igualmente arruinó el Templo Principal, Iglesia Menor y todas las capillas, hasta el extremo que el Santo Sacrificio de la Misa se ha celebrado y se está celebrando en la Capilla de San Juan y las gentes ranchadas en los patios de sus casas por destruidas e inhabitables todas ellas, y que por lo expuesto otorgan con juramento y formal escritura solemnizar anualmente al SEÑOR CRUCIFICADO DEL PERDÓN, que por sorteo eligieron por PATRÓN contra los temblores, para solemnizarle el 25 de Marzo de cada año por recuerdo de la funestísima catástrofe que en ese día experimentaron, o en que, por justa causa fuere transferido, por cuya intercesión que imploraron aplacó el Todopoderoso su justa ira, se han convenido todos y cada uno por sí IN SOLIDUM en otorgar, como desde luego otorgan por la presente Escritura en la mejor forma que haya lugar en Derecho: que reproducen y ratifican el juramento obligándose todos los comparecientes a sí y sus sucesores, el cumplimiento de su promesa y voto bajo las siguientes condiciones: Que ninguno de los mayordomos electos por sorteo que ha de celebrarse anualmente en la misma Parroquia pueda exceder en el gasto de la Función más allá de CATORCE PESOS, que se han regulado para ella, al único y santo fin del Culto Divino, sin que consienta otras superfluidades como convite, banquetes, corridas de toros y, en fin: Ni un cohete etc.

Esta parte del Juramento nos ayuda a analizar varios aspectos de la tradición: la invención de la tradición de la que hablaba Hobsbawm (2002) mediante la invención de un prodigio y la proposición de una imagen como patrono por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas; además este fragmento devela

³ “El Acta de Juramento” de 1806 se puede consultar en el Anexo 3.

el carácter institucional del que gozan las tradiciones, así como el proceso de asimilación o aceptación por parte de los pobladores, pues como se ve éstos se prometen a sí mismos y a las generaciones siguientes cumplir con la continuidad de esta tradición. En este sentido resulta válido el argumento de Shils (1981), quien señala que las tradiciones buscan fundamentalmente establecer una continuidad directa entre el pasado y el presente (Shils, 1981), como si fuera una especie de eslabones; así como el argumento de Herrejón (1994), pues por medio de esta tradición propuesta también se buscó fomentar una “identidad colectiva”, en este caso religiosa.

En un contexto histórico, el establecimiento de la fiesta al Señor del Perdón contribuyó a dar un rostro propio a la sociedad tuxpanense, especialmente con un santo patrón que fue motivo de orgullo local y los comenzó a diferenciar de otros pueblos vecinos. Esta tradición religiosa y festiva se ha venido transmitiendo mediante la reiteración cíclica y constante tal como se prometieron los antepasados; como menciona Hobsbawm (2002: 10) las tradiciones cumplen “esencialmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea el imponer la repetición”.

Como fenómeno de la tradición, la fiesta al Señor del Perdón no sólo ha experimentado continuidad en el tiempo; sino también procesos de cambio y revitalización, no olvidemos, como señala Shils (1981: 12), que las tradiciones necesitan de continuidad pero también renovarse para prolongarse en el futuro. En ese sentido, otro momento coyuntural que sirvió a las autoridades eclesiásticas para renovar dicho Juramento fue el sismo que experimentaron el 15 de abril de 1941. Con este hecho histórico no sólo se dio continuidad a una tradición

heredada; también se reactualizó y se prolongó su legitimidad. Al respecto, el Juramento de 1941 elaborado por Melquiades Ruvalcaba establece:⁴

SEÑOR DEL PERDÓN: Tú has sido el Padre de este pueblo de Tuxpan, porque lo amas, bendices y perdonas; has sido clamado en los movimientos de los terremotos y los has protegido siempre. Nosotros profundamente conmovidos por los sismos de los días 15 de Abril y los días siguientes; reconocidos en el alma por el grande favor de la incolumidad de nuestras personas, que al ver que caían los techumbres de las casas, se desplomaban los muros y venían abajo, no nos cabía otra esperanza que aclamar a Ti, y nos salvaste del peligro.

VAMOS A HACERTE LAS PROTESTAS DE NUESTRO AMOR Y LAS PROMESAS QUE NOS IMPONE LA GRATITUD.

Protestamos amarte sin medida, ya que Tú nos amas con amor infinito.

Protestamos reconocerte como Padre y Protector, e invocarte en nuestro auxilio en la vida y en la muerte.

Protestamos reconocerte como protector contra los temblores, ya que la historia nos dice el auxilio amoroso que has prestado a las pasadas generaciones en estas circunstancias.

Protestamos honrar tu Santa Imagen y JURAMOS celebrar tu festividad anual, en el sentido que lo hicieron nuestros mayores, el 9 de abril de 1806.

De hinojos nos entregamos a tu protección paternal, y hoy más que nunca, te hablamos con el corazón en las manos y el alma en los labios. Nuestra entrega es sin reservas. Que sea el Pacto de alianza más completo: TÚ, NUESTRO PADRE, NOSOTROS, TUS HIJOS Y TUXPAN, TU PUEBLO ESCOGIDO. Amén.

Los Juramentos de 1806 y 1941 al Señor del Perdón no sólo son testimonios ante un hecho considerado como “sobrenatural” y de intervención “divina” (Durkheim, 2000), pues por medio de ellos se establece una alianza devocional entre la imagen, el pueblo y las generaciones venideras. También son medios que buscan legitimar la historia y justificar la continuidad de prácticas

⁴ “La protesta de Amor y Juramento” de 1941 se puede revisar en el Anexo 4.

devocionales en el presente. Es decir, las tradiciones también proporcionan un carácter ontológico a las sociedades, sirven como guía de actuación; sin ellas muchas sociedades rurales –incluso aquéllas que han experimentado procesos de modernización– perderían su carácter fundamental: su identidad, su historia y su rostro cultural. Sin embargo, como se analizó en los capítulos III y IV, los datos etnográficos demuestran que esta tradición también se ha reterritorializado y adaptado a otros tiempos, y ha desempeñado un papel importante en contextos urbanos, especialmente para los migrantes tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California, pues a través de esta tradición se han mantenido vinculados a su lugar de origen y han dado continuidad a su identidad religiosa y/o tuxpanense.

La construcción de un mito: “la protección contra los temblores”

La fiesta juramentada al Señor del Perdón se fundamenta en un hecho natural que reaviva un mito; un relato sagrado que refiere al origen de esta tradición y que dice que el Señor del Perdón es “protector contra los temblores”. Este mito además condensa una serie de creencias, angustias y necesidades. En el documento de 1941 se reflejan algunos aspectos de esto:

Señor Del Perdón: Profundamente conmovidos por los movimientos de tierra que amenazan destruirnos, y, reviviendo el espíritu de nuestros mayores que en circunstancias análogas, el 25 de Marzo de 1806, un terrible sismo destrozó el templo y arruinó los hogares, y entonces los fieles en medio de su angustia fijaron su mirada en Tu Santa Imagen de brazos abiertos que nos habla de amor y misericordia, esperanza y perdón; clamaron en demanda de auxilio ante la ira del cielo que nos amenazaba, y luego sintieron tu protección; después te juraron celebrar año con año una festividad, y desde entonces has sido Tú el amor de sus corazones; la esperanza y el remedio de todas sus aflicciones y el objeto de todos sus efectos y regocijos.

Bien comprendemos, Señor, que los movimientos sísmicos de la tierra son trompeta del irresistible llamado de tu misericordia. Con esa voz se agiganta la fe de los justos, se enciende en las almas tibias, y en los pecadores alejados de Dios, se tornan hacia Él con gemidos de contrición y doblando sus rodillas, se confiesan públicamente.

En los terremotos, Dios manifiesta la gloria de sus divinos atributos. Brilla su poder, agitando esas inmensas moles; su justicia, porque amenaza al hombre castigarlo súbitamente: misericordia y bondad perdonado a sus hijos. Salen muchas plegarias ardientes que conmueven el cielo, y, luego desciende el perdón, la bendición de Dios, continuando el reinado de su Amor y de su Misericordia infinita.

Las autoridades eclesiásticas que juraron realizar la fiesta año con año no sólo percibieron elementos idiosincráticos y religiosos en la sociedad tuxpanense de 1806 y 1941 que supieron aprovechar; sino que también promovieron una identidad devocional al Señor del Perdón por medio de la invención de un prodigio capaz de mantenerse en la memoria colectiva y reproducirse a lo largo de generaciones. Sin embargo el mito en torno al Señor del Perdón también “es producto de la reflexión local” sobre una manifestación de lo divino (Alcocer, 2010: 306). Los tuxpanenses que experimentaron los temblores de 1806 y 1941 se apropiaron de esta historia propuesta por las autoridades civiles y eclesiásticas, y la asimilaron ya que así pudieron encontrar explicaciones ante la muerte y el desastre. Como señala Nájera:

La religiosidad del pueblo tiende a visiones y creencias con mucha facilidad, a menudo no hay separación entre lo sagrado y lo profano, de ahí el constante interés de la iglesia-institución por recuperar y someter a su control y dominio las expresiones populares de la religión (Nájera, 2003: 14).

El mito de “protector contra los temblores” está construido a partir de innumerables relatos, ya sea de narradores que fueron testigos presenciales y experimentaron cualquiera de los sismos de 1806 y 1941 o bien por sujetos que, a

través de la tradición oral, recibieron un conjunto de creencias, saberes y conocimientos de parte de sus antepasados, y a su vez ellos lo transmitieron a las nuevas generaciones.

El mito asociado al Señor del Perdón no sólo posee un carácter histórico y fundante de la tradición, también motiva a la realización de actos rituales. El mito y el ritual se complementan, por ejemplo: las autoridades eclesiásticas de 1806 y 1941 prometieron realizarle la fiesta al Señor del Perdón como una forma de agradecimiento por haberlos dejado con vida y porque interpretaron como una manifestación de lo sagrado el hecho de que este Cristo quedara intacto ante las destrucciones en la Parroquia, el pueblo y los ranchos; asimismo decidieron exponer la imagen por las calles con el fin de pedir por sus familiares difuntos, externar oraciones y aclamar su protección. Desde entonces este ritual se institucionalizó como una tradición y se ha conservado de manera cíclica a través de generaciones. Como señalan Shils (1981) y Hobsbawm (2002) las tradiciones no sólo expresan continuidad entre el pasado y el presente, sino también repetición.

Los mitos asociados a las imágenes religiosas se reproducen básicamente a través de la tradición oral y los rituales. En la actualidad el descenso del Señor del Perdón de su altar no sólo busca establecer una relación más directa y cercana con lo sagrado; también tiene una relación inmanente con la historia pues a través de la repetición de este ritual y otros elementos étnicos asociados a la cultura tuxpanense que se ponen en escena –como el uso de la vestimenta tradicional– los tuxpanenses evocan a sus antepasados que decidieron bajar a esta imagen cada año y exponerla por el pueblo para seguir aclamando la

protección ante los temblores, pero también para pedirle que interceda en sus nuevas necesidades. Como sugiere Uzeta (2004: 36), los mitos y los ritos permiten “recrear la historia local a través de referentes simbólicos compartidos”.

No obstante, los mitos también pueden cambiar con el paso del tiempo. En el caso del Señor del Perdón, “los viejos del pueblo” aún conservan en su memoria este prodigio original: un relato que se ha reproducido mediante los juramentos y la tradición oral que recibieron de sus antepasados; sin embargo las nuevas generaciones de católicos le han atribuido nuevos significados al Señor del Perdón. Los migrantes tuxpanenses dispersos en México y Estados Unidos, y los habitantes de la localidad no sólo lo consideran como “protector ante los temblores”, también lo han asimilado de acuerdo a otras necesidades de la sociedad contemporánea: en circunstancias de trabajo, salud o economía; es decir se ha generado una extensión de las virtudes protectoras y asimilado a lugares “con altas tasas de inmigración” (Morán, 2009: 92). Respecto a la tradición oral y la devoción popular, Nájera señala:

Los relatos son, de hecho, jirones de la vida de personas que en pleno inicio del siglo XXI buscan albergue... en medio de una sociedad más inequitativa e injusta, sobre todo con los más débiles... impele a la gente de espíritu piadoso y vulnerable, a volcarse y refugiarse en sus creencias, de aferrarse a un imaginario que heredaron de sus mayores, allí encuentran esperanza y consuelo. (Nájera, 2014: 136).

La tradición oral sobre el Señor del Perdón. Sus nuevos atributos

La tradición oral sobre Señor del Perdón no sólo es una *práctica* que se transmite de manera reiterada en el tiempo; también es *contenido*, es decir una especie de legado cultural inmaterial (bagaje cultural) del cual han abrevado diferentes

generaciones; o como señala Nájera (2014: 67) son “voces del presente que vienen del pasado”.

El conjunto de testimonios, relatos, creencias, saberes, y conocimientos sobre el Señor del Perdón poseen un carácter subjetivo pero también una “significación social” (Vansina, 1966: 94), constituyen el contenido cultural de lo transmitido; mientras que las anteriores y las nuevas generaciones representan a su vez los transmisores y receptores de la tradición; y la práctica de la tradición oral es el medio por el cual se han transmitido dichos contenidos culturales.

Más allá de esta visión esquemática de la tradición, considero que es importante enfocarse no sólo en el proceso de entrega (*tradere*) y recepción (*receptio*) como propone Herrejón (1994: 135), sino también en la forma en que las nuevas generaciones de receptores se van apropiando de la tradición y cómo la asimilan de acuerdo a sus propias experiencias, necesidades y las circunstancias históricas, y cómo la adecuan a los diferentes escenarios territoriales en los que se insertan.

Como se dijo anteriormente existen cambios en el tiempo provocados por factores exógenos, como la modernidad, las tecnologías de la información y la migración; y por consecuencia en los contenidos, la forma de organización y socialización de las tradiciones. Así, las nuevas generaciones de tuxpanenses, entre migrantes y habitantes del pueblo, no sólo han recibido el imaginario del Señor del Perdón como “protector de los temblores” producto de las voces de sus antepasados; sino que también le han agradecido y solicitado su intervención en otras circunstancias de la vida cotidiana, que van desde la salud, las enfermedades y los problemas familiares en el contexto local, hasta la economía y

el trabajo en el escenario de la migración; algunos lo consideran como protector de los migrantes cuando éstos cruzan la frontera o cuando se encuentran fuera de su lugar de origen. La posibilidad de regresar al terruño en el mes de la fiesta y participar en la entrada en peregrinación con los demás “hijos ausentes” y sus familias es otro motivo para darle gracias al Señor del Perdón, pero también una forma de recrear el paisanaje y fortalecer las identidades familiares.

La tradición se puede transmitir a través de diferentes expresiones: por medio de la oralidad, la escritura, los rituales o formas materiales (Jacinto, 1994). Como parte de la tradición oral, los tuxpanenses católicos no sólo expresan su devoción al Señor del Perdón a través de oraciones, el rezo del rosario, plegarias y cánticos; sino también a través de otros rituales que implican un desempeño corporal, como las danzas y las peregrinaciones, o bien por medio de donaciones u objetos en los que se materializa la devoción.

En la cultura popular tuxpanense, a diferencia de los santuarios regionales como el de la Virgen de Talpa, Zapopan y San Juan de los Lagos, por ejemplo, no se ha arraigado y ampliado la tradición de los exvotos o retablos, es decir cuadros pintados a mano con imágenes de santos y pequeños textos donde los creyentes narran las experiencias y agradecimientos tras algún favor recibido;⁵ sin embargo los católicos tuxpanenses han expresado su devoción al Señor del Perdón a

⁵ A decir del Párroco titular de la Parroquia desde 2008 a la fecha, los pocos retablos existentes dedicados al Señor del Perdón fueron desechados en un pasado reciente por las autoridades eclesiásticas, ignorando así el gran tesoro histórico y cultural de esta manifestación popular, incluso como forma de preservación de la memoria; sin embargo en su intención de promover una especie de santuario parroquial ha exhortado a la población católica a expresar su devoción a través testimonios materiales en forma de escritos o retablos. Entrevista con el Párroco (28/06/16) de Tuxpan.

través de otras formas materiales como la donación de “carros alegóricos”,⁶ la colocación de milagros⁷ o el obsequio de cendales⁸ al Señor del Perdón.

Esta práctica devocional de agradecer y solicitar favores también se ha extendido entre los migrantes católicos tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California, Estados Unidos, ya sea a través de las réplicas de imágenes del Señor del Perdón, la realización de su fiesta y el surgimiento de danzas de sonajeros. Es decir, se trata de la reterritorialización de una tradición donde se conjugan elementos religiosos y étnicos. Como sostiene Nájera:

Las imágenes suelen convertirse en generadoras de respuestas a contradicciones sociales, el sólo hecho de que haya fieles que humilde pero desesperadamente vayan ante la imagen a contar de sus angustias y limitaciones materiales, puede llevar a la disyuntiva de la aceptación de un sistema social excluyente y refugiarse con esperanza en la solidaridad de la imagen, o en otros casos a considerar que el poder sagrado está de su parte y chocar contra la situación de subordinación e injusticia. (Nájera, 2003: 152).

La practica de la tradición oral no sólo genera relaciones sociales entre quienes la transmiten y la heredan; la tradición oral en torno al Señor del Perdón también es parte del bagaje cultural que se adquiere e interioriza desde la infancia

⁶ Dentro de la cultura tuxpanense, se pueden identificar a diferentes artistas plásticos que por medio de la pintura y manualidades se dedican a la decoración de los carros alegóricos y elaboración de representaciones alusivas a pasajes religiosos. Desde mi perspectiva, son artistas populares ya que la mayoría son personajes que no han sido reconocidos por la sociedad posmoderna que determina el calificativo de arte y cultura.

⁷ Los milagros son pequeños objetos de metal que representan la figura de alguna parte del cuerpo humano, como puede ser la cabeza, los ojos, los brazos, las piernas y el corazón en referencia a alguna sanación corporal. Estos milagros generalmente se colocan en el cendal del Señor del Perdón, y con el paso del tiempo son guardados por las autoridades eclesiásticas en la Sacristía.

⁸ Es importante señalar que recién terminado el ritual de elección del mayordomo, los asistentes suelen buscar a éste para expresarle su intención de realizar alguna actividad dentro del novenario, ya sea la donación de un “toque de doce”, “una alba”, “un rosario de aurora”, “una velada”, etc.; pero también su intención de donar algún cendal para el Señor del Perdón tras la experiencia de algún favor recibido. De acuerdo al Párroco de Tuxpan, la imagen del Señor del Perdón cuenta actualmente con cerca de 60 cendales.

en el seno familiar y colectivo, y de cierta forma va construyendo la pertenencia de los sujetos a un grupo, y el carácter subjetivo de una identidad devocional. La práctica de transmisión–recepción no se acota a un territorio, en los escenarios de migración esta herencia cultural se convierte en un referente de socialización e identificación entre quienes comparten la misma tradición, devoción por el santo patrono, la religión inculcada por sus antepasados, y el lugar de origen. Una informante daba el siguiente testimonio: “yo pienso que la devoción y participación en la fiesta [del Señor del Perdón] tiene mucho que ver con lo que nuestros padres nos enseñaron, y lo que nosotros hemos vivido... milagros, favores de parte de Él; y por eso el pueblo participa.”⁹ Es importante señalar que algunos cambios ocurridos en la fiesta se reflejan en la oralidad; la tradición oral es también un catalizador donde se plasman las nuevas creencias, atributos y significados que la población católica tuxpanense y migrante le asigna al Señor del Perdón y su fiesta.

La transformación de la fiesta

La fiesta al Señor del Perdón –como expresión de la tradición y fenómeno religioso– ha experimentado varios cambios en una dimensión histórica (Shils, 1981; Herrejón, 1994; y Hobsbawm, 2002) pero también en un contexto translocal y transnacional (Levitt, 2007; 2011; Gledhill, 2009). A continuación describo algunos de ellos.

⁹ Entrevista con M.J.O (12/08/15) en Tuxpan.

I. Dimensión histórica

De acuerdo a los testimonios de “los viejos del pueblo” y “depositarios de la tradición”, la fiesta al Señor del Perdón presenta algunos cambios, especialmente en cuanto a la incorporación de nuevas prácticas rituales y devocionales.

La fiesta originalmente se realizaba en el mes de marzo, tal como se prometió en el Juramento de 1806; sin embargo algunos informantes ancianos por referencia de sus padres señalan que a mediados del siglo XIX la fiesta se trasladó al mes de abril ya que en ocasiones coincidía con la Cuaresma; y se creía, era motivo de disgusto por parte de la imagen, y por consecuencia de “los movimientos de tierra”. Durante el periodo de la cristiada se suspendieron los cultos religiosos (1926 a 1929), y entre ellos la realización de la fiesta, que se reanudó en el año de 1930. Fue a partir de la década de 1940 por iniciativa del Párroco Melquiades Ruvalcaba que la fiesta se trasladó al mes de mayo.¹⁰

El Acta de Juramento de 1806 refiere que la fiesta en sus inicios era austera, y el día principal se centraba en “la misa de función” (celebración eucarística) al interior del templo, y se llevaba a cabo un novenario únicamente con el rezo del rosario y el sermón, y en el último día de la fiesta, el sorteo del mayordomo; es decir no había espacio para los convites o banquetes, solamente para el culto divino, de lo contrario los mayordomos podían ser sancionados económicamente por las autoridades eclesiásticas. Al respecto el Juramento de 1806 señala:

Que ninguno de los mayordomos electos por sorteo que ha de celebrarse anualmente en la misma Parroquia pueda exceder en el

¹⁰ Al respecto Gaspar (2005: 37-38) documenta algunas modificaciones de orden temporal en la realización de la fiesta al Señor del Perdón.

gasto de la Función más allá de CATORCE PESOS, que se han regulado para ella, al único y santo fin del Culto Divino, sin que consienta otras superfluidades como convite, banquetes, corridas de toros y, en fin: Ni un cohete etc. que tal vez ocasionan muchos pecados origen del castigo que han sufrido el resultado, consultando así a que todos tengan el consuelo de hacer dicha función y ninguno se resista o rehúse a entrar en la rifa como ha sucedido en otras funciones que están establecidas en este pueblo a causa de los extraordinarios y excesivos gastos que se han hecho en ellas por varios individuos hasta en la cantidad de: QUINCE PESOS, y la persona que excediese el gasto y condiciones relacionados, se impone desde ahora a la multa de VEINTICINCO PESOS que irremisiblemente se les sacará a los transgresores, aplicándolos al Culto del Divino Señor Del Perdón, sin que por eso se entienda admisible la exhibición de la multa a ninguna que quiera pasar de la cuota asentada, pues todos han de sujetarse a la moderada tasación de CATORCE PESOS; que sea rico o pobre el mayordomo, ha de colectar, a fin de que todos cooperen y logren el beneficio de todos, sin que procedan convites ni otras ceremonias, han de asistir a la Iglesia con sus familias a los actos de Misa, Sermón, Rosario y Sorteo, consintiendo expresamente los que faltaren a esas condiciones en ser apremiados por el Juez y su observancia y que cualquiera de los vecinos levante la voz al premio de los que intentaren controversia a las condiciones explicadas por esta obligación bajo su juramento que en toda forma de Derecho han logrado, doy fe al cumplimiento de todo que aquí expreso.

No obstante, durante los últimos años he observado que la fiesta se ha ido nutriendo y revitalizando a partir de la incorporación de otras prácticas devocionales que no se establecen en el juramento original, como el surgimiento de “las albas”, “toques de doce”, participación de danzas y las peregrinaciones de “los hijos ausentes”; además de que los gastos para la realización de la fiesta se han excedido de acuerdo a lo que marca el Juramento; sin embargo esto no ha sido motivo de sanción por parte de las autoridades eclesiásticas, pues éstas también se han beneficiado a partir de las cooperaciones que envían los migrantes y las obras materiales que realizan los mayordomos para el mejoramiento de la Parroquia. En otras palabras, la tradición se fundamenta en un Juramento que

sirve como instrumento legitimador, pero también se ha adecuado a ciertos intereses institucionales.

La tradición oral recogida entre varios informantes y las fotografías proporcionadas por algunas familias también me arrojaron información sobre los cambios de la fiesta. Por ejemplo, en las primeras décadas del siglo XX era una práctica común que el mayordomo pudiera llevarse al Señor del Perdón a su hogar para realizarle la fiesta. Los altares al Señor del Perdón, cuenta la historia oral, “antiguamente” se hacían con “huertos” y “verdura del volcán”, además de que a la imagen se le solían ofrecer la colocación de “patoles”;¹¹ sin embargo debido a lo desmedido de los gastos y el excesivo consumo de alcohol, esta práctica de llevar la imagen del Señor del Perdón a casa del mayordomo fue suspendida por las autoridades eclesiásticas. No obstante, el ritual de descender al Señor del Perdón de su altar y exponerlo en forma de procesión por las calles del pueblo se ha mantenido de manera cíclica, tal como lo juraron los antepasados tuxpanenses.

De acuerdo a los testimonios de algunos informantes mayores del pueblo como la señora S.M., don V.A.R. (finado) y C.M., la fiesta al Señor del Perdón comenzó a experimentar un considerable proceso de cambio y revitalización a partir de la década de 1960, especialmente cuando se integraron otras actividades devocionales, como “las albas”, “los toques de doce”, las peregrinaciones de los diferentes gremios de la localidad, las peregrinaciones de “los hijos ausentes” y la

¹¹ Como se mencionó en el capítulo II, la tradición de “los huertos” y “los patoles” es una práctica aún vigente en la población de Tuxpan, especialmente en la Semana Santa; sin embargo en “los huertos” desde hace más de medio siglo –como me refería don V.A.R. (finado)– ya no se coloca la imagen del Señor del Perdón. “Los huertos y “los patoles” se montan en el Atrio Parroquial como una ofrenda al Señor del Perdón y para rendir culto a Jesús de Nazaret durante la Semana Santa.

espectacular quema de castillos; y con ello nuevos participantes, entre los que destaco a los migrantes que retornan al pueblo o envían sus cooperaciones.

Además, como parte del cambio, las autoridades eclesiásticas han buscado institucionalizar y adaptar la fiesta de acuerdo a sus propios discursos hegemónicos, especialmente han mostrado un interés por regular estas prácticas “populares” y someterlas a su control, y consecuentemente convertirla en un espacio para “la evangelización” y fomentar una identidad católica. Por ejemplo, los sacerdotes a través de sus discursos han limitado el consumo de alcohol en la fiesta por considerarlo un asunto “pagano”, han propuesto la reflexión de temas asociados a la Iglesia católica y los planes de pastoral en las misas del novenario, y a través de “los carros alegóricos” han difundido algunos temas, como “el año de las vocaciones sacerdotales”, “el año de la misericordia”, etc.

Otro cambio considerable es que a partir de 2008 con la llegada del actual Párroco, las autoridades eclesiásticas han buscado imprimirle mayor “teatralidad” y “espectáculo” (Taylor, 2011: 25, 26)¹² al ritual del descenso del Señor del Perdón y otorgarle una “dimensión institucional” a la elección del nuevo mayordomo (Padilla, 2000: 14). Por ejemplo, desde el 2008 hasta la actualidad, en el momento previo al descenso de la imagen, el Párroco ha leído reiteradamente algunas reflexiones que alimentan el mito principal de la Iglesia católica: especialmente

¹² De acuerdo a algunos estudiosos del performance, como Taylor (2011), las categorías de *teatralidad* y *espectáculo* como parte del performance no necesariamente remiten a las artes visuales o escénicas, pues nos ayudan a entender como tal algunas circunstancias de la vida social. En este sentido, el ámbito religioso, es construido como una teatralidad y espectáculo, es decir es montado sobre un escenario con participantes que actúan de acuerdo a una trama predecible. La teatralidad y el espectáculo en la vida social tienen como principal propósito representar determinada situación pero también controlar o manipular de manera implícita a “los espectadores”, en este caso a la población, mediante el uso de imágenes, y simular la situación como real o natural.

sobre “la composición de los cielos y la tierra”, y “la venida del Hijo de Dios” con el fin de perdonar los pecados de la humanidad, esto como alegoría del descenso del Señor del Perdón de su altar. Además, detrás de este ritual se ha creado una especie de “teatralidad”, ya que la imagen del Señor del Perdón ha sido utilizada por estas instituciones como un recurso efectivo para difundir entre la población un conjunto de emociones y creencias asociadas al perdón y la misericordia, mientras que la población católica trata de encontrar en ella respuestas ante sus necesidades y problemas sociales.

Por otro lado, en el ritual de elección del mayordomo, el Párroco ha introducido la lectura del Juramento de 1806 con el fin de recordar el prodigio original, los estatutos que se establecen y las obligaciones a las que se comprometen los mayordomos para la realización de la fiesta; además de que ha incorporado nuevos rituales como la imposición de algunos símbolos religiosos (el cendal, una vela y una corona del Señor del Perdón) sobre la cabeza del mayordomo recién electo. De acuerdo con la versión del Párroco, la imposición de estos objetos sagrados propios de la imagen ha sido con el objetivo de “consagrar el servicio del mayordomo ante el Señor del Perdón y frente a la comunidad” y privilegiar algunas virtudes como “el servicio, la generosidad y la humildad” que deben prevalecer durante el cargo.¹³ Estos nuevos rituales que se han incorporado de manera reiterada durante los últimos años no sólo dan cuenta del cambio de la tradición, sino también de la dimensión institucional que permea en la fiesta,

¹³ Entrevista con el Párroco (28/06/16) de Tuxpan. De acuerdo con él, este Juramento no había sido empleado por los sacerdotes que le antecedieron en el pasado reciente, sino que comenzó a ser utilizado, específicamente en la elección del mayordomo, a partir de su llegada a Tuxpan en 2008.

especialmente cuando los sacerdotes exhortan al sentido “comunitario” que debe prevalecer por medio de las cooperaciones y cuando hacen referencia a las obligaciones de los mayordomos tal como se estipula en los juramentos.

Haciendo un recuento en el contexto local, la fiesta se ha realizado de manera cíclica y continua; sin embargo también ha experimentado varias transformaciones: la suspensión de algunas prácticas por parte de las autoridades eclesiásticas, el surgimiento de nuevos actores y la incorporación de nuevos rituales. Esto obedece, en parte, a las adecuaciones que ha tenido que hacer la Iglesia católica, como institución transnacional, en sus planes de pastoral, como: 1) someter a su control la religiosidad del pueblo (Nájera, 2003: 14), 2) convertirla en un espacio para la catequización, y 3) consecuentemente evitar la pérdida de fieles católicos ante el contexto de diversidad religiosa y movilidad en el mundo contemporáneo; además, el cambio de esta tradición también ha obedecido a algunos factores exógenos que van más allá de lo religioso e institucional, como la migración de los tuxpanenses, y los cuales de alguna forma han buscado prolongar su identidad, sentirse parte de la población y hacerse visibles a pesar a su ausencia a través de las cooperaciones económicas y las peregrinaciones de retorno.

Como parte del cambio, la fiesta también se ha convertido en un espacio donde se vierten varios intereses, por un lado, los de las autoridades eclesiásticas que buscan cohesionar a la población mediante un culto y fomentar una identidad católica; y por otro, las autoridades tradicionales que buscan conservar y dar continuidad a los elementos étnicos y tradiciones asumidas y heredadas por la población. Sin embargo, estas diferencias suelen dirimirse a través de procesos de

negociación entre ambas partes, por ejemplo: el Párroco promoviendo el recorrido de la imagen, y “la Guardia de honor” usando la vestimenta tradicional durante el mismo para representar su identidad tuxpanense.

La tradición festiva y religiosa al Señor del Perdón no sólo expresa continuidad en un *hilo tempore* y acotado a un simple proceso de transmisión–recepción; sino que también se ha convertido en una forma de socialización e identificación territorial que abarca diferentes capas de identidades: por familias, gremios, y portadores de diversas tradiciones tanto musicales y dancísticas.

II. Contexto translocal y transnacional

La fiesta al Señor del Perdón también se ha transformado debido a la movilidad de los tuxpanenses hacia diversas regiones del país y Estados Unidos, y con ello han ocurrido diferentes procesos de “reterritorialización” de la cultura (Odgers, 2008: 5; Argyriadis y De la Torre, 2008: 19), especialmente de algunas prácticas religiosas tradicionales y elementos étnicos asociados a Tuxpan y al Señor del Perdón que son adaptadas y apropiadas por los migrantes tuxpanenses en las sociedades receptoras que ellos se insertan.

Los migrantes tuxpanenses no sólo se han llevado sus “equipajes culturales” (Boruchoff, 2009) en forma de objetos materiales (instrumentos musicales, vestimenta tradicional y réplicas de imágenes religiosas); sino también una cultura heredada e interiorizada (en forma de testimonios orales, memorias, nostalgias y sentimientos) que, en escenarios de movilidad, les ha permitido la reproducción organizada de prácticas asociadas a su lugar de origen, tales como el surgimiento de nuevas danzas de sonajeros, la realización de la fiesta patronal

en sus lugares de destino y la organización con base en el sistema tradicional de la mayordomía. La reproducción de la fiesta por los migrantes tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California no sólo constituye una expresión de la devoción popular y una forma para dar continuidad a una tradición desde su lugar de origen; la fiesta al Señor del Perdón en el contexto migratorio también es el escenario donde los participantes asumen y representan una identidad religiosa y, sobre todo, territorial a través de ciertos elementos étnicos, motivadas por el deseo de convivir con sus paisanos, parientes y amistades. Como señala Massey (1991: 175), la fiesta del santo patrón en los escenarios migratorios, “es más que un día de fiesta religiosa: es una reafirmación de la comunidad y sus gentes”.

El fenómeno de la “reterritorialización” de la fiesta puede tener explicación ya que los “equipajes culturales” –objetos materiales o cultura interiorizada– con los que suele viajar el migrante, aunado a los vínculos sociales que mantiene con su población de origen –mediante las tecnologías de comunicación y las remesas económicas– y las relaciones –por parentesco, compadrazgo, amistad, paisanaje, e identificación católica– que se establecen entre los migrantes en los diferentes lugares de destino, han posibilitado de cierta forma las condiciones necesarias para el surgimiento y apropiación de la fiesta al Señor del Perdón cuando éstos se ven en la imposibilidad de regresar al terruño. Estas circunstancias me permiten argumentar que Tuxpan se trata de una población “extendida” (Kemper, 2011), en la cual un amplio sector de sus migrantes, a pesar de la distancia geográfica, se han mantenido apegados simbólicamente a su lugar de origen a través de algunas tradiciones; aunque cabe matizar que estas redes translocales y transnacionales suelen intensificarse en los momentos festivos y entre las primeras generaciones.

Desde los datos etnográficos argumento que, la fiesta en Guadalajara, Tijuana y California, se trata de diferentes ramificaciones/manifestaciones (aunque fundamentadas en una serie de rasgos en común) de una misma raíz cultural/tradición cuyo núcleo está en Tuxpan y la cual se ha reterritorializado y derivado a partir de diferentes factores: 1) la movilidad de los tuxpanenses al interior del país y a Estados Unidos, 2) los compromisos simultáneos en ambos lados de la frontera, 3) la madurez y solidez en las redes de organización de los migrantes en los lugares de destino, y 4) las relaciones de tipo económico y tecnológico que se establecen entre la población de Tuxpan y sus migrantes. Las tradiciones tuxpanenses, mediante sus actores, no sólo buscan la continuidad y preservación de prácticas asociadas al pasado y a un lugar que de origen que se mantiene en la memoria; sino también fomentar la “identidad colectiva” (Herrejón, 1994) entre los migrantes a partir de la socialización de los elementos simbólicos que se comparten (Garma, 1993) ante los escenarios contemporáneos de diversidad cultural y religiosa. Uno de los principales cambios que identifiqué es que la fiesta al Señor del Perdón está siendo apropiada y utilizada por los pobladores y los migrantes como un marcador de la identidad católica y/o tuxpanense. A continuación describo ambos procesos.

Las tradiciones como semillero de múltiples identidades

En el capítulo II abordé el ciclo festivo-religioso de la sociedad tuxpanense y las diferentes tradiciones que lo sustentan; cada fiesta tiene sus propias características y formas de organización –ya sea por el sistema de las

mayordomías, “las viejadas”, los gremios y las familias– y por consecuencia de diferenciación respecto a las demás.

Las fiestas del calendario local son expresiones de la tradición ya que se han venido transmitiendo de manera cíclica a lo largo de generaciones y a través de diferentes prácticas rituales que generan cohesión y socialización, ya sea a través de las danzas, las peregrinaciones o las procesiones; sin embargo al interior de cada una de las fiestas también se generan múltiples identidades y sentidos de pertenencia grupal: desde identidades familiares, por cuadrilla, barrio, colonia, gremios, hasta identidades devocionales y colectivas, no olvidemos que, como sugiere Díaz-Polanco (2015: 37), la pertenencia identitaria incluye diferentes niveles o capas que se mueven e interactúan entre sí; por ejemplo aquellas tradiciones familiares de danzar para tal o cual santo, como las cuadrillas de sonajeros¹⁴ o aquellas tradiciones de ser custodios, dueños o herederos de determinada imagen, como el “Niño Dios Abajeño” o el “Niño Dios Arribeño”,¹⁵ hasta aquellas tradiciones festivas que denotan rasgos de pertenencia a un barrio, colonia o capilla, y por consecuencia de diferenciación respecto a otras, como la fiesta a la Virgen de la colonia Talpita, la de la Virgen de Guadalupe en la capilla del Calvario y de la Cruz Blanca, y la de la Virgen de la Salud en la colonia Floresta; o bien aquellas tradiciones religiosas que demarcan identidades condicionadas por la pertenencia a ciertos gremios o por la realización de determinados oficios, como la fiesta a Santa Cecilia quien es patrona de los músicos, la fiesta a la Santa Cruz patrona de los albañiles, a San José patrono de

¹⁴ Por ejemplo, la familia de “los Osorios”, “los Patricio”, “los Bautista”, “los Martínez”, etc.

¹⁵ De la familia de “los Márquez” o de la familia Velázquez, entre otras imágenes.

los carpinteros, a San Isidro Labrador patrón de los agricultores o la fiesta de Corpus propia de los sonajeros; hasta identidades devocionales y colectivas que involucran a grupos más grandes de participantes, danzas, familias y barrios, como la devoción a San Sebastián, la Virgen de la Candelaria, la Virgen de Talpa, Jesús de Nazaret y el Señor del Perdón, por mencionar algunos ejemplos.

No obstante esto no significa que estas identidades sean rígidas, absolutas o con fronteras infranqueables; sino que más bien se trata de “identidades en movimiento” (Nateras, 2014), superpuestas y en constante interacción, pues al respecto hay sujetos que abrevan de diferentes tradiciones e identidades; por ejemplo algunos individuos que sean parte de la tradición familiar de danzar para determinada cuadrilla, pero a la vez participen en otros escenarios festivos como la fiesta del barrio al que pertenecen, sean peregrinos asiduos de la Virgen de Talpa, y devotos del Señor del Perdón. En otras palabras, algunas identidades suelen intensificarse y ponerse en relieve unas sobre otras de acuerdo a los escenarios, los roles sociales y las circunstancias, mientras que el resto de las identidades tienden a desdibujarse en los tiempos no festivos. Como observa Díaz-Polanco (2005: 37), en las identidades múltiples suele operar un “principio de jerarquía”, donde una identidad adquiere mayor peso o relevancia, pero no significa que rechace las otras pertenencias.

El trabajo de campo en el contexto local permite destacar que, detrás de estas festividades del ciclo tuxpanense, las identidades se construyen a través de procesos subjetivos que implican la socialización y transmisión de creencias, saberes y conocimientos al interior de las familias, y es a través de estos procesos como los participantes interiorizan la cultura y marcan su sentido de pertenencia a

los diversos grupos sociales. Los datos etnográficos también demuestran que estas múltiples identidades se condensan en el escenario de la fiesta del Señor del Perdón y tienden a configurar una identidad tuxpanense que abreva de varias tradiciones y elementos étnicos. Algunos participantes activos dentro del ciclo festivo, como músicos y danzantes, señalaban: “los sonajeros participamos en la fiesta de San Sebastián y Corpus sobre todo.. pero como [el Señor del Perdón] es el patrón del pueblo, es que le danzamos en su procesión; porque nos invita el mayordomo...”.¹⁶ Otro mencionaba: “dentro de las peregrinaciones, creo que la más bonita es la de nosotros (risas) porque ahí vamos acompañando y tocando algunas piezas: El Himno al Señor del Perdón, la de Tuxpan, y otras. Ahí participamos todos los músicos sin importar la banda en que toquemos”.¹⁷

Dentro de la cultura popular tuxpanense, las fronteras entre las múltiples identidades devocionales y festivas no son precisas y exactas, por el contrario son bastante flexibles y móviles en función de los diversos escenarios en los que se mueven los tuxpanenses; como señalan Díaz-Polanco (2015: 37) y Blancarte (2010: 102) no se trata de sujetos con una identidad única o una adscripción específica, sino de individuos que buscan diversas formas de pertenencia grupal. El concepto de “trayectorias identitarias” empleado por Nateras (2014: 130) también ayuda a sostener esta idea de que las identidades son dinámicas.

La construcción de estas múltiples identidades devocionales y festivas también está mediada fundamentalmente por procesos históricos, es decir tradiciones de mediano o largo tiempo que abarcan a diferentes generaciones y

¹⁶ Entrevista con M.M (20/01/15) en Tuxpan.

¹⁷ Entrevista con H.A. (22/01/16) en Tuxpan.

grupos de participantes; estas construcciones identitarias además están condicionadas por los referentes culturales en común y por las diferentes formas de socialización al interior del grupo. Por ejemplo las expectativas que se comparten y depositan en alguna imagen religiosa, no olvidemos que algunas tienen la capacidad de atraer y aglutinar a grandes sectores de la población; por la experiencia de la socialización e interiorización (trasmisión-recepción) de alguna tradición, o bien por “los compadrazgos” y compromisos festivos que se establecen entre las familias a partir de las imágenes. Todos estos factores no sólo contribuyen a la socialización entre los participantes que abrevan de una misma tradición religiosa y festiva; sino también a la construcción de múltiples identidades, es decir individuos que comparten ideales, prácticas y expectativas.

Las fiestas religiosas y las tradiciones gozan de un carácter evidentemente colectivo puesto que a través de la participación de los diferentes grupos e institucionalización de algunos rituales (como la misa de función, el descenso y recorrido de la imagen por el pueblo y la elección del mayordomo) regidos por las autoridades eclesiásticas se ha generado una relativa cohesión entre la población católica. Además, las fiestas y las tradiciones funcionan como referentes culturales que les permiten a quienes abrevan de ellas identificarse con cierta práctica cultural e histórica y con el grupo social; pero además les brinda la posibilidad a los individuos de ser reconocidos por el resto de los participantes. Por ejemplo, para ser reconocido como danzante de cualquier cuadrilla –chayacates, sonajeros, paixtles o moros– no sólo se requiere de asistir a los ensayos durante los meses previos a determinada festividad para aprender o repasar el repertorio de pasos, (es decir, la adquisición del bagaje cultural) y de participación constante en los

tiempos festivos; sino también de involucramiento y socialización dentro del grupo, de manera que al paso de los años el individuo con base en su continuidad puede ir ascendiendo en el orden de la cuadrilla hasta llegar a ser “puntero” y adquirir un prestigio dentro del grupo por su tradición dancística; mientras que en otras ocasiones, el bagaje cultural, la tradición de danzar e identificación con alguna cuadrilla se adquiere desde el seno familiar puesto que hay varias familias que durante generaciones han sido depositarias de ciertas tradiciones y encargadas de cuadrillas, y por consecuencia se han ganado un reconocimiento e identificación por parte de la población y el resto de las cuadrillas de danzantes. No olvidemos que las identidades generan cohesión al interior de los grupos pero también rasgos de diferenciación respecto a otros (Garma, 1993).

Las múltiples identidades devocionales que subyacen al ciclo festivo tuxpanense no sólo se construyen por medio de la asistencia de los individuos a las fiestas; sino que la identidad, sobre todo, se interioriza y asume a través de la realización de prácticas que implican una socialización con el resto del grupo, pero también por los conocimientos, creencias, enseñanzas y valores que le fueron transmitidos al sujeto desde la infancia por sus padres y generaciones antepasadas; así por ejemplo se pueden identificar a varias familias tuxpanenses que durante generaciones han sido participantes continuos de la fiesta al Señor del Perdón, especialmente como donantes de algún evento del novenario (“albas”, “toques de doce”, “veladas”, etc.).

El proceso en el que el individuo construye su(s) identidad(es) y se adscribe como miembro de determinado(s) grupo(s) social(es) está condicionado por un componente subjetivo que involucra pensamientos, creencias, valores, gustos y

emociones, por ejemplo la voluntad de participar y adherirse a cierta tradición, el significado que le da a los referentes culturales (la familia, la danza, los santos, la fiesta, la tradición, etc.) heredados por sus antepasados, y la forma en que se autoreconoce y representa como parte del grupo; pero sobre todo está condicionado por un proceso de socialización familiar y colectiva en el que el individuo adquiere e interioriza la cultura y se desenvuelve como miembro activo de determinada tradición.

Cada una de las fiestas religiosas del calendario tuxpanense tiene sus propias formas de cohesión e identificación grupal que puede abarcar desde familias, cuadrillas de danzantes, barrios, capillas hasta gremios; sin embargo la fiesta patronal al Señor del Perdón es el escenario donde se hace más evidente la participación colectiva de los distintos grupos sociales –danzantes, músicos, agricultores, obreros, grupos de catequesis, autoridades tradicionales y grupos de migrantes, etc.– así como la construcción de una identidad católica y tuxpanense que es fomentada por las autoridades eclesiásticas y tradicionales a través de ciertos rituales;¹⁸ además de que esta fiesta en el contexto local y migratorio ha sido alimentada por los participantes mediante un proceso de selección de algunos elementos étnicos y otras tradiciones religiosas, festivas y dancísticas de la cultura tuxpanense que contribuyen a imprimirle un carácter identitario.

¹⁸ Pienso por ejemplo en el ritual del descenso y procesión del Señor del Perdón por el pueblo, que además de fomentar una devoción, genera una especie de orgullo tuxpanense puesto que ha sido su patrono y protector a lo largo de generaciones.

La fiesta patronal como modeladora de la identidad tuxpanense y el proceso de selección de la tradición

A continuación describo cómo la fiesta patronal al Señor del Perdón se ha convertido en un modelador de la identidad católica y tuxpanense a partir de un proceso de selección de tradiciones y elementos étnicos que han sido fomentadas (*trasmítio*) por las autoridades eclesiásticas y tradicionales, y asumidas (*receptio*) por los pobladores y los migrantes.

En el contexto local, la fiesta al Señor del Perdón es sustentada por diferentes grupos sociales que entran a escena y representan múltiples identidades, además la fiesta genera espacios y tiempos de participación diferenciados, incluso de competencia implícita entre los grupos, especialmente en cuanto a la forma de organización y desempeño dentro de la fiesta;¹⁹ sin embargo la etnografía demuestra que en ella también ocurre un proceso de jerarquización de la identidad (Díaz-Polanco, 2015: 37), es decir, donde los participantes y grupos tienden a dejar de lado sus diversas adscripciones identitarias y ponen en relieve su identidad religiosa y territorial, en particular, su identidad devocional al Señor del Perdón.

En otras palabras, la fiesta no sólo es el escenario para la interacción entre los diferentes grupos, en ella también se recrea la identidad católica y tuxpanense a través de ciertos rituales colectivos: las peregrinaciones, el descenso del Señor

¹⁹ El día de “los hijos ausentes”, cada peregrinación entra con sus propios elementos distintivos: el estandarte con el nombre de “la colonia” que representan, la banda de música local o mariachi que contratan, danza, y playeras que los identifican con la ciudad de procedencia, canastas de despensa, etc.

del Perdón y su recorrido por las calles.²⁰ En estos rituales las diferencias identitarias entre los grupos tienden a “desdibujarse temporalmente” y la fiesta adquiere un carácter colectivo.

Las autoridades eclesiásticas y tradicionales son las principales instituciones que han fomentado una identidad católica y tuxpanense a través de sus discursos verbales y las prácticas que establecen. Los sacerdotes no sólo buscan inculcar y propagar una fe católica y una devoción al Señor del Perdón a partir del discurso para que regresen “los hijos ausentes” y a través de la institucionalización de algunos rituales religiosos; también tratan de promover una especie de cohesión y orden moral en la población local a partir del uso que hacen de la imagen que representa a Jesucristo; mientras que a “los hijos ausentes” en Guadalajara, Tijuana y California los sacerdotes los exhortan a que no se generen divisiones entre ellos. Por otro lado, las mayordomías, como instituciones tradicionales, se han encargado de promover una identidad tuxpanense fundamentada en la devoción al Señor del Perdón y las tradiciones locales, especialmente cuando convocan a la cooperación para la realización de la fiesta y a usar la vestimenta que consideran representativa de Tuxpan. Mientras que la Comunidad Indígena de Tuxpan, en los últimos años, ha mostrado una participación activa entre los migrantes en California a través de sus discursos y el uso de algunos elementos étnicos para fomentar no sólo la devoción al Señor del Perdón, sino también la identidad por su lugar de origen.

²⁰ El hecho de acercar la imagen intencionalmente para los devotos y pobladores fomenta una serie de subjetividades –pensamientos, creencias y emociones– que incitan a la devoción y al sentido de pertenencia de que el Señor del Perdón es del pueblo y los representa.

Las múltiples identidades que subsisten al interior del ciclo festivo tuxpanense –familiares, por cuadrilla, barriales, gremiales, indígenas, devocionales y territorial– suelen construirse a partir de los referentes culturales que se comparten y se fomentan por las instituciones, la socialización entre los participantes que abrevan de una misma tradición, y a través de un proceso subjetivo donde el sujeto recibe un bagaje cultural y se autoreconoce como parte de un grupo; pero también por medio de la escenificación y realización de ciertos rituales que denotan un sentido de pertenencia grupal. Al respecto como señalan Johnson (2014) y Eshelman (2015), los rituales no sólo denotan una función estética, sino que también comunican posiciones identitarias por parte de los grupos sociales, en este caso a través de la selección e incorporación de ciertas tradiciones y elementos étnicos de tipo histórico, como las danzas, la música, la gastronomía y la indumentaria tradicional dentro del contexto de la fiesta patronal.²¹

Las diferentes danzas de la localidad que suelen ofrecer su participación o aquéllas que son invitadas por el mayordomo en turno a participar en las peregrinaciones y en la procesión del Señor del Perdón, incluso aquéllas que son contratadas por “los hijos ausentes”, no sólo expresan su devoción a la imagen a través del desempeño corporal: las pisadas y el cansancio,²² sino que por medio

²¹ No olvidemos que, como se dijo en el capítulo I, varias de estas prácticas se arraigaron, persistieron y se reprodujeron desde la Colonia hasta la actualidad; por tal razón argumento que la identidad tuxpanense es producto de un proceso histórico de largo aliento que se ha afincado en la selección de varios referentes culturales.

²² Cabe señalar que el Señor del Perdón no tiene una danza específica, como sí lo tienen otras imágenes del pueblo; sin embargo, la fiesta patronal se ha revitalizado con la participación de diferentes danzas: la danza azteca, los chayacates, sonajeros, paixtles o moros.

de esta práctica ritual también expresan su pertenencia a determinada familia, cuadrilla y barrio –la cuadrilla de sonajeros de “los B”, “los M”, “los M”, la cuadrilla de paixtles “arribeña” o la cuadrilla de chayacates de la colonia “Palmita”, por citar algunos ejemplos–, sin embargo estas múltiples identidades grupales tienden a desdibujarse y a condensarse en un sentido de “comunidad” (Moctezuma, 2009: 451) momentáneo, cuando las cuadrillas de danzantes acompañan al Señor del Perdón durante su procesión, y es entonces cuando la mayoría de ellas se adscriben a una devoción e identidad más amplia: como católicos y tuxpanenses.

Este sentido de “comunidad” momentáneo que se produce durante la procesión del Señor del Perdón está mediado por las creencias y expectativas que los danzantes y demás grupos de creyentes católicos heredan de sus familias, y depositan en la imagen; es decir se trata de un símbolo capaz de aglutinar al pueblo por los sentimientos y necesidades compartidas: salud, trabajo y economía. Por otro lado, como apuntaba Lameiras (1990), las danzas históricamente han constituido una forma común de interacción y socialización al interior de la sociedad tuxpanense y las familias, pero también un elemento identitario y distintivo de la cultura local.

Como parte del cambio en una dimensión histórica en el contexto local y en los escenarios migratorios, la fiesta al Señor del Perdón también ha abrevado de otras tradiciones locales como la gastronomía y la música; ambas son parte de la cultura material e inmaterial que han heredado, conservado y transmitido los tuxpanenses a lo largo de generaciones; pero también estas prácticas se han convertido en dos referentes identitarios de la cultura tuxpanense.

Las diferentes familias o “viejadas” que asumen algún compromiso festivo durante el calendario anual –como en la fiesta a San Sebastián, Corpus o al Niño Dios– suelen ofrecer algunos platillos de la gastronomía local a los danzantes; sin embargo esta tradición gastronómica también se ha extendido y adaptado en la fiesta del Señor del Perdón, sobre todo cuando los mayordomos y los diferentes “donantes” de un “alba”, “rosario de aurora” o “toque de doce”, ofrecen algún alimento a los acompañantes y asistentes como una forma de agradecimiento. Esta tradición gastronómica en torno a la fiesta también se ha adaptado, con sus respectivas variantes, entre los migrantes tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California.

Por otro lado, la música tradicional de “chirimía” y de “los piteros” que en un principio estaban asociadas únicamente a la fiesta de San Sebastián, Corpus y del Niño Dios, también se han incorporado de manera sistemática a la fiesta del Señor del Perdón, especialmente en momentos rituales y escenarios muy específicos, por ejemplo la participación de “la chirimía” cuando es la anunciación de la fiesta por medio del reparto de décimas, en “la misa de función”, en el descenso del Señor del Perdón, y en su procesión por las calles del pueblo. Como señalaba un “chirimitero”:²³ la música de chirimía es para acompañar a las imágenes religiosas, pero también para guardar un ambiente de respeto y devoción al santo patrón.

El hecho de “vestirse de indias(os)”, es decir el uso de sabanilla negra y blanco *xoloton* por las mujeres, y del calzón de manta y ceñidor por los varones, incluso mestizas(os), es también otro componente étnico e histórico que los tuxpanenses suelen utilizar en el contexto festivo del Señor del Perdón como un

²³ Entrevista con B.O. (25/05/15) en Tuxpan.

rasgo distintivo de la cultura local. Al respecto varios pobladores, la Comunidad Indígena y “la Guardia de honor” señalan que ésta es la vestimenta tradicional y representativa de Tuxpan, y el hecho de usarla en los tiempos festivos no sólo es para “conservar la tradición de cómo se vestían los antepasados”, sino sobre todo para mostrar su identidad como tuxpanenses.

En ese sentido, la pieza musical conocida como “El son de las indias” compuesta por el Mariachi Vargas de Tecalitlán forma parte de la narrativa popular que también contribuye a reproducir parte de la identidad tuxpanense, la nostalgia, el orgullo y la memoria histórica sobre Tuxpan como pueblo de origen indígena (Campos, 2014).²⁴ Así, las peregrinaciones de “los hijos ausentes” no sólo expresan un sentido devocional a la imagen, también son el escenario donde se recrea la identidad tuxpanense por medio de las narrativas, las prácticas y recursos simbólicos como la música tradicional y la apropiación de la indumentaria indígena.²⁵

Si bien la mayor parte de la población de origen indígena en Tuxpan y algunos de sus rastros culturales –como la lengua náhuatl y el uso cotidiano de “la vestimenta tradicional”– han ido desapareciendo paulatinamente a través de los siglos a causa de diferentes factores como el mestizaje y la irrupción de la modernidad (Lameiras, 1990), el uso de “la indumentaria indígena” en los tiempos

²⁴ Campos, José, “La tradición del mariachi. El son de las indias de Tuxpan. Un símbolo de la identidad tuxpanense más allá de las fronteras” en Luis Ku (Coord.) *El mariachi, aprendizajes y relaciones*. El Colegio de Jalisco y Secretaría de Cultura, 2014, pp. 111-126.

²⁵ En las peregrinaciones es común que los distintos grupos de migrantes contraten bandas locales o mariachi y les soliciten piezas musicales que remiten a las ciudades en que ellos se insertan laboralmente y a su lugar de origen: “Camino Real de Colima”, “Guadalajara”, “Caminos de Michoacán”, “La feria de San Marcos”, “El Ausente” y “El son de las indias de Tuxpan”. En el Anexo 9 se puede ver la letra de “El son de las indias”.

festivos y el imaginario que la población tiene sobre ésta han desempeñado un papel importante como referente y representación de la identidad tuxpanense. Algunos informantes de la tercera edad en Tuxpan recuerdan que entre principios y mediados del siglo XX el hecho de participar en alguna danza de sonajeros o usar la vestimenta indígena era interpretado por la sociedad como un marcador peyorativo y un hecho de inferioridad social, pues fue el momento coyuntural en que el gobierno federal y local comenzaron a prohibir esta vestimenta, como sustituir el calzón de manta en los varones por el pantalón de dril; sin embargo durante las últimas décadas he observado que el uso de “la vestimenta tradicional e indígena” y el significado de las danzas se han resemantizado y han adquirido una connotación de pertenencia y orgullo a quienes portan la vestimenta en el tiempo festivo o para quienes participan en alguna danza. En la fiesta, como he señalado, no sólo se expresa la devoción popular al Señor del Perdón; también identifiqué entre los participantes una constante revaloración por sus tradiciones y particularismos locales,²⁶ y lo cual es alentado por la enseñanza al interior de algunas familias tuxpanenses, y por los discursos de las instituciones tradicionales, y en ocasiones por las instancias de gobierno estatales y federales.

²⁶ Autores como Cano (1999) refieren que la danza de sonajeros ha tenido una presencia histórica en la región del sur de Jalisco, aunque con sus respectivas variantes en cuanto al repertorio musical, pasos y vestimenta; sin embargo (Cano, 1999: 7, 17) destaca que el origen de esta danza se puede identificar en Tuxpan. La danza de sonajeros también se ha convertido en otro referente étnico de la cultura tuxpanense, incluso en un motivo de competencia, orgullo y sentido pertenencia, pues algunos pobladores, encargados de cuadrilla y danzantes en Tuxpan señalan que aunque algunos municipios vecinos tengan sus danzas, ésta no es propia de ellos, sino una variante de los sonajeros de Tuxpan. Asimismo, esta danza ha sido apropiada y replicada por los migrantes tuxpanenses en el escenario nacional y transnacional como una forma de mantener sus tradiciones e identidad territorial.

Con base en la observación etnográfica planteo que, en términos de Rodríguez (1992: 24, 27), la fiesta patronal al Señor del Perdón se ha convertido en un escenario donde se plasma la “tradicción selectiva”, es decir en donde los participantes y varios sectores de la población apelan a la memoria histórica y seleccionan algunos elementos de las tradiciones en que fueron inculcados –como la indumentaria, la gastronomía, la música y la danza– para reedificar una identidad territorial, en este caso tuxpanense. De esta manera, la tradición al Señor del Perdón no sólo expresa continuidades y cambios a partir de los elementos que se retoman y adaptan de otras tradiciones festivas y dancísticas de Tuxpan; sino que también ha adquirido un matiz identitario para un amplio sector de la sociedad tuxpanense contemporánea. Como dice Hobsbawm (2002), no se trata de una simple “invención de la tradición”, sino de una identidad tuxpanense justificada en elementos étnicos y prácticas que se retoman del pasado.

La fiesta del Señor del Perdón históricamente ha sido utilizada por las autoridades eclesiásticas y tradicionales como un medio para fomentar una identidad católica y tuxpanense entre los diversos grupos de la localidad, incluso a través de ella se busca revivir y recrear una identidad indígena, particularmente nahua; pero también ha servido como un referente de identificación al interior y de diferenciación respecto a los pueblos vecinos de la región, como Zapotlán y Tamazula, que se han caracterizado por su población mestiza (Lameiras, 1990).

Como señala Rodríguez:

La festividad permite la reafirmación y cohesión cultural de los participantes. Es una práctica muy importante, si consideramos que modela identidades y establece diferenciaciones. Es la manera de proyectar una visión propia del mundo. (Rodríguez, 1992: 14).

Los tuxpanenses a lo largo de generaciones se han caracterizado por otorgarle un valor importante a sus tradiciones religiosas, festivas, y dancísticas, por expresar su deseo de conservarlas y transmitir las a las nuevas generaciones, pues consideran que es un legado de sus familias o antepasados que deben cuidar y mantener; sin embargo las tradiciones a las que históricamente los tuxpanenses le han agregado el calificativo de “tradiciones del pueblo” y que además los distinguen respecto a otros grupos –las danzas de sonajeros, la música tradicional de los piteros, la vestimenta tradicional y la gastronomía típica– también se han convertido en un motivo de orgullo local, y en una forma de representación de la identidad tuxpanense, sobre todo en escenarios festivos. Estos referentes identitarios, como se vio en el capítulo anterior, se han convertido en un equipaje cultural que ha sido apropiado y asumido por varios grupos de migrantes tuxpanenses para expresar posiciones identitarias.

De acuerdo a los datos etnográficos, este enorgullecimiento entre los pobladores por las tradiciones y la identidad tuxpanense también es utilizado por grupos muy específicos de la localidad para obtener ciertos beneficios. El discurso sobre “las tradiciones tuxpanenses” es empleado como un discurso retórico por las autoridades tradicionales –mayordomías y “Guardia de honor”– para dar continuidad a lo que dejaron los antepasados; sin embargo en las últimas décadas otras instituciones como la Comunidad Indígena de Tuxpan respaldada por la Comisión Estatal Indígena (CEI) han emergido dentro del escenario festivo y han fomentado un discurso sobre la preservación de la memoria, las tradiciones y la “identidad indígena”, y esto también se ha traducido en considerables apoyos económicos y programas sociales para quienes se presentan y son reconocidos

como miembros de la Comunidad Indígena, para quienes dan vida a ciertas tradiciones como los “músicos tradicionales” y sus cuadrillas de danzantes, o para los que se encuentran en situación de vulnerabilidad y marginación social, ya sea por falta de trabajo, alimento, atención a la salud, etc. En otras palabras, la identidad indígena ha sido utilizada y fomentada por algunos actores como una estrategia discursiva para tener acceso a los recursos, y consiguientemente con intereses políticos.

En ese sentido, la fiesta al Señor del Perdón no sólo refleja la continuidad del pasado en el presente motivada por las instituciones eclesiásticas y tradicionales; también es un escenario donde se reactualizan las creencias devocionales e intereses que van más allá de lo religioso, como la representación de una identidad católica, pero sobre todo una identidad tuxpanense que se arraiga en la selección de elementos étnicos y en una nostalgia sobre un pasado indígena que se fue socavando al paso del tiempo. Estas representaciones identitarias no sólo buscan establecer fronteras de diferenciación respecto de otros pueblos de la región por medio del santo patrono y las tradiciones que se asumen como referentes; algunas instituciones también han sabido sacar provecho de su autorepresentación como indígenas ante instancias gubernamentales.

Más allá de estos nuevos intereses que emergen en la fiesta y que dan cuenta del cambio, considero que Tuxpan es una población donde aún prevalece un fuerte sentido de la tradición que se activa en varios escenarios de la vida familiar y colectiva, esto se hace visible en: la organización de las fiestas tal como lo han hecho los antepasados, en la interacción de los creyentes con el Señor del Perdón, y las virtudes que les otorgan a las imágenes religiosas como resolutoras

en varios aspectos de la vida social; como señala Uzeta (2004: 31-32) se trata de acciones humanas fundamentadas y orientadas a partir de “un bagaje preexistente de símbolos y significados de fuerte arraigo –por ejemplo, la tierra, los antepasados, los santos–”.

A pesar de los cambios generados por la migración en la sociedad tuxpanense, los que se quedan en Tuxpan, y aún los que emigran, históricamente han privilegiado el sentido colectivo y comunitario en los diferentes escenarios festivos, como “los compadrazgos” que se establecen a partir de las imágenes, las visitas entre las familias y las relaciones de reciprocidad a través de “los cambios” de los santos a lo largo del ciclo anual, las redes de apoyo que se tejen por medio de las donaciones (comida, cena, bebida, flores, cera, cohetes, decoración de altar, “albas”, “toques de doce”, “carros alegóricos”, etc.) a quienes asumen algún cargo ritual, y las cooperaciones que debe recolectar el mayordomo para la realización de la fiesta patronal de acuerdo como lo marca el Juramento. El ejemplo más palpable es que la procesión del Señor del Perdón contribuye a reproducir el imaginario de “una comunidad” católica y tuxpanense con las mismas necesidades y expectativas depositadas en la imagen. Estas formas de socialización dentro de la tradición no sólo abonan a la construcción de un sentido de “comunidad” (Moctezuma, 2009) en los escenarios festivos, sino que también generan múltiples identidades –por familia, cuadrilla, barrio, gremio– hasta una identidad territorial tuxpanense que se fundamenta en un proceso de selección de ciertas tradiciones –las fiestas, los santos, la gastronomía, la vestimenta indígena, la música y las danzas– que se asumen como representativas al interior de la cultura tuxpanense y distintivas respecto a los demás grupos étnicos de la región.

La fiesta patronal como modeladora de la identidad tuxpanense y católica en contextos migratorios

Hasta aquí describí cómo la fiesta al Señor del Perdón se ha convertido en el contexto local en un modelador de la identidad tuxpanense a partir de la selección e incorporación de tradiciones y elementos étnicos; sin embargo como se mencionó en capítulos anteriores, las tradiciones, los fenómenos religiosos y las identidades no son procesos fijos o inmutables, sino que se caracterizan por el cambio constante y la movilidad más allá del espacio local. En ese sentido los migrantes tuxpanenses no sólo se han desplazado territorialmente hacia diferentes regiones del país y Estados Unidos, sino que la mayoría también ha llevado consigo parte de la cultura y tradiciones que aprendieron, socializaron e interiorizaron desde la infancia en su lugar de origen, es decir su “equipaje cultural” en forma de objetos, narrativas, memorias, creencias y sentimientos asociados a su terruño, y con ello parte de su identidad familiar, barrial, dancística, religiosa y territorial; aunque muchas de éstas se adaptan, reivindicán o se transforman en los procesos de asimilación a la sociedad receptora, como en los casos de conversión religiosa o adopción de una nueva nacionalidad.

En el contexto local así como en el panorama de la migración interna y transnacional, la realización de la fiesta al Señor del Perdón ha servido como un referente de la identidad tuxpanense para sus participantes;²⁷ sin embargo la principal diferencia es que los contextos migratorios presentan escenarios de

²⁷ Como señalé en el capítulo III, los migrantes tuxpanenses católicos en Guadalajara, Tijuana y California tienen otras devociones familiares asociadas al lugar de origen, como a la Virgen de Talpa, la Santa Cruz, Jesús de Nazaret y San Sebastián; sin embargo la fiesta al Señor del Perdón es la que, con base en los datos etnográficos, más se ha extendido y popularizado entre ellos.

mayor diversidad religiosa, y por tanto la fiesta ha sido utilizada por los migrantes católicos tuxpanenses como un mecanismo que les permite mantener y recrear su identidad católica respecto a posibles ofertas religiosas, especialmente en el caso de Tijuana y California, Estados Unidos.²⁸

Los migrantes tuxpanenses han reterritorializado varias tradiciones festivas y prácticas religiosas –como las danzas y la música– asociadas a su lugar de origen, y también han trasladado consigo buena parte de su “equipaje cultural” – como la vestimenta tradicional e imágenes religiosas²⁹– y con ello no sólo han replicado la fiesta al Señor del Perdón; también han logrado, de cierta forma, apropiarse de algunos espacios públicos y religiosos –como los parques y las Iglesias– en las sociedades receptoras y recrear un escenario festivo más o menos similar al del lugar de origen. Las iglesias de San Martín de Tours (Guadalajara), San Juan Evangelista (Tijuana) y St. John The Baptist (Napa, California) se han ido apropiando de esta devoción a partir de la labor de los sacerdotes; sin embargo los migrantes tuxpanenses en estas ciudades también han ido resignificando estos espacios con la adaptación de algunas tradiciones

²⁸ Estoy consciente que la devoción a la Virgen de Guadalupe constituye la principal manifestación del catolicismo entre los migrantes católicos mexicanos en Estados Unidos (Moctezuma, 2009), y lo cual ha sido propiciado en gran parte por el papel de las instituciones eclesiásticas y los medios masivos de comunicación; sin embargo, propongo que el fenómeno de la devoción al Señor del Perdón –aún cuando se trata de una tradición con escasa popularidad si se le compara con el fenómeno mediático guadalupano– ha generado una mayor identificación de los migrantes tuxpanenses no sólo con la religión católica, sino también con su lugar de origen. En ese sentido, adquieren importancia las innumerables imágenes patronales procedentes de las poblaciones rurales de México en contextos migratorios, en contraposición a los cultos propuestos de manera hegemónica por la Iglesia.

²⁹ Varios trabajos (Rivera, 2006; Hirai, 2008; Morán, 2009) han destacado la centralidad de las imágenes réplicas de santos o vírgenes que los migrantes suelen llevar consigo desde sus localidades hacia las sociedades en que se insertan, como un referente importante de su identidad religiosa y sobre todo territorial.

como “la misa de función” al Señor del Perdón, la música tradicional y las danzas de sonajeros. El salón adjunto a la Parroquia de San Martín de Tours, San Juan Evangelista y los parques en California han servido como espacios de socialización donde los tuxpanenses no sólo se congregan por la devoción al Señor del Perdón, sino también para hacer kermeses, obtener recursos para la fiesta y recrear una identidad tuxpanense.

Los tuxpanenses no sólo han viajado con su cultura material y tradiciones interiorizadas hacia otras sociedades, en muchas ocasiones también han establecido y recreado formas de organización –como las mayordomías, las “colonias de hijos ausentes”, clubes de migrantes y equipos de futbol– con referencia al lugar de origen. Como señala Rivera:

Así, los espacios físicos y lugares simbólicos en la experiencia de la migración son producto de las intersecciones de diferentes trayectorias migratorias, de imaginarios, experiencias y capitales diversos; es decir, espacios donde las remesas socioculturales transfiguran prácticas, al mismo tiempo que transforman lugares, luego generan procesos de identificación con referencia local, pero en una nueva configuración de escenarios y productos culturales. En este proceso pueden emerger diversas formas de organización social, desde asociaciones del pueblo, ligas de futbol, clubes sociales, cofradías, grupos de oración y devoción religiosas, o bien organizaciones de inmigrantes. (Rivera, 2008: 197-198).

Los migrantes católicos tuxpanenses que se han establecido en Guadalajara, Tijuana y California han replicado la fiesta al Señor del Perdón como una expresión de su devoción y las creencias religiosas que heredaron de sus familias y antepasados, pero también porque buscan dar continuidad a una tradición propia de su lugar de origen y consecuentemente representar su

identidad como tuxpanenses. Como sugieren Blancarte (2010) y Díaz-Polanco (2015), los individuos buscan constantemente adscribirse a grupos sociales.³⁰

Este proceso en el que los migrantes construyen su identidad tuxpanense no se logra sólo a través del autoreconocimiento como parte de un grupo social; sino a través de ciertos mecanismos de adscripción: la socialización, la interiorización de la cultura mediante la transmisión oral, la participación comunitaria y la construcción de redes sociales con base en el parentesco, el paisanaje y la realización de la fiesta del santo patrón. Estos factores y rasgos comunes de identificación han contribuido, primero, al establecimiento de formas de cohesión y organización entre los migrantes en la sociedad receptora y, segundo, a prolongar los vínculos culturales y económicos con respecto a su lugar de origen.

La fiesta al Señor del Perdón en Guadalajara, Tijuana y California, al igual que en Tuxpan, se ha conformado a partir de un proceso de “tradición selectiva” (Rodríguez, 1992), en el que los participantes han adaptado a la fiesta otras tradiciones del ciclo festivo tuxpanense, como la incorporación de la danza de sonajeros, la música de “los piteros” que acompaña a esta danza, la música de “chirimía” en momentos rituales muy específicos asociados al Señor del Perdón, la tradición gastronómica, el uso de la vestimenta que se asume como indígena, tradicional y representativa de los tuxpanenses, y otras dinámicas como la tradición de “los enrosos”, la decoración de los altares y “las visitas” del Señor del

³⁰ Como se dijo en el capítulo III, es significativo que a pesar de que varios migrantes tuxpanenses se han convertido a otras religiones no-católicas, algunos de ellos sigan participando en las prácticas asociadas al lugar de origen y conviviendo con sus paisanos, familias y amistades en el escenario de la fiesta. En ese contexto ha adquirido mayor relevancia la identidad territorial.

Perdón a los hogares. La fiesta al Señor del Perdón no sólo se ha transformado en varias dimensiones espaciales a través de la reterritorialización; también se ha revitalizado y ha adquirido mayor fuerza gracias a la incorporación de prácticas y tradiciones que anteriormente no estaban vinculadas al Señor del Perdón, pero sí propias de la cultura tuxpanense.

Además de los múltiples ejemplos de la reterritorialización de la fiesta, es significativo que los tuxpanenses señalan que a raíz de la migración, han revalorado las tradiciones de su lugar de origen, incluso valorándolas mucho más que cuando se encontraban en su terruño. Varios tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California, de acuerdo a sus testimonios, experimentaron algunos cambios en su forma de participación en la fiesta respecto a cómo se involucraban antes en su lugar de origen, por ejemplo varios se han sumado a danzar a “las cuadrillas” de sonajeros en estas ciudades, cosa que antes no lo hacían, y han retomado su devoción al Señor del Perdón, sobre todo por la nostalgia que representa estar en un espacio ajeno, alejado del terruño, la familia y las tradiciones. Por ello, el concepto de “trayectorias identitarias” (Nateras, 2014) ayuda a explicar que las identidades no sólo se desplazan, sino que también se refuerzan o retoman en contextos migratorios. Está claro que la migración ha generado desprendimientos físicos en los tuxpanenses respecto al lugar de origen; sin embargo los datos etnográficos en esta tesis demuestran que las tradiciones han permitido, en mayor o menor medida, enmendar estas rupturas y generar continuidades pese a la movilidad y la distancia geográfica. Al respecto Rivera señala:

Éste es uno de los efectos primarios de la desterritorialización que más claramente observamos en las prácticas de identificación en las experiencias de la migración contemporánea. Así, todo proceso de desterritorialización, como experiencia de desplazamiento, conlleva intentos de reterritorialización a través de la construcción de terrenos de pertenencia. (Rivera, 2008: 210).

Por estas circunstancias, argumento que la realización de la fiesta al Señor del Perdón en los escenarios de la migración interna y transnacional, es un referente que les permite a un amplio sector de migrantes reconocerse como católicos y particularmente como católicos tuxpanenses que comparten una misma devoción a una imagen del lugar de origen. Además la fiesta se ha convertido en un marcador de diferenciación respecto a otros grupos religiosos, étnicos y nacionales, sobre todo en el caso de Tijuana y en las diferentes colonias populares en las que se establecen, donde es común la presencia de diversos grupos evangélicos, pentecostales, protestantes y testigos de Jehová procedentes de diferentes estados del país; o en el caso de California que presenta un escenario adverso no sólo en términos culturales y lingüísticos para los recién llegados, sino también en términos del predominio de una religión protestante (Juárez, 2009: 146). Como señala Rivera:

La celebración de los santos patronos [...] constituye, indudablemente, uno de los momentos principales para la celebración de una pertenencia y la renovación de la membresía local. (Rivera, 2008: 222).

Con base en una etnografía multisituada pude constatar que la fiesta al Señor del Perdón en el contexto local, nacional y transnacional no sólo es una práctica cultural que implica continuidad entre el pasado y el presente de acuerdo a la definición que proporciona Shils (1981). Los habitantes de Tuxpan y los migrantes han transformado esta tradición incorporándole nuevas prácticas y

llevándola a nuevos espacios, pero también le han atribuido un nuevo significado como modelador de su identidad territorial. La réplica de la fiesta al Señor del Perdón tal como se hace en el lugar de origen indudablemente ya no tiene el mismo significado con el que surgió en 1806, está respondiendo a otras circunstancias y necesidades; sin embargo ha permitido la continuidad y revitalización de la tradición en contextos migratorios.

Los datos etnográficos muestran que en los escenarios actuales de intensa movilidad, las identidades colectivas ya no necesariamente se circunscriben a la ocupación física y permanente de los individuos en un territorio como se había concebido “tradicionalmente” en los estudios sobre comunidades indígenas/rurales; sino que las tradiciones están desempeñado un papel cada vez más importante en los procesos de adscripción, pertenencia e identificación territorial indistintamente de la distancia y ubicación geográfica. Las tradiciones lejos de ser una expresión caduca, inerte, inoperante o una carga para los migrantes tuxpanenses, son asumidas, retomadas y resignificadas por ellos como prácticas que les permiten vincularse a su lugar de origen y además ser utilizadas como escenario a través del cual representan su identidad tuxpanense.

Es importante reconocer que entre los migrantes tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California también encontré múltiples identidades y niveles de pertenencia (Díaz-Polanco, 2015: 37; Rivera, 2008: 224) condicionadas por los diferentes roles sociales y escenarios en que se mueven: identidades con base en el parentesco, el barrio del que proceden en el lugar de origen o los espacios de trabajo en la sociedad receptora; sin embargo en esta tesis sólo me enfoqué en la identidad religiosa y territorial que se ponen en relieve a partir de la fiesta.

El estado actual de la fiesta

La fiesta al Señor del Perdón ha experimentado varios cambios en una dimensión histórica pero también transformaciones en diferentes escalas –local, regional, nacional y transnacional– que nos indican el carácter dinámico de la tradición así como la relación del fenómeno religioso con la migración y la deslocalización de la cultura. Estos cambios los identifico en:

La suspensión de algunos rituales y en la incorporación de otros por parte de las autoridades eclesiásticas locales con el fin de delimitar “lo sagrado” de “lo profano”, y legitimar una identidad católica con base en un Juramento, en forma de “contrato”, donde se prometen guardar culto y devoción a la imagen a cambio de obtener protección y beneficios por parte de ella.

La modificación del tiempo festivo por disposición de la Iglesia local; pues han buscado que no se empalme con la Cuaresma por considerarse “tiempo de guardar”.

La resignificación del Señor del Perdón por los nuevos atributos que le asignan los tuxpanenses a través de la tradición oral, y condicionado por los diferentes espacios en los que se mueven.

La simultaneidad y revitalización del fenómeno debido al regreso de “los hijos ausentes”, las remesas que envían y se destinan para un uso social, y la reterritorialización de la fiesta hacia un escenario nacional y transnacional.

La construcción de la fiesta como un modelador de la identidad tuxpanense a partir de un proceso de selección e incorporación de algunas tradiciones y elementos étnicos.

La conformación de una población con prácticas y redes translocales y transnacionales que unen a los migrantes en mayor o menor medida con su lugar de origen.

La realización de la fiesta al Señor del Perdón en el contexto actual y migratorio ya no corresponde en estricto sentido a la misma realidad histórica en la cual surgió, aunque sí hay algunos rasgos que denotan la continuidad de esta tradición, como la permanencia del mito de “protector contra los temblores” y el ritual de exponer la imagen por las calles del pueblo.

La fiesta al Señor del Perdón lejos de extinguirse o fragmentarse a causa de la migración interna y transnacional, se ha reterritorializado y ramificado hacia otros lugares como Guadalajara, Tijuana y California. Esta fiesta ha adquirido mayor fuerza y revitalización a partir de un proceso de “tradición selectiva” (Rodríguez, 1992) donde opera la memoria histórica y la conciencia de los participantes por mantener la tradición e incorporar otras prácticas para darle continuidad.

La ramificación de la fiesta en sendos lugares es una muestra de la devoción popular en el sentido de que los tuxpanenses católicos expresan las creencias que les fueron inculcadas, solicitan nuevas peticiones y buscan encontrar respuestas en esta imagen ante las contradicciones sociales que les presenta la sociedad contemporánea (Nájera, 2003). Como parte del cambio, los participantes no sólo intentan prolongar la continuidad entre el pasado y el presente (Shils, 1981) mediante el traslado de sus “equipajes culturales” y la repetición de un patrón de acciones que se han transmitido a lo largo de

generaciones; los migrantes a través de esta tradición también buscan generar cohesión entre ellos y recrear el paisanaje ante escenarios de diversidad cultural y religiosa.

La adaptación de la fiesta por los migrantes tuxpanenses en las sociedades receptoras, como en el otrora lugar de origen, no sólo describe un fenómeno que se ha desenraizado del contexto local; sobre todo permite analizar el proceso de apropiación y asimilación de una tradición, y por medio de la cual los participantes buscan adscribirse y representar múltiples identidades.

Con base en el análisis de los datos etnográficos se puede destacar que en la fiesta al Señor del Perdón cuando menos se ponen de relieve tres tipos de identidades en función del contexto situacional:

Una identidad como pueblo de “origen indígena” fomentada por las autoridades tradicionales como en “la Guardia de honor”, la Comunidad Indígena de Tuxpan, y a través de los vínculos de esta última con otras instituciones como la Comisión Estatal Indígena (CEI).

Esta identidad es representada simbólicamente por estas autoridades, algunos habitantes de la localidad y migrantes –incluso mestizos– a través del uso de la indumentaria “tradicional” dentro de ciertos rituales; o bien es asumida por familias tradicionales en Tuxpan que durante generaciones han estado relacionadas con algunas danzas, particularmente con la de los sonajeros y que además se considera originaria de Tuxpan.³¹ Como señala Eshelman (2015: 26),

³¹ Algunos autores (Macías-Rodríguez, 1910; Lameiras, 1990; y Cano, 1999) han destacado la persistencia indígena en Tuxpan a lo largo de la historia y una serie de actividades culturales asociadas a este rostro indígena, como la agricultura y las danzas; a comparación de otras localidades de la región sur de Jalisco donde ha prevalecido una

las fiestas de origen nahua, también se convierten en un espacio de representación de la identidad indígena, y consecuentemente de diferenciación respecto de otros pueblos mestizos.

Una identidad tuxpanense fomentada por las familias en Tuxpan y los grupos migrantes; a veces también es promovida por organismos transnacionales como la Federación Jalisco Internacional (FEDJAL).

Esta identidad se construye cuando se inculca a las nuevas generaciones la participación en ciertas tradiciones –las danzas, la música, la devoción a los santos– mismas que, con la participación constante, generan una identificación con el pueblo.

En un contexto translocal y transnacional la identidad tuxpanense se construye por medio de redes de paisanaje entre los migrantes en las sociedades receptoras o por medio del establecimiento de redes socioculturales entre éstos con su lugar de origen. Esta identidad también se fomenta a través de ciertos mecanismos y prácticas que incitan al agrupamiento: “las colonias de hijos ausentes”, “los clubes de migrantes” y la danza de “sonajeros”. La FEDJAL también ha promovido vínculos entre los migrantes con su lugar de origen, aunque con intereses que van más allá de lo religioso, como el turismo y lo económico.

Otra forma de reproducción de la identidad territorial entre los migrantes, es por medio de “la nostalgia” que despierta el terruño; en este caso, la realización de la fiesta patronal funciona como modelador de una identidad tuxpanense.

población de mayoría mestiza y mulata, y actividades culturales asociadas como la ganadería en Zapotlán y la plantación de caña en Tamazula.

Una identidad religiosa fomentada por las instituciones eclesíásticas y tradicionales.

Los sacerdotes en Tuxpan promueven la devoción al Señor del Perdón a través de las celebraciones litúrgicas, la administración de algunos rituales como el descenso del Señor del Perdón, el regreso de “los hijos ausentes” y “la elección del mayordomo”. Por otro lado, los sacerdotes en las sociedades receptoras (en la Parroquia San Martín de Tours en Guadalajara, en la Parroquia San Juan Evangelista en Tijuana y en el templo St. John The Baptist en Napa, California) se han ido apropiando de esta devoción para asegurarse de más feligreses en sus respectivas iglesias.

“Las mayordomías” en Tuxpan promueven la identidad católica incitando a la participación de los creyentes en las prácticas devocionales (novenario) en torno al Señor del Perdón e invitando a “los hijos ausentes” a que regresen a su lugar de origen. Mientras que “las mayordomías” de “las colonias de ausentes” fomentan una identidad católica a través de algunas prácticas como replicar la fiesta en sus lugares de asentamiento, la realización de misas, el rezo del rosario o las peticiones verbales que hacen al Señor del Perdón.

Es decir, la identidad católica no sólo se construye desde el discurso “oficial” y eclesíástico, sino también a partir de una serie de prácticas devocionales asociadas al lugar de origen, mismas que se comparten y socializan en escenarios migratorios.

Éstas son las principales identidades que emergen en la fiesta del Señor del Perdón y que fue posible reconstruir a partir de la etnografía multisituada; sin embargo, destaco que no se trata de identidades aisladas unas de otras, sino en constante interacción, aunque a veces una sobresale por encima de las otras (Díaz-Polanco, 2015) en función de los escenarios, los tiempos y los roles que se asumen. Estas identidades (indígena, tuxpanense y católica) han derivado en la conformación de un catolicismo tuxpanense que incorpora elementos católicos pero también abreva de elementos tradicionales, étnicos y representativos de la cultura local, muchos de ellos de largo aliento; además este catolicismo tuxpanense es capaz de adaptarse a escenarios de movilidad. Como señala Pérez Ruiz (1992: 62, 65), los individuos son capaces de recrear y adaptar sus marcas de identificación a las condiciones sociales cambiantes. Para Nateras (2014) se trata de “trayectorias identitarias o en movimiento”. Este planteamiento me ayudó a pensar la identidad católica y tuxpanense como un equipaje cultural y una representación que se va adaptando en función de las necesidades y los escenarios en los que se insertan los individuos.

Conclusiones

En este último capítulo realicé una revisión de los cambios y continuidades de la fiesta al Señor del Perdón, para ello fue necesario adoptar una perspectiva teórica y una metodología interdisciplinar que, como se dijo en el marco teórico, contempla el estudio de la tradición desde una mirada histórica y transnacional.

La fiesta al Señor del Perdón es un fenómeno religioso, de la tradición y un caso concreto de la devoción popular que se ha venido transmitiendo de manera

reiterada como un patrón de acciones, y cuya principal característica es la continuidad y el cambio al paso del tiempo. Ésta se ha transmitido a través de diferentes medios expresivos como escritura, la oralidad y los rituales; y ha sido fomentada por las instituciones eclesiásticas y tradicionales con el fin de darle continuidad.

En un sentido histórico el Señor del Perdón fue propuesto como “protector de los temblores” y desplazó en popularidad al patrono original de Tuxpan –San Juan Bautista–, no obstante considero que la institucionalización de este culto dista bastante del sentido que ahora le dan los pobladores y los migrantes, pues en el año de 1806 no sólo sirvió como una expresión de la piedad popular, sino también para demarcar territorios y para diferenciarse culturalmente de los pueblos vecinos que ya tenían sus propias imágenes titulares, como el Señor San José en Zapotlán y la Virgen del Sagrario en Tamazula.

Dentro de una dimensión histórica podemos identificar varios cambios en esta tradición, como la transmisión de contenidos, la suspensión de prácticas, o la incorporación y selección de algunos elementos étnicos del ciclo festivo tuxpanense con la finalidad de los participantes de darle continuidad a ésta. Considero que el principal cambio de esta tradición ha sido propiciado por el fenómeno migratorio, y lo cual se refleja en los diferentes procesos de reterritorialización, en las nuevas de organización de la fiesta, y en la intensificación de las prácticas y redes translocales y transnacionales que unen a los migrantes con su población de origen. Por otro lado, es importante reconocer que la migración no constituye el único factor, pues las tecnologías de la información y los medios de comunicación también han generado cambios

significativos, como la interacción que se genera entre los migrantes respecto a su lugar de origen y la fiesta.

A lo largo de los cinco capítulos de esta tesis traté de analizar los cambios y continuidades de un fenómeno religioso y de una tradición; sin embargo a partir de este estudio de caso propongo la necesidad de elaborar nuevas perspectivas teóricas, analíticas y etnográficas que nos permitan explicar los fenómenos religiosos contemporáneos y las identidades en constante movimiento, y ya no desde las perspectivas “tradicionales” que solían concebir y plantear estos fenómenos como rígidos, estáticos y asociados a un territorio específico.

Limitaciones y aportes de la investigación

Limitaciones

Como toda investigación de ciencias sociales, esta tesis sólo analiza una parte de la realidad sociocultural. Las tradiciones religiosas y las fiestas patronales son fenómenos que llevan implícitos desde aspectos devocionales, musicales y dancísticos hasta factores migratorios, económicos y políticos. Debido a los objetivos que se trazaron y los tiempos que se plantean en el programa de doctorado, esta investigación se delimitó. En ella se expone una parte de la transformación de la fiesta patronal a partir de la migración, aunque se reconoce que puede haber otros factores del cambio.

Aportes

Esta tesis se inscribe en los estudios del fenómeno religioso en vinculación con la migración y las tradiciones festivas en México. El principal aporte es que contribuye a la generación del conocimiento sobre la transformación histórica y espacial de la tradición, en particular de una fiesta patronal.

En la mayoría de las investigaciones concernientes al estudio de la tradición, la dimensión espacial suele ser poco atendida, aunque el tiempo se considera como el elemento preponderante en el análisis. Esta tesis considera la importancia de la historia como fundamento de la tradición; plantea que la tradición trasciende lo histórico y que el espacio es también un campo observable donde se manifiesta el cambio de la misma.

Los aportes se resumen de la siguiente manera:

Se describe desde el establecimiento y fijación de una tradición religiosa a través de la escritura, así como los medios orales y rituales a través de los cuales se transmite.

En los anexos se presenta un *corpus* con los cánticos, oraciones y rogativas al Señor del Perdón.

Explica que la tradición y fenómeno religioso al Señor del Perdón lejos de perturbarse por la migración, se ha “reterritorializado” hacia escenarios nacionales y transnacionales.

Esta tradición se ha transformado: en primer lugar porque trasciende el sentido original –se le han conferido otros atributos al Señor del Perdón– y porque la fiesta patronal se ha convertido en un modelador de la identidad territorial tuxpanense a través de un proceso histórico de selección de tradiciones locales y elementos étnicos de largo aliento; y segundo, porque la “reterritorialización” de la fiesta ha derivado en la conformación de una población con prácticas y redes translocales y transnacionales.

Conclusiones generales

La tradición festiva-religiosa al Señor del Perdón es un producto histórico, social y cultural que se ha venido transmitiendo de manera reiterada y abriéndose paso en el tiempo de generación en generación a través de diferentes medios expresivos como la escritura, la oralidad y los rituales. Estas manifestaciones de la tradición no sólo contribuyen a su establecimiento, continuidad y transmisión, también en ellas se refleja parte del cambio, y acentúan el dinamismo de esta tradición en las coordenadas del tiempo y del espacio.

Para responder al objetivo y pregunta general planteados al inicio de la tesis –identificar y explicar los principales cambios de esta tradición– fue necesario construir el objeto de estudio como un fenómeno de larga duración y en constante movimiento que se encuentra en relación con otros procesos históricos y socioculturales que suceden al interior de la población y fuera de ella. Pienso que el hecho de analizar los cambios de la fiesta sólo desde la disciplina antropológica y focalizada en una dimensión sincrónica –por ejemplo dentro de las últimas dos décadas– daría como resultado una visión parcial y segmentada del fenómeno. De este modo, se incorporó la historia no sólo para brindar una contextualización acerca del objeto de estudio; también ayudó a explicar qué procesos históricos influyeron en su conformación, qué otras tradiciones de mayor longevidad del ciclo-festivo tuxpanense convergen en ella, cómo surgió la fiesta y qué tipo de prácticas se realizaban. Por otro lado, para explicar parte de los cambios en una dimensión contemporánea, fue necesario desarrollar una etnografía multisituada y analizar este fenómeno en relación con otros factores socioculturales, como la migración de los tuxpanenses.

La fiesta al Señor del Perdón surgió en 1806 con la invención de un prodigio que se estableció a través de un documento escrito, en el cual las autoridades civiles y eclesiásticas legitimaron esta tradición, juraron guardar devoción a esta imagen, y prometieron hacerla cumplir al paso de las generaciones venideras. Con este protocolo tan característico de las sociedades novohispanas y aún de principios del siglo XIX de imponer cultos y asignar imágenes a los pueblos, se le otorgó un carácter institucional y de obligatoriedad a esta tradición, misma que al correr de los años fue desplazando en popularidad a la fiesta del santo patrono-fundador San Juan Bautista; mientras que la del Señor del Perdón fue ganándose un lugar significativo dentro de la memoria colectiva de la sociedad tuxpanense debido a la protección de los temblores que se le atribuye. Como señala Hobsbawm (2002: 9-10), las tradiciones cumplen esencialmente un proceso de formalización y ritualización con referencia al pasado con el objetivo de enseñar la práctica a las nuevas generaciones; pero además generar tácitamente una especie de orden común, cohesión social e identidad colectiva (Herrejón, 1994), en este caso por medio de un culto religioso y las condiciones bajo las cuales éste se debería realizar. En otras palabras, la escritura fue el medio principal para el establecimiento de esta tradición festiva-religiosa en Tuxpan; sin embargo, la tradición oral y los rituales han contribuido a su cambio, revitalización y reterritorialización.

La tradición oral desempeña un papel significativo en la continuidad y el cambio, ya que desde que se estableció la fiesta fue el medio más común para difundir entre las familias tuxpanenses y transmitir de boca en boca y generación

tras generación un conjunto de relatos maravillosos asociados al Señor del Perdón; y porque al estar afincada la tradición oral en la memoria colectiva y selectiva de los grupos humanos (Vansina, 1969; Madrazo, 2005; Bonte-Izard, 2008) ha permitido que se conserven vigentes algunos acontecimientos significativos del pasado, pero además ha incorporado nuevos relatos y atributos del Señor del Perdón que contribuyen a revitalizar el significado original de la imagen y el sentido de la fiesta.

Los cambios que se reflejan en la tradición oral no sólo están condicionados por la memoria, los procesos de *transmitio-receptio*, y la capacidad de inventiva de los depositarios y transmisores de la tradición –esto nos daría una visión bastante esquemática acerca de la tradición (Shils, 1981; Herrejón, 1994; Hobsbawm, 2002)–; sino también por otro tipo de factores temporales y socioculturales “aparentemente” exógenos a la fiesta pero que inciden en ella, como el transcurrir del tiempo y la migración. Es decir, la fiesta al Señor del Perdón se trata de una tradición que ha sido moldeada y adecuada por varias generaciones de acuerdo a los diferentes momentos históricos y escenarios en los que se insertan sus participantes. La fiesta al Señor del Perdón está conformada por un conjunto de eslabones, sin embargo cada eslabón, cada participante que la sustenta, abrevia de ella y la reproduce la ha asimilado, revitalizado e interpretado en función de determinadas circunstancias históricas y escenarios socioculturales; como señalaba Herrejón (2009: 133), “el objeto de la historia no es el tiempo ni el espacio”, sino el hombre social en cuanto que se coloca y desplaza en ambas dimensiones.

Por otro lado, los rituales no sólo son expresiones de la cultura (Turner, 1988), a través del análisis (Taylor, 2011; Johnson, 2014; Eshelman, 2015; Cruz-Manjarrez, 2013) de éstos también fue posible identificar algunos aspectos del cambio de la tradición, por ejemplo las prácticas litúrgicas –rosario, sermón, “misa de función”– que se realizaban cuando surgió la fiesta, orientadas más hacia la administración de lo sagrado y la delimitación respecto de lo profano; pero también aquéllas que se han suspendido –la celebración de los huertos con la imagen del Señor del Perdón– y aquéllas que los católicos tuxpanenses han incorporado – “albas”, “toques de doce”, peregrinaciones– en el contexto local para demostrar su devoción; y aquéllas que se han reterritorializado –cambios y visitas de la imagen, misa de función, danzas de sonajeros– a partir de la movilidad de los migrantes para dar continuidad a su identidad religiosa, y sobre todo para representar su identidad territorial.

En otras palabras, la escritura, la tradición oral y particularmente los rituales no sólo son los mecanismos específicos para la transmisión-continuidad de esta tradición; sino que, como parte de un mundo en constante cambio, también son prácticas que reflejan el carácter dinámico y adaptable de la tradición, y cómo “lo local”, a través de sus actores y participantes, se reterritorializa y adquiere dimensiones translocales y hasta transnacionales; así como los nuevos significados que adquiere para los migrantes la religión y la tradición como modeladores de identidades religiosas y territoriales en contextos de migración y diversidad cultural-religiosa.

A partir de los datos etnográficos identifiqué que los principales cambios de la fiesta se concentran en la suspensión de algunas prácticas tradicionales, la incorporación de nuevos rituales de tipo eclesiástico y devocional, y la reterritorialización de la tradición; sin embargo propongo que la continuidad y el cambio de esta tradición festiva-religiosa obedece principalmente a dos factores: el dinamismo del tiempo y la migración de los participantes hacia diferentes escenarios.¹ Además, parte del cambio está derivando en algunos procesos identitarios. A continuación explico ambos factores.

El dinamismo del tiempo

Toda tradición se caracteriza por el cambio y por avanzar gradualmente en la línea del tiempo como una especie de *continuum*; sin embargo lo que condiciona en buena medida el cambio de la tradición, son las circunstancias históricas que la atraviesan y los procesos socioculturales creados por las mismas sociedades.

Si bien la fiesta al Señor del Perdón es un fenómeno de la tradición relativamente reciente ya que surgió en el año 1806, propongo que ésta es el escenario donde se reflejan otros procesos históricos de largo aliento –por ejemplo el origen prehispánico, la especialización del trabajo, y la mayor persistencia indígena en Tuxpan respecto a otros poblados durante el periodo colonial (Lameiras, 1990: 82, 86)– que han derivado en la conformación de ciertas tradiciones que los tuxpanenses a través de generaciones han asumido como

¹ Como se ha mencionado a lo largo de la tesis, reconozco que existen otros condicionantes del cambio no sólo en la fiesta, sino también en la sociedad tuxpanense, como la modernización y el uso de las tecnologías de la información; sin embargo aquí sólo privilegié y analicé la relación del fenómeno religioso y la tradición con la migración.

elementos étnicos para representar su identidad territorial en la fiesta. Estos procesos históricos también guardan relación con el ciclo-festivo tuxpanense, pues la fiesta del Señor del Perdón es el escenario donde convergen otras tradiciones, rituales y elementos étnicos de mayor longevidad que los tuxpanenses han seleccionado e incorporado a ésta para representar su identidad tuxpanense a través de la indumentaria, la gastronomía, la música y las danzas de sonajeros.

La fiesta del Señor del Perdón en el contexto local puede interpretarse como un proceso histórico de larga duración que, a lo largo de generaciones, ha abrevado de otras tradiciones locales; y como un escenario donde se superponen múltiples identidades: familiares, barriales, dancísticas, gremiales y devocionales. La fiesta al Señor del Perdón es uno de los principales escenarios donde se transmiten, aprenden, adquieren, socializan e interiorizan los rasgos particulares o elementos étnicos de la cultura local (Garma, 1993) y donde los participantes representan su identidad católica, rememoran su pasado indígena y ponen de relieve su identidad tuxpanense. Como parte del cambio social, esta fiesta ha trascendido de un sentido plenamente religioso a convertirse en modelador de identidades y diferenciaciones (Rodríguez, 1993); lo cual ha sido posible a través de las funciones que desempeñan las instituciones eclesiásticas y tradicionales, la memoria selectiva y la conciencia histórica de un sector de la sociedad tuxpanense sobre su pertenencia a un territorio, las prácticas que han heredado, que asumen como representativas y los identifican respecto a otros grupos sociales.

La etnografía permite destacar que las tradiciones –en este caso la fiesta del Señor del Perdón– no sólo conlleva pérdida de elementos, sino que la mayoría

de las veces parte del cambio se manifiesta a través de la selección de otros rituales, tradiciones y elementos étnicos que contribuyen a revitalizarla y al mismo tiempo a darle continuidad. La incorporación de nuevos rituales no sólo son por sí mismos aspectos del cambio, también reflejan los nuevos intereses y significados que adquiere la fiesta para los diferentes participantes: por un lado las autoridades eclesiásticas locales que aceptan las diferentes manifestaciones de la devoción popular y tratan de regularlas para asegurarse de más creyentes; por otro, los católicos que expresan su devoción y la tradición en que fueron inculcados; además las autoridades tradicionales que buscan dar continuidad a sus tradiciones “ancestrales” y representar su identidad indígena a través de algunos elementos étnicos que se retoman del pasado; y por último, los migrantes tuxpanenses que tratan de dar continuidad y recrear su identidad territorial por medio de las peregrinaciones de retorno, la reterritorialización de algunas prácticas y el traslado de sus equipajes culturales.

La coordenada del tiempo no sólo es una brecha donde se hacen visibles algunos aspectos de la continuidad y cambio a través de la transmisión, la pérdida, e incorporación de elementos culturales; sino que por sí mismo el tiempo y los momentos históricos –el pasado indígena y el temblor de 1806 por ejemplo– que experimentan las sociedades, son usados, apropiados y retomados por éstas para la invención, conformación, establecimiento y continuidad de ciertas tradiciones.

La movilidad de la tradición

En el contexto contemporáneo es indiscutible que la migración interna y transnacional ha desprendido territorialmente a los tuxpanenses respecto de su

lugar de origen y generado cambios importantes en cuanto al desarrollo de sus tradiciones y la forma en que éstas se organizan; sin embargo los datos demuestran que las raíces culturales de los migrantes católicos tuxpanenses no se fragmentan por completo tras la movilidad, pues el traslado de sus equipajes culturales, la cultura que adquirieron en el lugar de origen, y la realización de determinadas prácticas asociadas a éste en sus nuevos lugares de asentamiento les ha permitido enmendar estas rupturas geográficas.

Los datos etnográficos que obtuve entre los migrantes católicos tuxpanenses en Guadalajara, Tijuana y California permiten afirmar que una vez que llegan a los diversos puntos de destino no sólo se enfrentan periodos de ausencia temporal y lejanía geográfica que condicionan su nostalgia por el terruño; sino también a procesos de acomodación y asimilación cultural en las sociedades receptoras que en ocasiones los llevan a adquirir otros bagajes y a asumir otras identidades religiosas y nacionales; no obstante las raíces culturales que se manifiestan a través de la identificación con el lugar de origen y sus familias a partir de procesos previos de participación, interiorización de la cultura y socialización dentro de tradiciones religiosas y festivas los ha llevado a crear y a desarrollar redes translocales y transnacionales que les permiten agruparse entre sí en sus lugares de destino y vincularse con su lugar de origen. A través de estas redes no sólo circulan remesas económicas y flujos de información de un lugar a otro –de Tuxpan a Guadalajara, Tijuana, Estados Unidos y viceversa– sino también equipajes culturales (Boruchoff, 2009), y procesos de reterritorialización de prácticas religiosas tradicionales (Argyriadis y De la Torre, 2008) que permiten a los migrantes apropiarse de algunos espacios públicos e iglesias en las

sociedades receptoras y dotarlos de significado a través de algunos elementos étnicos; y sobre todo la reterritorialización de las tradiciones les permite recrear su identidad católica y/o tuxpanense más allá de las fronteras.

Los datos etnográficos permiten destacar que aún cuando la mayoría de los migrantes católicos tuxpanenses de primera y segunda generación se ha asimilado en algunos aspectos al estilo de vida en Guadalajara, Tijuana y California; en muchos de ellos prevalece la nostalgia por las tradiciones y por el resto de la familia que permanece en su lugar de origen, e incluso se piensa en el retorno al mismo en tiempos festivos. En estas circunstancias es donde las tradiciones asociadas al terruño, principalmente religiosas –como la fiesta al Señor del Perdón y la danza de sonajeros en Guadalajara, Tijuana y California– generan una suerte de anclaje de los migrantes a la sociedad receptora, y adquieren relevancia como prácticas que buscan prolongar un imaginario de “comunidad”, participación y socialización.

Con base en los datos sostengo que, como parte del cambio alentado por la migración, la fiesta al Señor del Perdón no sólo es una expresión devocional; sino que también se ha convertido para algunos grupos migrantes católicos tuxpanenses en un referente, o mejor aún en un recurso para recrear y dar continuidad a su identidad católica y/o tuxpanense a través de la nostalgia por el terruño –como los recuerdos asociados al Señor del Perdón, las amistades, la familia y el sentido de pertenencia a un agrupamiento– y la selección de algunos elementos étnicos. Por ello, identifico que la identidad religiosa y territorial son dos identidades que emergen en contextos de migración y diversidad; y además son susceptibles de ser transformadas en éstos.

Como se puede observar a partir de esta tesis, las coordenadas del tiempo y del espacio no son trayectorias independientes una de otra; sino que ambas se intersectan y en conjunto han generado algunos cambios en la tradición al Señor del Perdón y además han repercutido en procesos identitarios.

Para cerrar

Es evidente que, en las sociedades contemporáneas, las tradiciones y las prácticas religiosas están siendo desplazadas e influenciadas cada vez más por migración, aunque se reconoce que éste no es el único factor; y que estos fenómenos son capaces de desbordar las fronteras locales y nacionales; sin embargo el principal aporte de esta tesis es la necesidad de entender a Tuxpan y su sistema de tradiciones no como un territorio con fronteras físicas bien delimitadas; sino como una población extendida, multisituada, en constante movilidad, y a la vez capaz de organizarse en torno a ciertas tradiciones e interactuar entre sí en mayor o menor medida, indistintamente de la distancia geográfica, a través de diferentes medios tecnológicos y prácticas culturales.

Propongo que las tradiciones, los fenómenos religiosos, las identidades y la migración no pueden ser entendidos de manera aislada; sino como parte de una misma realidad emergente dentro de la cual se están generando cambios acelerados en la cultura. A partir de esta tesis, puedo abonar al argumento (Rivera, 2006; Odgers, 2008; Hirai, 2008; Argyriadis y De la Torre, 2008; Arias, 2001; Bobes, 2011) de que los santos y sus fiestas patronales que históricamente se habían realizado en un ambiente típicamente rural, indígena, campesino o ranchero están siendo replicadas y adaptadas por los migrantes en sociedades

urbanas con escenarios adversos en términos culturales, religiosos y lingüísticos, algo que resultaba inimaginable a principios del siglo XX; lo cual no sólo demuestra que la migración interna y transnacional está creciendo, sino que también las formas de organización de los migrantes en las sociedades receptoras han evolucionado y madurado de manera acelerada, generando redes y mecanismos de articulación entre ellos y respecto a su lugar de origen. En ese sentido, considero que la reterritorialización y desarrollo de las “tradiciones locales” en los contextos migratorios han servido a los tuxpanenses como un recurso a partir del cual definen y prolongan su identidad territorial.

Kemper (2011) y Castro (2005: 186) argumentan que ante el contexto contemporáneo de intensa movilidad, es necesario replantear las “definiciones tradicionales” en torno a la “identidad, territorio, localidad y comunidad”. A partir de los datos etnográficos en esta investigación se destaca que las poblaciones rurales así como sus tradiciones y los procesos identitarios no son fijas o estables; sino que se encuentran en constante cambio, reterritorialización y transformación.

Para Castro (2005: 183): “[...] en realidad no hay dos diferentes comunidades [en el caso de Tuxpan, aunque sí separadas geográficamente con Guadalajara, Tijuana y California]; sino más bien una comunidad constituida por la transnacionalización” mediante el establecimiento de redes económicas, tecnológicas, culturales, familiares y religiosas. Por tanto, “la comunidad transnacional” no sólo debe ser entendida como una entidad meramente “espacial y geográfica”, sino como “un espacio cultural” en el cual las identidades se construyen, negocian, cambian o redefinen (Castro, 2005: 186); y en la que también se construyen redes, relaciones y compromisos simultáneos.

Aún cuando no es el objetivo principal, es importante matizar que el concepto de “comunidad” en torno a las tradiciones no se puede sostener al menos en esta investigación, pues la organización y los vínculos que se establecen entre los diferentes grupos de migrantes católicos tuxpanenses en México y Estados Unidos, incluso al interior de los mismos grupos, está atravesada por algunos factores como el aspecto laboral, la generación, el género, el nivel de escolaridad y la clase social que condicionan la forma de participación e involucramiento dentro de la fiesta, y por consecuencia ponen en entredicho el concepto de “comunidad” en estricto sentido. Las futuras investigaciones tendrán el reto de analizar la fiesta en relación con estos factores socioculturales.

La fiesta al Señor del Perdón, como proceso histórico de larga duración y en constante movimiento, es un ejemplo visible de los efectos del tiempo y la migración; asimismo se trata de un fenómeno multilocalizado que, como parte del cambio, ha sido llevado a diferentes escenarios nacionales y transnacionales a partir de la participación e involucramiento los migrantes, aunque con diferentes circunstancias y procesos de asimilación de esta tradición en cada lugar. Además, esta fiesta se ha convertido al paso del tiempo en un modelador de la identidad territorial, y por consecuencia ha desempeñado un papel significativo en dos dimensiones: en la organización de un amplio sector la sociedad tuxpanense en el contexto local, y en el proceso de integración de los migrantes a las sociedades receptoras cuando conviven con el resto de paisanos que comparten los mismos referentes culturales: tradición, religión y devoción.

Éstas son algunas de las conclusiones y aportes que se alcanzaron a partir de la tesis; sin embargo gracias a ella se divisan varios ejes temáticos que podrán

ser desarrollados por las futuras investigaciones para obtener nuevos aportes, algunos de ellos son: la reivindicación de la identidad indígena en Tuxpan y su relación con el Estado y las políticas actuales; los procesos de reconocimiento de aquellos elementos étnicos que se asumen como representativos al interior de la cultura tuxpanense; la migración de tuxpanenses hacia otros estados del vecino país del norte, además de California; la organización sociopolítica de los clubes de migrantes tuxpanenses en Estados Unidos; y los procesos de conversión religiosa en las sociedades receptoras.

Finalmente quiero destacar que los estudios que se han desarrollado y emprenderán en un futuro desde las ciencias sociales acerca de las diversas tradiciones –como en este caso un tema religioso– no sólo deben contribuir a la generación y divulgación del conocimiento científico; sino además, en la medida de lo posible, a entablar un dialogo más humano y generar puentes de conversación permanentes entre los diversos grupos étnicos, culturales, lingüísticos y religiosos, de manera que las humanidades también ayuden a comprender la diversidad cultural que descansa en las diferentes tradiciones e identidades, y a respetar las formas de ser y estar en el mundo.

Bibliografía

ALARCÓN, Rafael y Rick Mines.

“El retorno de los “solos”. Migrantes mexicanos en la agricultura de Estados Unidos” en María Eugenia Anguiano Tellez y Miguel J. Hernández Madrid (Eds.), *Migración internacional e identidades cambiantes*, El Colegio de Michoacán/El Colegio de la Frontera Norte, 2002, pp. 43-69.

ÁLVAREZ Gayou, Juan Luis.

2003 *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y metodología*. Ecuador: Paidós.

ANAYA, Ramírez Ma. Guadalupe.

“Cristo” en Nelly Sigaut (Ed.). *Pintura virreinal en Michoacán*. Vol. 1. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C. / Secretaría de Cultura del estado de Michoacán, 2011, pp. 114-147.

ANDRADE, Antonio y Equipo de Pastoral.

1981 *Tuxpan y su religiosidad. Ayer, hoy y mañana. Monografía*. Tuxpan.

ARELLANO, Araceli.

2003 *Reseña histórica de la colonia Tuxpanense en Guadalajara, A.C.* México: Universidad de Guadalajara.

ARGYRIADIS, Kali *et al.*

2008 *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.

ARGUETA, Yolanda y Eleuterio Salazar (Coords.).

1994 *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitajuan: Les oíamos contar a nuestros abuelos: ethnohistoria de San Miguel Tzinacapan*. México: INAH / Taller de Tradición oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC.

ARIAS, Patricia.

“La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias” en *Revista Migración y Desarrollo*, Vol. 9, 2011, Núm. 16, pp. 147-180.

“Pueblo en vilo. La fuerza de la diversidad”, en Ochoa, Álvaro (Ed.), *Pueblo en Vilo, la fuerza de la costumbre: homenaje a Luis González y González*, El Colegio de Michoacán, A.C., Zamora, 1994, pp. 173-183.

BARRAGÁN, Esteban.

“El rostro insólito del sur de Jalisco” en *Revista de Estudios Jaliscienses*. El Colegio de Jalisco, A.C. No. 5, 1991, Agosto, pp. 55-60.

BAUTISTA, Angelina
2015 *Tuxpan. Testimonio de un legado cultural*. Secretaría de cultura del estado de Jalisco/Culturas Populares/PACMyC.

BERGER, Peter.
1981 *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, España: Kairós.

BERGER, Peter y Thomas Luckmann.
1968 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

BLANCARTE, Roberto
“Identidades religiosas de los mexicanos” en Roberto Blancarte (coord.). *Los grandes problemas de México*. 2010, *Culturas e identidades*.

BOBES, Velia (2011) *Los tecuanes danzan en la nieve. Contactos transnacionales entre Axochiapan y Minnesota*. FLACSO México.

BONAVIT, Julián.
1944 *Esculturas de Caña de Maíz y Orquídeas fabricadas bajo la dirección del Ilmo. Señor Vasco de Quiroga* en *Anales del Museo Michoacano* No. 3. Segunda Época. México: INAH.

BONTE, Pierre y Michel Izard.
2008 *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid, España: Ediciones Akal.

BORUCHOFF, Judith.
“Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago”, en Gail Mummert (edit.). *Fronteras fragmentadas*, El Colegio de Michoacán, A.C., Zamora, 2009, pp. 355-367.

BOURDIEU, Pierre.
1988 *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa.

BRAND, Donald.
1960. *Coalcoman and Motines del oro*. The University of Texas, Austin.

BURKE, Peter.
2001 *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

CAMPOS, José Isabel.
“La tradición del mariachi. El son de las indias de Tuxpan. Un símbolo de la identidad tuxpanense más allá de las fronteras” en Luis Ku (Coord.) *El mariachi, aprendizajes y relaciones*. El Colegio de Jalisco y Secretaría de Cultura, 2014, pp. 111-126.

CANO, Ernesto.

"De la música de los sonajeros de Tuxpan, Jalisco" en *Revista de Estudios Jaliscienses*. El Colegio de Jalisco. No. 36, 1999, Mayo, pp. 6-22.

CARMONA, Alicia.

2008 "Bailar con fe: Folcloric Devotional Practice in a Bolivian Immigrant Community" en *E-misférica. Traveling Virgns, 5.1. Hemispheric Institute of Performance and Politics*. En línea: http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51_pg_carmona.html el 24 de junio de 2014.

CARRASCO, Pedro.

1976 *El catolicismo popular de los tarascos*. México: SEP Setentas.

CARRILLO, Alberto.

2010 *La primera historia de la Piedad: "El Fénix del amor"*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C. / Foro Cultural Piedadense.

2011 *Michoacán en el otoño del siglo XVII*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C. / Foro Cultural Piedadense / Morevallado editores.

CASTRO, Yerko.

"Teoría transnacional: revisando la comunidad de los antropólogos", en *Política y Cultura*, Primavera 2005, núm. 23, , pp. 181-194.

COROMINAS, Juan.

1954 *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid, España: Gredos. 4 vols., vol. II.

CRUZ-MANJARREZ, Adriana.

2013 *Zapotecs on the move. Cultural, Social and Political Processes in Transnational Perspective*. Rutgers University Press.

DE LA CERDA Silva, Roberto.

1956 *Los indígenas mexicanos de Tuxpan, Jalisco. Monografía histórica, económica y etnográfica*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.

DE LA MOTA Padilla, Matías.

1920 *Historia de la Conquista de la Nueva Galicia*. Vol. III. Guadalajara. Talleres Gráficos de Gallardo y Álvarez del Castillo.

DE LA PEÑA, Guillermo.

“Rituales étnicos y metáforas de clase: la fiesta de San José en Zapotlán el Grande” en *Revista de Estudios Jaliscienses*. El Colegio de Jalisco, A.C. No. 5, 1991, Agosto, pp. 11-27.

DÍAZ Cruz, Rodrigo.

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. México: Anthropos Editorial / UAM-Iztapalapa.

DÍAZ-POLANCO, Héctor.

2015 *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*. México: Orfila.

DURKHEIM, Émile.

2000 *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.

ELIADE, Mircea.

1998 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, España: Paidós.

2009 *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era.

ESTRADA Jasso, Andrés.

1975 *Imaginería en Caña*. México: Ediciones “Al Voleo”.

1996 *Imágenes en caña de maíz. Estudio, catálogo y bibliografía*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

FABIÁN, Ricardo.

2003 *Fiestas y costumbres de Tuxpan, Jalisco*. Guadalajara, Jalisco: El autor.

FIGUEROA, Jesús.

1973 *Fray Juan de Padilla. Fundador de Zapotlán y evangelizador de Colima*. El autor.

FOSTER, George.

1972 *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*. México: FCE.

GALINIER, Jacques.

1990 *La mitad del cuerpo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / INI.

GÁMEZ, Moisés y Oresta López.

2002 *Tesoros populares de la devoción. Los exvotos pintados en San Luis Potosí*. Fondo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto de Cultura de San Luis Potosí / El Colegio de San Luis, A.C.

GARMA, Carlos.

“La identidad social en las minorías religiosas”, en Rodolfo Casillas (Comp.), *Problemas socioreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*. México, FLACSO, 1993, pp. 91-106.

GASPAR, María Esther y Jorge Amós Martínez Ayala.

“Por el camino real de Colima” en Álvaro Ochoa Serrano (Ed.). *De Occidente es el mariache y de México...* Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C. / Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco. 2001, pp. 73-93.

GASPAR, María Esther y Luis Gabriel Hernández (Comps.).

2004 *Identidades en fiesta. La fiesta en Tuxpan, Jalisco*. México: PACMyC/Tochtli Promoción Cultural Tuxpan A.C.

GEERTZ, Clifford.

2006 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

GILBERTI Maturino, Fray.

1997 *Vocabulario en lengua de Mechuacán*, transcripción paleográfica de Agustín Jacinto Zavala, revisión de Benedict Warren y Clotilde Martínez. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C. / Fideicomiso Teixidor.

GIMÉNEZ, Gilberto.

1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.

GLEDHILL, John.

2004 *Cultura y desafío en Ostula*. El Colegio de Michoacán.

“El reto de la globalización: reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales”, en Gail Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas*. El Colegio de Michoacán, 2009, pp. 23-44.

GOLDSTEIN, Daniel.

2004 *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*. Durham and London: Duke University Press.

GÓMEZ García, Pedro.

1991 *Religión popular y mesianismo. Análisis de la cultura andaluza*. España: Universidad de Granada.

GOOD ESHELMAN, Catharine.

“Introducción al volumen y a los estudios etnográficos” en Catherine Good Eshelman y Dominique Raby (2015) *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, El Colegio de Michoacán, A.C. 2015, pp. 11-34.

HAMMERSLEY, Martin y Paul Atkinson.

1994 *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, España: Paidós.

HEIDEGGER, Martin.

2006 *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ediciones Siruela / FCE.

HERNÁNDEZ, Alberto.

2013 *Frontera Norte de México. Escenarios de la diversidad religiosa*. El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán.

HERREJÓN, Carlos.

“Tradición y costumbre: puntos y comas” en Pérez (Ed.). *Lenguaje y tradición en México*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C. 1989, pp. 121-124.

“Tradición. Esbozo de algunos conceptos” en *Revista Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Núm. 59. Verano, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C. 1994, pp. 135-149.

“El espacio y otros actores de la historia en Martha, Chávez, Octavio González y María del Carmen Ventura (Eds.). *Geografía humana y ciencias sociales. Una relación reexaminada*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C. 2009, pp. 133-147.

HINOJOSA, Celia.

2006 *Fe y las tradiciones. Tuxpan, Jalisco*. Tuxpan, Jalisco: El autor.

HIRAI, Shinji.

2008 “La virgen de la Asunción viaja a California: migrantes mexicanos y construcción de circuitos simbólicos y emocionales transnacionales” en *E-misférica*. Traveling Virgns, 5.1, Hemispheric Institute of Performance and Politics En línea: http://hemi.nyu.edu/journal/5.1/esp/es51_pg_hirai.html el 17 de marzo de 2014.

HIRAI, Shinji.

2009 *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México: Juan Pablos Editor / Universidad Autónoma Metropolitana.

HOBBSAWM, Eric y Ranger Terence.

2002 *La invención de la tradición*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

JACINTO, Agustín.

1994 *La filosofía social de Nishida Kitarō*. El Colegio de Michoacán

JAIMES, Ramiro.

“La migración como factor de cambio religioso en Tijuana” en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (Coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, 2009, pp. 333-360.

JOHNSON, Anne.

“¿Qué hay en un nombre?: Una apología del performance” en *Alteridades*, núm. 48, Julio-diciembre, 2014, UAM, Iztapalapa., pp. 9-21.

JUÁREZ, Elizabeth.

“Ser migrante temporal, mexicano católico en Estados Unidos y Canadá” en *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*. Vol. VI / N° 2 / julio – diciembre, 2012, pp.4-21.

KEMPER, Robert.

2010 *Tzintzutzan, Michoacán. Cuarenta años de investigaciones antropológicas*. El Colegio de Michoacán, A.C.

LAMEIRAS, José.

“Tuxpan y su vecindad en los primeros tiempos coloniales” en *Relaciones*, vol. III, núm., 12. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, A.C., 1982, pp. 5-43.

“El proceso secular de una etnia. El caso de Tuxpan, Jalisco” en *Relaciones*, vol. IV, núm., 15. Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, A.C., 1983, pp. 5-28.

1990 *El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C.

“*El Sur de Jalisco: asomos a una identidad*” en *Revista de Estudios Jaliscienses*. El Colegio de Jalisco, A.C No. 5, Agosto, 1991, pp. 61-71.

LANGLOIS, S.

2001 “Tradiciones sociales” en Neil Smelser y Paul B. Baltes (eds.). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Elsevier Science Ltd., Oxford y Nueva York, 2001, vol. 23.

LEANDER, Birgitta.

1972 *Herencia cultural del mundo náhuatl a través de la lengua*. México: SEP Setentas.

LENCLEUD, Gérard.

1991 “Trasmisión” en Pierre Bonte et Michel Izard. *Diccionario de Etnología y Antropología*. París: Presses: Universitaires de France.

LEVITT, Peggy.

“Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso” en *Migración y desarrollo*, Primer semestre 2007, pp. 66-88.

“A Transnational Gaze” en *Migraciones Internacionales*, Vol. 6, núm. 1, enero-junio, 2011.

LIZÁRRAGA, Omar.

“Transmigración placentera: cambio demográfico y nueva movilidad global” en *Migraciones Internacionales*, Vol. 7, número especial 1, 2013, pp. 131-160.

LOCKHART, James.

1999 *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: FCE.

MACÍAS, Carlos y Antonio Rodríguez.

“Estudio etnográfico de los actuales indios tuxpaneca del estado de Jalisco” en *Anales del Museo de Arqueología, Historia y Etnografía*. Tomo II, Núm. 1, 1910, pp. 195-210. México.

MADRAZO, María.

“Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición” en *Contribuciones desde Coatepec*, julio-diciembre, año/vol. V, Núm. 009. Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, pp. 115-132.

MALDONADO, Luis.

1990 *Para comprender el catolicismo popular*. España: Editorial verbo divino.

MARTÍNEZ, Leticia.

2011 *La tradición oral y el cuento popular en el folclore p'hurépecha*. México: Secretaria de Cultura de Michoacán.

MASSEY, Douglas *et al.*

1991 *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. CONACULTA / Alianza Editorial.

MEDINA, Andrés.

“La identidad étnica: turbulencias de una definición”, en Leticia Irene Méndez Mercado (Comp.), *I Seminario sobre identidad*, UNAM / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992, pp. 13-27.

MÉNDEZ, Leticia.

“Consideraciones en torno a la identidad. La escuela: concreción del conflicto de identidad en los migrantes”, en Leticia Irene Méndez y Mercado (compiladora). *I*

Seminario sobre identidad. UNAM / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992, pp. 115-130.

MIRANDA, Francisco.

2001 *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C.

“Reflexiones para la Nueva España y su madurez en la Independencia” en Departamento de estudios históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara. *Iglesia y Guerra de Independencia*. México: Secretaría de Cultura y Gobierno de Jalisco, 2010, pp. 9-38.

MOCTEZUMA, Patricia.

“La religión en el proceso de socialización de los migrantes mexicanos: la reconstrucción de las creencias y la religiosidad popular transfronteriza” en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (Coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, 2009, pp. 447-467.

MORÁN Quiroz, Luis Rodolfo.

“Cosmopolitismo, migración y comunidades transterritoriales: cultura global y culturas locales” en *Espiral*, vol. VII, núm. 9, mayo-agosto, 1997, pp. 21-46.

“Devociones populares y comunidades transnacionales”, en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (Coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, 2009, pp. 75-97.

NÁJERA, Mario Alberto.

2003 *La virgen de Talpa. Religiosidad local, identidad y símbolo*. El Colegio de Michoacán, A.C. / Universidad de Guadalajara.

2006 *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco*. Secretaría de Cultura del estado de Jalisco / Dirección de Culturas Populares.

2014 *María en el imaginario religioso del oeste mexicano. La virgen: tradición y oralidad*. CUCSH y Universidad Estatal de California.

NATERAS Domínguez, Alfredo.

“Identidades transnacionales. Cholos, maras, Barrio 18 y estéticas corporales en resistencia: tatuajes”, en José Manuel Valenzuela Arce, (Coord.), *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales*. El Colegio de la Frontera Norte, 2014, pp. 129-152.

ODGERS, Olga.

La práctica religiosa entre los mexicanos residentes en el Condado de San Diego en María Eugenia Anguiano Tellez y Miguel J. Hernández Madrid (Eds.), *Migración*

internacional e identidades cambiantes, El Colegio de Michoacán/El Colegio de la Frontera Norte, 2002, pp. 205-228.

“Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos” en *Migraciones Internacionales*, Vol. 4, número 3, enero – junio, 2008, pp. 5-26.

“Religión y migración México-Estados Unidos: Un campo de estudios en expansión” en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (Coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, 2009, pp. 13-29.

OROZCO, Luis Enrique.

1965 *El Santo Cristo del Perdón de Tuxpan, Jalisco*. Iglesia Parroquial de Guadalajara.

1970 *Los cristos de caña de maíz y otras venerables imágenes de Nuestro Señor Jesucristo*. vol. I. Guadalajara, Jalisco.

1974 *Los cristos de caña de maíz y otras venerables imágenes de Nuestro Señor Jesucristo*. vol. II. Guadalajara, Jalisco.

1977 *Iconografía Mariana de la Arquidiócesis de Guadalajara*. Guadalajara, Jalisco.

ORTIZ Vázquez, Miguel.

2009 *Tuxpan. Su historia*. H. Ayuntamiento Constitucional de Tuxpan, Jalisco, Administración 2007-2009.

2013 *Lo que Tuxpan ha perdido*. Gobierno Municipal de Tuxpan, Jalisco.

PADILLA, Mario.

2000 *Ciclo festivo y orden ceremonial*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C.

PEÑALOSA, Joaquín.

1969 *La práctica religiosa en México. Siglo XVI*. México: Editoriales JUS, S.A.

PÉREZ Martínez, Herón.

1989 *Lenguaje y tradición en México*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C.

1998 *México en Fiesta*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C.

PÉREZ Morera, Jesús.

1998 *Un Cristo de caña de maíz y otras obras americanas y flamencas*. España: Estudios Canarios. Anuario del Instituto de Estudios Canarios / Universidad de la Laguna.

PÉREZ Ruiz, Maya Lorena.

“La identidad como objeto de estudio” en Leticia Irene Méndez y Mercado (compiladora). *I Seminario sobre identidad*. UNAM / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992, pp. 61-69.

PIASERE, Leonardo.

2010 *L'ethnographe imparfait. Expérience et cognition en anthropologie*. Paris, Francia: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

PORTELLI, Alessandro.

1993 “El tiempo de mi vida: las funciones del tiempo en la historia oral” en Jorge Aceves Lozano. *Historia oral*, México, UAM.

QUIROZ, Haydée.

2012 *Fiestas, peregrinaciones y santuarios de México*. México: CONACULTA.

RAMÍREZ Hernández, Xóchitl y Efraín Amador Sánchez.

2004 *La vida es platicar: conversaciones con los indígenas Nahuas de Tuxpan*. México: Fondo para la Cultura y las Artes de Jalisco.

RAMÍREZ Torres, Juan Luis.

“Identidades desde las culturas populares en el estado de México” en Leticia Irene Méndez y Mercado (compiladora). *I Seminario sobre identidad*. UNAM / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992, pp. 154-163.

RANGEL Guzmán, Efraín.

2012 *Imágenes e imaginarios. Construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicori*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C. / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

RENDÓN Monzón, Juan José.

“Notas sobre identidad, lengua y cultura” en Leticia Irene Méndez y Mercado (compiladora). *I Seminario sobre identidad*. UNAM / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992, pp. 28-49.

RIAÑO, Pilar.

2004 “Encuentros artísticos con el dolor, las memorias y las violencias” en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 21. FLACSO. pp. 91-104.

RICOEUR, Paul.

1969 *Finitud y culpabilidad*. España: Taurus Ediciones, S.A.

RIVERA, Liliana.

“Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la frontera” en *Migraciones internacionales*, Vol. 3, Núm., 4 julio-diciembre, 2006, pp. 35-59.

“Translocalidad y establecimiento: lugares y espacios en la vida migrante” en Daniel Hiernaux y Margarita Zárate (Eds.). *Espacios y transnacionalismo*, UAM Iztapalapa /Casa Juan Pablos, 2008, pp. 195-233.

“La migración internacional y la diversificación religiosa en Morelos. Una mirada sociodemográfica” en *Papeles de Población*, vol. 20, núm. 80, abril-junio, 2014, pp. 47-85 . Universidad Autónoma del Estado de México.

RODRÍGUEZ, Mariangela.

“Las fiestas como modeladores de identidades y diferenciaciones”, Iztapalapa Núm., 25, 1992, México.

ROTH, Andrew.

“Modernidad cómo régimen de significación y apropiaciones de la fiesta tradicional mexicana” en Elizabeth Araiza (Ed.). *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología desde el occidente de México*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, A.C. 2010, pp. 159-174.

RUVALCABA, Melquiades.

1970 *Datos históricos de la antigua, venerable y hermosa imagen del Cristo del Perdón y de la ciudad de Tuxpan, Jalisco*. Parroquia de San Juan Bautista de Tuxpan, Jalisco.

SHILS, Edward.

1981 *Tradition*. University Chicago Press.

SHÖNDUBE, Otto.

1994 *El pasado de tres pueblos: Tamazula, Tuxpan y Zapotlán*. Universidad de Guadalajara.

STAVENHAGUEN, Rodolfo.

2014 *Tijuana 58. Las condiciones socioeconómicas de la población trabajadora en Tijuana*. El Colegio de la Frontera Norte.

TAPPAN Merino, José Eduardo.

“Cultura e identidad” en Leticia Irene Méndez y Mercado (compiladora). / *Seminario sobre identidad*. UNAM / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992, pp. 70-90.

TAYLOR, Diana.

“Introducción, Performance, teoría y práctica” en Diana Taylor y Marcela Fuentes (Edits.). *Estudios avanzados de performance*, FCE, 2011, pp. 7-30.

TELLO, Fray Antonio.

1945 *Crónica Miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco*.

TURNER, Victor.

1988 *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications.

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA.

1978 *Municipio de Tuxpan. Análisis geoeconómico de Tuxpan*. México: Universidad de Guadalajara / INEGI.

UZETA, Jorge.

2004 *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*. El Colegio de Michoacán / Ediciones la Rana.

VALENZUELA, Arce.

"Tijuana 58. Un estudio pionero de la vida tijuanaense" en Rodolfo Stavenhagen, *Tijuana 58. Las condiciones socioeconómicas de la población trabajadora en Tijuana*. El Colegio de la Frontera Norte, 2014, pp. 7-18.

VALLEJO, Leticia.

1991 "Los arrieros y las relaciones comerciales entre Colima y el Sur de Jalisco" en *Revista de Estudios Jaliscienses*. El Colegio de Jalisco, A.C. No. 5, Agosto, pp. 28-34.

VANSINA, Jan.

1966 *La tradición oral*. Barcelona, España: Nueva Colección Labor.

VASILACHIS, Irene (Coord.).

2006 *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

VÁZQUEZ Martínez, Jorge.

1999 *Tuxpan a través de los años*. México: Secretaría de Cultura del Gobierno del estado de Jalisco.

VELARDE Cruz, Sofía.

2003 *Imaginería michoacana en caña de maíz: Estudio histórico y catálogo de imágenes en Morelia, Tupátaro, Tzintzuntzan, Quiroga y Santa Fe de la Laguna, Michoacán. Siglos XVI-XVIII*. México: CONACULTA / Artes e Instituto Michoacano de Cultura.

VELASCO, Laura.

"Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos", en *Religión y Sociedad*, Vol. IX, Núm. 15, 1998, pp. 105-130.

WEITLANER, Roberto (Comp.).

1993 *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. México: Dirección General de Publicaciones del CONACULTA / INI / Colección Presencias.

Tesis consultadas

Acosta, Sofía de los Ángeles. (2013). *La danza de los tastoanes. Una práctica performática*. Dir. De tesis Dr. Jorge Durand. Universidad de Guadalajara. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Ávila, Elizabeth (2011). *Técnicas y materiales de la escultura ligera novohispana con caña de maíz: Una aproximación historiográfica*. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F.

Gaspar Isabeles, María Esther (2005). *La tradición de la fiesta del Señor del Perdón de Tuxpan, Jalisco*. Tesis de maestría. El Colegio de Michoacán, A.C. Zamora, Michoacán.

Villaruel Gascón, Carlos (2009). *Celebración, compadrazgo e identidad. La festividad de la Santa Cruz en Tuxpan, Jalisco*. Tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social. Guadalajara, Jalisco.

Fuentes electrónicas

<http://capturaportal.jalisco.gob.mx>

<http://cuentame.inegi.gob.mx/monografias/informacion/jal/poblacion/>

<http://www.tuxpan-jal.gob.mx/web/mituxpan.html>

<http://quickfacts.census.gov/qfd/states/06000.html>

http://www.omi.gob.mx/es/OMI/3_Poblacion_residente_en_EU

ANEXOS

Anexo 1. Relación de informantes clave

Mayordomías del Señor del Perdón	<ul style="list-style-type: none"> • Familia González Vázquez 2015 – 2016 • Familia López Silva 2014 – 2015 • Familia González Salgado 2013 – 2014 • Familia Ramos Fajardo 2012 – 2013 • Familia Isabeles Meza 2011 – 2012 • Comunidad San Pablo 2010 – 2011 • Familia Valencia Martínez 2009 – 2010
Autoridades religiosas	<ul style="list-style-type: none"> • Obispo de la diócesis de Cd. Guzmán: Braulio Rafael León Villegas • Párroco José Alfredo Gaspar Hernández • Presbítero Alfonso López Mazo • Presbítero Alfonso Contreras
“Guardia de Honor”	<ul style="list-style-type: none"> • Don Víctor Arellano Rúa (+) • Enrique Arellano Fabián • Blas Arellano Fabián • Faustino Arellano Martínez • Bernardo Arellano Martínez • Gildardo Guzmán • Héctor Vázquez Carvajal
Comunidad Indígena de Tuxpan	<ul style="list-style-type: none"> • Mtro. Antonio Vázquez Romero • Rafaela Hinojosa • Santos Márquez • Francisco Alegría
Migrantes (“Hijos ausentes”)	<ul style="list-style-type: none"> • Mayordomos de la fiesta en Guadalajara • Mayordomos de la fiesta en Tijuana • Mayordomos de la fiesta en California, EU
Danzas	<ul style="list-style-type: none"> • Integrantes de “los sonajeros” • Integrantes de “los chayacates” • Integrantes de “los paixtles” • Integrantes de “los moros” • Integrantes de la “danza azteca”
Donantes de algún ofrecimiento al Señor del Perdón	<ul style="list-style-type: none"> • “Albas” • “Rosarios de aurora” • “Horas santas” • “Toques de doce” • Peregrinaciones • “Veladas” • Castillos • Músicos
Otros participantes	<ul style="list-style-type: none"> • Mayordomos de la “misa del temblor del 15 de abril de 1941” • Mayordomos de Jesús de Nazaret en Semana Santa • Mayordomos de la “misa del buen temporal” al Señor del Perdón y Jesús de Nazaret • Mayordomos del “Cristo de las mañanitas al Señor del Perdón” • Donantes de “los enrosos” al Señor del Perdón, Jesús de Nazaret, Santo Entierro, las santas cruces • Hombres y mujeres que visten de “calzón de manta” y “sabanilla” en “el recorrido del Señor del Perdón” por el pueblo

Anexo 2. La tradición de los Cristos de pasta de caña de maíz

La tradición de la fabricación de cristos y otras imágenes a base de pasta de caña de maíz corresponde a contextos y razones sociales: uno de los principales argumentos de la conquista española fue el sometimiento de las culturas mesoamericanas a partir de la cristiandad.

Los evangelizadores no sólo fundaron conventos y capillas, también recurrieron al método didáctico de convertir y propagar la religión católica a partir de la elaboración de imágenes religiosas, siguiendo la técnica empleada por los indígenas para elaborar sus dioses en sus muy diversos materiales, “entre los que sobresalen la piedra, la madera, y para el caso particular del Obispado de Michoacán el material conocido como pasta de caña de maíz” (Velarde, 2003: 38). Esta técnica, denominada *tatzingueni*,¹ fue desarrollada en el territorio michoacano por las manos indígenas e impulsada por los españoles; y a la que posteriormente se sumaron ciertos sectores de la sociedad mestiza.

En el Antiguo Obispado de Michoacán se desarrollaron diferentes actividades que implicaron un mestizaje cultural. Una de las que tuvo gran florecimiento y desarrollo fue precisamente el arte del *tatzingueni* para la fabricación de imágenes. Esta técnica de origen prehispánico se fusionó con el simbolismo de la tradición católica, ejemplo de ello son las Vírgenes de la Salud de Pátzcuaro, la del Rosario de Talpa, la de Zapopan, la de San Juan de los

¹ Cabe señalar que también existen las palabras *tatzingui*, *tazingui*, *tazingue* o *tatzingueni* dentro de la lengua purépecha (Velarde, 2003: 64). La palabra *tatzingueni* proviene de la lengua purépecha que, según el Diccionario de Gilberti (1997), significa engrudo; *tatzinguen atani*, engruda; y *tatzinguen atacata* engrudado.

Lagos, el Señor de los Milagros de San Juan Nuevo, y el Señor del Perdón de Tuxpan.

Al respecto, Isassy proporciona el siguiente dato sobre la ciudad de Pátzcuaro: “Hacense aquí Las Pinturas de pluma tan singulares que no las ay en otra parte; son de aquí Los buenos christos de Mechoacan y otras Laminas e ymagenes de vulto” (1649: 117).

Las imágenes elaboradas con esta técnica no sólo resumen un proceso de sincretismo ya que por medio de ellas se representan personajes de la religión católica como Jesucristo y la virgen María, se plasman rasgos faciales indígenas y se utilizan elementos como el maíz, que era de uno de los símbolos principales en la mayoría de las culturas mesoamericanas;² sino que además destaco la utilidad, ya que éstas fueron empleadas como un recurso efectivo para la evangelización dentro de la naciente sociedad novohispana.

Los talleres escultóricos de Pátzcuaro fueron ampliamente afamados por su producción de imágenes religiosas, sobre todo durante el periodo colonial; su impulso se atribuye al primer Obispo de Michoacán Don Vasco de Quiroga. Bajo la dirección de éstos estaban los escultores Don Matías,³ originario de Barcelona,

² Al respecto, Velarde (2003:24) señala que en varias de las civilizaciones mesoamericanas se compartía el mito sobre la creación del hombre a partir del origen del maíz; además, habla de la presencia de este elemento y la factibilidad de tener acceso a él en muchas culturas indígenas, y lo cual posiblemente haya sido uno de los motivos por el cual se elaboraron una gran cantidad de imágenes religiosas a partir del mismo. Por otro lado, Ávila (2011:1) también destaca la importancia de la naturaleza como un aspecto fundamental en la vida social de las culturas mesoamericanas, y sobre el uso de elementos naturales en la elaboración de “esculturas ligeras novohispanas”.

³ Estrada Jasso (1996: 52) señala la posibilidad de que Matías de la Cerda fuera originario de Andalucía, España puesto que en la mayoría de sus esculturas se reproducen los rasgos y la escuela andaluz. Velarde (2003) señala que estos escultores se arraigaron en Pátzcuaro, formaron parte de la nobleza, y dieron origen a la tradición familiar de elaborar imágenes con esta técnica.

España, y su hijo mestizo Luis de la Cerda.⁴ El primero, a su llegada perfeccionó la técnica de los purépechas, quienes desde siglos atrás elaboraban sus propios ídolos; los cuales eran bastante livianos y que por consiguiente hacía que durante sus guerras fueran cargados con facilidad.

Al respecto, Ávila (2011: 195) señala que: “Fray Alonso de La Rea en el siglo XVII es el primer cronista en señalar la existencia de una familia de alarifes de apellido Cerda”. Mientras que el sacerdote e historiador jalisciense Mota Padilla en su libro *Historia de la Conquista de la Nueva Galicia* escrita hacia 1742 se refiere a Matías de la Cerda como:

Español, notable escultor, que venido de España, muy a los principios de la conquista, fue el primero que enseñó su arte a los tarascos y la aplicación a las estatuas religiosas... uno de los mejores escultores que llegó a América; y fue el primer maestro, de donde se ha derivado de padres a hijos el oficio que hoy es común en los indios de la Sierra de Michoacán, cuyas imágenes se comercian por todo el reino, especialmente Santos Cristos (Mota Padilla, 1742: 392).

⁴ Estrada Jasso (1996: 53) describe a Luis de la Cerda, el heredero directo de la técnica, como un hombre de ajustada vida, muy dado a la confesión, al acto de comulgar y a la meditación; lo cual, según este autor, daba pie a su inspiración, “su buen obrar” y a que las imágenes fueran tenidas como taumaturgas.

Anexo 3.

Acta del Juramento de la función anual al Santo Cristo Del Perdón De Tuxpan, Jalisco, año de 1806

“En el pueblo de San Juan Bautista de Tuxpan, Jurisdicción de Zapotlán el Grande, a nueve de Abril de mil ochocientos seis años. Ante mí, don Esteban de Figueroa, Teniente Real de la Justicia de esta Jurisdicción que actúo por receptoría o falta de Escribano que no lo hay en términos que promueve el Derecho y por ante los instrumentales que al fin se nombran, parecieron presentes el señor Bachiller Isidoro Reinoso, Párroco actual de esta feligresía, el Señor su Vicario Pbro. Don Juan Domingo de Villalvazo, en consorcio de los vecinos particulares don José López, don Agustín de Navarro, don Pedro Gutiérrez, don José María Rosales, don Luciano Ramírez, don José María Urzúa, don Antonio Castrejón, con otros más que están presentes que por sus firmas se individualizaran en sus personas que doy fe, conozco y dijeron: Que habiendo experimentado el 25 de marzo inmediato el rigor de la Divina Justicia en el formidable temblor de tierra que acaeció a las cuatro y media de la tarde de dicho día e igualmente arruinó el Templo Principal, Iglesia Menor y todas las capillas, hasta el extremo que el Santo Sacrificio de la Misa se ha celebrado y se está celebrando en la Capilla de San Juan y las gentes ranchadas en los patios de sus casas por destruidas e inhabitables todas ellas, y que por lo expuesto otorgan con juramento y formal escritura solemnizar anualmente al SEÑOR CRUCIFICADO DEL PERDÓN, que por sorteo eligieron por PATRÓN contra los temblores, para solemnizarle el 25 de Marzo de cada año por recuerdo de la funestísima catástrofe que en ese día experimentaron, o en que, por justa causa fuere transferido, por cuya intercesión que imploraron aplacó el Todopoderoso si justa ira, se han convenido todos y cada uno por sí IN SOLIDUM en otorgar, como desde luego otorgan por la presente Escritura en la mejor forma que haya lugar en Derecho: que reproducen y ratifican el juramento obligándose todos los comparecientes a sí y sus sucesores, el cumplimiento de su promesa y voto bajo las siguientes condiciones: Que ninguno de los mayordomos electos por sorteo que ha de celebrarse anualmente en la misma Parroquia pueda exceder en el gasto de la Función más allá de CATORCE PESOS, que se han regulado para ella, al único y santo fin del Culto Divino, sin que consienta otras superfluidades como convite, banquetes, corridas de toros y, en fin: Ni un cohete etc. que tal vez ocasionan muchos pecados origen del castigo que han sufrido el resultado, consultando así a que todos tengan el consuelo de hacer dicha función y ninguno se

resista o rehúse a entrar en la rifa como ha sucedido en otras funciones que están establecidas en este pueblo a causa de los extraordinarios y excesivos gastos que se han hecho en ellas por varios individuos hasta en la cantidad de: QUINCE PESOS, y la persona que excediese el gasto y condiciones relacionados, se impone desde ahora a la multa de VEINTICINCO PESOS que irremisiblemente se les sacará a los transgresores, aplicándolos al Culto del Divino Señor Del Perdón, sin que por eso se entienda admisible la exhibición de la multa a ninguna que quiera pasar de la cuota asentada, pues todos han de sujetarse a la moderada tasación de CATORCE PESOS; que sea rico o pobre el mayordomo, ha de coleccionar, a fin de que todos cooperen y logren el beneficio de todos, sin que procedan convites ni otras ceremonias, han de asistir a la Iglesia con sus familias a los actos de Misa, Sermón, Rosario y Sorteo, consintiendo expresamente los que faltaren a esas condiciones en ser apremiados por el Juez y su observancia y que cualquiera de los vecinos levante la voz al premio de los que intentaren controversia a las condiciones explicadas por esta obligación bajo su juramento que en toda forma de Derecho han logrado, doy fe al cumplimiento de todo que aquí expreso.

Se obligan a los otorgantes y que a todos sus descendientes, con sus personas, bienes presentes y futuros, sometiéndoles al Juez Real y Párroco de este pueblo ya en caso necesario a todos los señores jueces de su Majestad para que les cumplan y apremien con todo el rigor de Derecho, como si fuera sentencia pasada consentida en autoridad en cosa juzgada, dando aquí por expuestos todos y cualesquiera requisitos que a la mayor firmeza de este instrumento sean necesarios, y suplicaron se facilite el testimonio a la letra para que remitiéndose a su aprobación a la superioridad a que corresponda, se custodie y guarde en el Archivo de este Juzgado Eclesiástico tomándose razón del superior permiso en el presente protocolo para la debida constancia; renuncian su propio fuero, domicilio y vecindad, la Ley SI COMBENERIT y las demás de su favor con la General del Derecho en forma. Así lo dijeron, otorgaron y firmaron los que supieron hacer conmigo y los de mi asistencia siendo los instrumentales don Félix Rodríguez, don Rafael Navarro y don Antonio García, presentes y vecinos de este pueblo, de lo que doy fe. Esteban de Figueroa (rúbrica), José Tiburcio Ochoa (rúbrica), Pablo de Ibarra (rúbrica)”.
rúbrica”.

Anexo 4.

Protesta de Amor y Juramento de Celebrar la Festividad Anual al Señor del Perdón, Protector contra los Terremotos, 1941

“Señor Del Perdón:

Profundamente conmovidos por los movimientos de tierra que amenazan destruirnos, y, reviviendo el espíritu de nuestros mayores que en circunstancias análogas, el 25 de Marzo de 1806, un terrible sismo destrozó el templo y arruinó los hogares, y entonces los fieles en medio de su angustia fijaron su mirada en Tu Santa Imagen de brazos abiertos que nos habla de amor y misericordia, esperanza y perdón; clamaron en demanda de auxilio ante la ira del cielo que nos amenazaba, y luego sintieron tu protección; después te juraron celebrar año con año una festividad, y desde entonces has sido Tú el amor de sus corazones; la esperanza y el remedio de todas sus aflicciones y el objeto de todos sus efectos y regocijos.

Bien comprendemos, Señor, que los movimientos sísmicos de la tierra son trompeta del irresistible llamado de tu misericordia. Con esa voz se agiganta la fe de los justos, se enciende en las almas tibias, y en los pecadores alejados de Dios, se tornan hacia Él con gemidos de contrición y doblando sus rodillas, se confiesan públicamente.

En los terremotos, Dios manifiesta la gloria de sus divinos atributos. Brilla su poder, agitando esas inmensas moles; su justicia, porque amenaza al hombre castigarlo súbitamente: misericordia y bondad perdonando a sus hijos. Salen muchas plegarias ardientes que conmueven el cielo, y, luego desciende el perdón, la bendición de Dios, continuando el reinado de su Amor y de su Misericordia infinita.

SEÑOR DEL PERDÓN: Tú has sido el Padre de este pueblo de Tuxpan, porque lo amas, bendices y perdonas; has sido clamado en los movimientos de los terremotos y los has protegido siempre. Nosotros profundamente conmovidos por los sismos de los días 15 de Abril y los días siguientes; reconocidos en el alma por el grande favor de la incolumidad de nuestras personas, que al ver que caían los techumbres de las casas, se desplomaban los muros y venían abajo, no nos cabía otra esperanza que aclamar a Ti, y nos salvaste del peligro.

VAMOS A HACERTE LAS PROTESTAS DE NUESTRO AMOR Y LAS PROMESAS QUE NOS IMPONE LA GRATITUD.

Protestamos amarte sin medida, ya que Tú nos amas con amor infinito.

Protestamos reconocerte como Padre y Protector, e invocarte en nuestro auxilio en la vida y en la muerte.

Protestamos reconocerte como protector contra los temblores, ya que la historia nos dice el auxilio amoroso que has prestado a las pasadas generaciones en estas circunstancias.

Protestamos honrar tu Santa Imagen y JURAMOS celebrar tu festividad anual, en el sentido que lo hicieron nuestros mayores, el 9 de abril de 1806.

De hijos nos entregamos a tu protección paternal, y hoy más que nunca, te hablamos con el corazón en las manos y el alma en los labios. Nuestra entrega es sin reservas. Que sea el Pacto de alianza más completo: TÚ, NUESTRO PADRE, NOSOTROS, TUS HIJOS Y TUXPAN, TU PUEBLO ESCOGIDO. Amén.

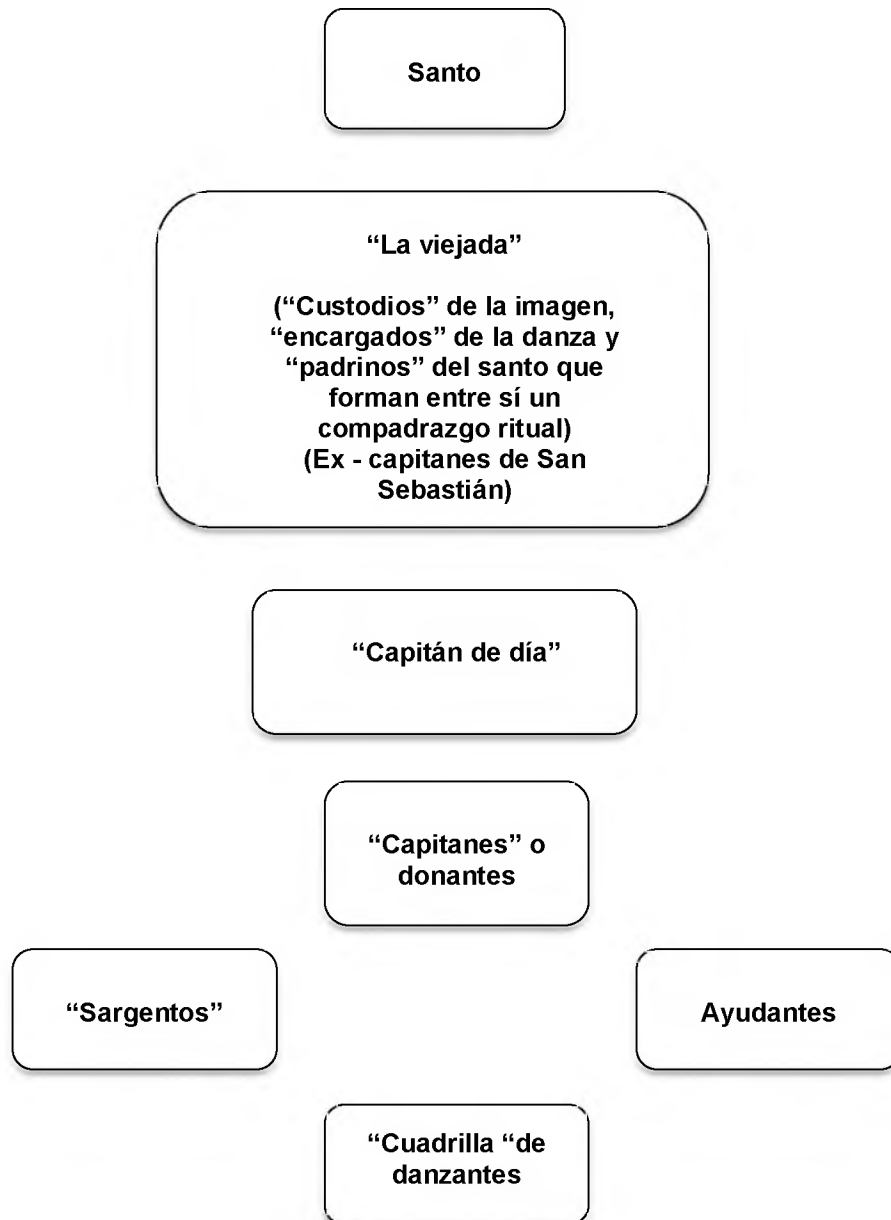
San Juan Bautista de Tuxpan, Jal., Mayo de 1941.
El Párroco, Pbro. J. Melquiades Ruvalcaba
Con licencia eclesiástica.
A.M.G.D.

Anexo 5. Actividades rituales asociadas al Señor del Perdón

MES	ACTIVIDADES RITUALES ASOCIADOS AL SEÑOR DEL PERDÓN
ENERO	01. Misa de inicio de año. Gracias y petición al Señor del Perdón 25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia
FEBRERO	25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia
MARZO	25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia 25. Misa por aniversario del temblor del 25 de marzo de 1806. "Día de la encarnación del Señor" Inicio de cuaresma (movible) Veladas juramentadas al Señor del Perdón (Cuaresma: días miércoles, viernes y domingo) Semana Santa
ABRIL	15. Misa por aniversario del temblor del 15 de abril de 1941 25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia
MAYO	Novenario al Señor del Perdón para culminar el último domingo del mes "Albas" "Rosarios de aurora" "Horas santas" "Toques de doce" Peregrinaciones de diferentes sectores de la localidad Peregrinaciones de "las colonias de hijos ausentes" Misas a las 8 de la noche "Veladas" Castillos Misa de función (último domingo del mes) Descenso del Señor del Perdón Recorrido del Señor del Perdón por las calles del pueblo Misa de acción de gracias y sorteo para elegir al nuevo mayordomo (8 días después de la misa de función) Misa de petición del buen temporal (8 días después de la misa de acción de gracias y sorteo)
JUNIO	24. Fiesta a San Juan Bautista, patrono original del pueblo 25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia Fiesta de jueves de Corpus (movible)
JULIO	Misa de petición por el buen temporal (movible) 25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia
AGOSTO	25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia
SEPTIEMBRE	25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia 29. Inicio de "los enrosos" a las santas cruces. Misa de petición por el buen temporal (movible)
OCTUBRE	Misa de acción de gracias por el buen temporal (movible) 25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia "Enrosos" al Señor del Perdón
NOVIEMBRE	25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia
DICIEMBRE	25. Peregrinación de la entrada del pueblo a la Parroquia 31. Misa de fin de año. Gracias y petición al Señor del Perdón.

Anexo 6.

El sistema de cargo tradicional de “la viejada”



Anexo 7. Cuadrillas de sonajeros de Tuxpan

Nombre de la cuadrilla	Encargados o "viejos" de la cuadrilla	"Píteros" de la cuadrilla	Distintivo (mascada) de la cuadrilla	Número de danzantes
"La Arribeña de los Martínez"	Hnos. Magdaleno, Guillermo y Everardo Martínez Vázquez	Magdaleno Martínez e hijos (tres hijos) y Guillermo Martínez	Mascada verde	140 danzantes
"La Primera Auténtica Abajeña de los Osorios"	Hnos. Joel y Alberto Osorio	Alberto Osorio, José de Jesús Martínez, Juan y Gilberto	Mascada rosa con moño blanco	100 danzantes
"La Auténtica Abajeña de don Cándido de la Cruz"	Víctor Manuel de la Cruz y don Cándido de la Cruz	Juan Carlos Arias, Gerardo Morán, Miguel de la Cruz y don Cándido de la Cruz	Mascada rosa	90 danzantes
"La Abajeña de los Patricios"	Don Pedro Patricio	Tomás Martínez y Juan Guzmán	Mascada rosa	80 danzantes
"La Pronunciada" o "los Patas"	Don Salvador Morán y Pablo Bautista	Pablo Bautista y Pedro Bautista	Mascada azul y rojo; chaleco con listones en forma de "V"	150 danzantes
"La Auténtica Pronunciada o "los Chauines"	Félix Bernardino Morán y Don Félix Morán	René Morán y Bernardino Morán	Mascada azul y roja con lentejuelas; chaleco con listones en forma de "V"	50 danzantes
"La Arribeña femenina"	Magdalena Cortés	Santiago Coria	Mascada verde	28 danzantes
"Las Sonajeras de la señora Concepción Hernández"	Doña María Concepción Hernández	Don Miguel	Mascada amarilla	30 danzantes

**Anexo 8. Himno al taumaturgo Señor del Perdón, gloria y vida de San Juan
Bautista de Tuxpan, Jalisco.**

Autor de la letra: Canónigo Amado Juventino de Alba y Franco.

Autor de la música: Epifanio Rivera Bautista.

CORO:

Venimos a darte

Nuestro corazón,

A verte y cantarte

Señor del Perdón (2X)

ESTROFAS:

De Tuxpan la gloria

La dicha el amor,

La vida y la historia

Tú has sido, Señor.

Tus miembros tan yertos

Tu pálida faz,

Tus brazos abiertos

Nos brindan la paz.

Los crímenes pagas

De mi ingratitud,

Te llenas de llagas

Por darme salud.

Ingrato decida
Tu sangre verter,
Y Tú me das vida
Muriendo por mí.

Tus brazos alzados
Me ofrecen tu amor,
Y tus pies clavados
Me esperan Señor.

Por eso humillados
Con gran contrición,
A tus pies postrados
Pedimos perdón.

A tus indios quieres
Con todo tu amor,
De ellos, Tú eres
Su encanto Señor.

Por ello veniste
Entre albos destellos,
Y en Tuxpan, quisiste
Quedarte con ellos.

Al triste consuelas
Al ciego das luz,
Y por todos velas
Desde ésa tu Cruz.

Las penas mitigas
Vigilas ganados,
Y llenas de espigas
Los campos sembrados.

Al pobre ignorante
Le muestras tus huellas,
Para el caminante
Enciendes estrellas.

Al triste indigente
Le das pan de vida,
Y buscas doliente
La oveja perdida.

¡Oh, Cristo bendito
Mi padre y mi Dios!
De tu hijo contrito
Escucha la voz.

Mis culpas perdona,
Báñame en tu luz,
Ponme tu corona
Clávame en tu Cruz.

Yo quiero adorado
Señor del Perdón,
Llevarte clavado
En mi corazón.

Quiero ensalzarte
Tus duelos sentir,
Vivir para amarte
Y por ti morir.

Llevarte conmigo
De amor inflamado,
Y morir contigo
Por siempre abrazado.

Y al llegar mi muerte
Darte el corazón,
Y en el Cielo verte
Señor del Perdón.

Anexo 9. El son de las indias

Autor de la letra y música: Silvestre Vargas

Qué bonitas son las indias de ese Tuxpan sin igual,
del meritito Jalisco donde hay puro natural. (2X)

Coro

Ay, la la ra, ay la la la la la la
qué bonitas son las indias de ese Tuxpan sin igual,
Ay, la la ra, ay la la la la la la
del meritito Jalisco donde hay puro natural.
(Sí señor parece que estoy en Tizatirla, ay la).

Qué bonitas son las indias con su blanco jolotón
y su sabanilla negra y su faja de color. (2X)

Coro:

Ay, la la ra, ay la la la la la la
qué bonitas son las indias con su blanco jolotón,
Ay, la la ra, ay la la la la la la
y su sabanilla negra y su faja de color.
(Echémonos otra *compagre*, primerio Dios *compagre*).

Qué bonitas son las indias cuando quieren de verdad,
montan al indio en un burro y ellas se lo echan a arrear. (2X)

Coro:

Ay, la la ra, ay la la la la la la
qué bonitas son las indias cuando quieren de verdad
Ay, la la ra, ay la la la la la la
montan al indio en un burro y ellas se lo echan a arrear
(Sí señor, ay).

Qué bonitas son las indias cuando salen a bailar,
el son del perico loro que se toca por allá. (2X)

Coro:

Ay, la la ra, ay la la la la la la
qué bonitas son las indias cuando salen a bailar
Ay, la la ra, ay la la la la la la
el son del perico loro que se toca por allá.
(Ora, zapatéale bien, ay).

Anexo 10. Tuxpan, Jalisco

Autor de la letra y música: Refugio "Cuco" Vázquez

Tuxpan, Jalisco señores
tierra que me vio nacer
lo quiero con toda el alma
por ello daría mi vida.

Es un pueblito chiquito
pero de gran corazón
vale la pena quererlo
por nuestro Cristo del Perdón.

Bendita tierra querida
no tienes comparación
quisiera tenerte cerca
y darte mi corazón.

Todos tus hijos te quieren
te añoran con gran pasión
arriba Tuxpan, Jalisco
con su costumbre y tradición.

Muchos recuerdos yo tengo
de mi tierra sin igual
casi puedo asegurar
que como Tuxpan ninguno.

Esto es muy cierto
nadie lo puede negar
que viva Tuxpan, Jalisco
Mi Tizatirla y su mezcal.

Anexo 11. VISITA DE ROGATIVA AL SEÑOR DEL PERDÓN. ORACIÓN DIARIA

Lleno de fe porque eres el Hijo de Dios, ¡Jesús mío Crucificado!, y con grande confianza porque sé que amas y nunca desprecias a los pecadores, me acerco ante tu devota y venerable imagen llamada “Señor del Perdón” para contemplar en ella las sangrantes llagas de tu Dolorosa Pasión y las señales de tu Muerte atroz en el suplicio de la cruz Todo, ¡Señor lo sufriste por mí, para rendirme del pecado y restituirme el derecho del hijo adoptivo de Dios y heredero de su eterna gloria.

¡Jesús Crucificado!, ¡Señor del Perdón!, Tú que en el Calvario, que sobre tan ignominioso madero, perdonaste a tus verdugos exclamando: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”. Y te compadeciste del humilde y angustiado ladrón diciéndole: “Hoy estarás conmigo en el Paraíso”, ten también compasión de mí y perdóname todas mis culpas con que he lastimado y ofendido tu infinito amor. Reconozco en tu presencia mi ingratitud y vengo a llorarla al pie de tu Cruz. ¡Perdón, oh Dios mío, perdón, por los dolores y méritos de tu Sagrada Pasión!, Purifica mi alma con tu Sangre Preciosa, para que tengas la vida sobrenatural de tu gracia.

Lleno de angustia, ¡Jesús mío Crucificado!, vengo a tus pies ensangrentados a implorar tu compasión y a solicitar tu celestial ayuda, porque eres un Dios de toda bondad, de piedad, de misericordia, y de todo perdón y por eso te acamamos confiadamente. “El Señor del Perdón”, Tú, Señor que palpaste en la tierra la inmensidad y la profundidad del dolor y apuraste en tu Pasión la amargura del sufrimiento que culminó con el sacrificio del Calvario, ten piedad de mi amargo dolor, y escucha la honda queja que brota de mi atribulado corazón.

Jesús mío, ¡Señor del Perdón! derrama ahora sobre mí nuevamente las ternuras de tu amor, remediando mis presentes necesidades que oscurecen mi vida... (Se pide la gracia que se desea)...Concédeme también ¡Señor del Perdón!, que al retirarme de tu presencia quede siempre impresa en mi alma la dulce, apacible y encantadora faz de tu bendita imagen, que ella despierte en mi corazón los deseos de los bienes celestiales, junto con la gracia de amarte sin medida renovando constantemente mi vida cristiana y logre, al fin de mi vida terrena oír de tus labios divinos la sentencia que otorgaste al dichoso parálítico del Evangelio:

“Ten confianza, hijo, perdonados te son tus pecados”. Jesús mío ¡Señor del Perdón!, ten piedad de mí, escúchame, perdóname, ayúdame y sálvame! Amén. Padre nuestro, Ave María, y Gloria, con esta Jaculatoria: Señor del Perdón, mi Estrella Brillante, Sálvenme tu Cruz, tu Muerte y tu Sangre.

Anexo 12. INVOCACIONES

- Jesús mío, Crucificado, por la tristeza y angustia de tu alma, en Getsemaní.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por tu Sangre Preciosa que en el Huerto vertiste.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por tus azotes, que atado a la columna padeciste.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por la corona de espinas que en tu cabeza ceñiste.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por la atadura de tus manos y golpes que en tu rostro sagrado recibiste.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por el dolor que al oír tu sentencia de muerte padeciste.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por la pesada Cruz que sobre tus hombros cargaste.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por la subida al Calvario y las caídas que diste.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por la hiel y vinagre que por mí probaste.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por las heridas de los clavos que por mí sufriste.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por los acerbos dolores de tu agonía y tu muerte.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.
- Jesús mío, Crucificado, por toda tu Pasión Dolorosa, precio de mi Redención.
(Responso) Perdona, Señor mis pecados y ten piedad de mí.

V.- Derrama, Señor, sobre nosotros tu perdón.

R.- Por los méritos de tu Sagrada Pasión.

ORACIÓN FINAL

¡Señor Crucificado del Perdón! que siempre estás dispuesto a compadecerte y perdonar, ¡atiende mis humildes ruegos!, y por las angustias, dolores, y lágrimas de María, tu Madre Sacratísima con los que te acompañó al pie de la Cruz muéstrame ¡Señor Clementísimo tu infinita bondad perdonándome todas mis culpas y, librándome de las penas que por ellas tengo merecidas, concédeme la tranquilidad y la paz de los verdaderos hijos de Dios! Así sea.

Anexo 13. REZOS U ORACIONES AL SEÑOR DEL PERDÓN

Primero (es una oración particular).

Bienaventurados somos, ¡Oh Jesús Cristo Crucificado!...

Hijo de Dios Padre y María, Virgen Santísima... por adorarte y honrarte en tu excelsa y venerable imagen del "Señor del Perdón". Tus humildes y dichosos fieles "Señor del Perdón", postrados ante tu divina y gloriosa presencia te rogamos imprimas indeleblemente en nuestros corazones... los más grandes y arraigados sentimientos de fe, esperanza y caridad... y que el dolor por nuestros pecados, sea el propósito de nunca más ofenderte.

Dulcísimo y Misericordioso "Señor del Perdón", Divino Protector nuestro... te imploramos traspases lo más íntimo de nuestra alma... con el suave y saludable dardo de tu amor... y nos guíes para derramarlo entre nuestro prójimo.

Tú eres "Señor del Perdón" nuestro único y real Tesoro de bondad, amor y perdón... nuestra esperanza, nuestra fuente de confianza, alegría, paz, dulzura y sabiduría.

Te ofrecemos "Señor del Perdón", nuestras plegarias...

Suplicándote nos ilumines a orar con fervor... nuestros pensamientos... pidiéndote nos ayudes a siempre pensar en ti; nuestras obras... indicándonos a cumplir tu Santa Voluntad... para sufrir por ti y que "Señor del Perdón"... estén fijos y por siempre unidos nuestro espíritu, alma y corazón.

Así sea.

Segundo (Petición general, pidiendo por la unidad, paz y justicia del pueblo y por un compromiso ante Él).

Señor del Perdón

Sol que no conoce el ocaso,

Viva imagen del amor completo,

De la entrega generosa

Que ha engendrado con su encanto

La unidad de nuestro pueblo.

Tu Cruz altiva se yergue
Y brilla en el firmamento
Con su ceremonia presencia
Que anima el compromiso y llena de consuelo
En la angustia de los sismos y al peste,
De la miseria y el sufrimiento.

Hoy queremos renovar ante tu altar
Nuestro antiguo juramento:
Confiar siempre tu apoyo
Y poner todo nuestro empeño,
Cargando la Cruz de la solidaridad
Que bendice nuestro esfuerzo.

Esta nueva alianza manifiesta
Que Tuxpan es tu pueblo,
Que en ti encontramos la fuerza
Para realizar el más grande de los anhelos:
Forjar una tierra sin odios ni diferencias,
Sin hambre ni lamentos,
Donde se compartan con justicia y alegría
Los frutos que nos brinda nuestro suelo.

Al compás de la danza libertaria
Llévanos a través de tus senderos
En nuestro caminar hacia la pascua
Infundiéndonos confianza, eterno compañero,
Y al final de una jornada de sudores coronada
Ábrenos con gozo las puertas de tu reino.

Amén.