

FORMAS DE PERTENENCIA RELIGIOSA Y PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO EN LA MIGRACIÓN LATINOAMERICANA: ENTRE VÍNCULOS COLONIZADOS Y REDENCIONES CREATIVAS

Eva Youkhana
Universidad de Bonn

RESUMEN

La religión es un tema que se ha ligado a los temas de migración debido al interés en las transacciones e interconexiones que se presentan entre los migrantes y sus familias residentes en los países de origen, así como a la importancia que tienen las prácticas religiosas para los migrantes en sus países de destino. Al examinar casos concretos de migración y al comparar diferentes grupos religiosos –tanto católicos como quienes no están vinculados a una institución religiosa– se observa la continuidad y los cambios de las formas de pertenencia, cuyas raíces provienen de la historia colonial. Analizando los procesos de construcción del espacio religioso se investiga si el traslado de concepciones e imágenes religiosas está provocando nuevos esencialismos o culturas híbridas, en las cuales se articulan bricolajes de ideologías y cosmovisiones. Los casos comparados evidencian que las religiones y sus aparatos tienen una importante influencia en las concepciones y percepciones del espacio, los cuales determinan las prácticas y pertenencias sociales.

PALABRAS CLAVE: religión, migración transnacional, pertenencia, espacio, España.

ABSTRACT

The attention that has recently been paid to religion in migration studies is linked to the interest in the transactions and interconnections that exist between migrants and their families in their home countries, as well as to the importance of religious practices for migrants in their target country. By means of examining specific cases of migration and by comparing different religious groups – Catholics as well as migrants without specific religious affiliation – continuity and change in the forms of belonging can be observed and can be traced back through colonial history. Through analyzing the processes of construction of religious space, it is investigated whether the transfer of concepts and religious images provoked new essentialisms or hybrid cultures, in which an assembly of ideologies and worldviews was articulated. The cases in comparison show that religions and their devices have an important influence on the conceptions of space and the perceptions of the reality of space that determine our social practices and belonging.

KEYWORDS: religion, transnational migration, belonging, Space, Spain.

INTRODUCCIÓN

La atención que en los últimos años se ha prestado a la religión en los estudios sobre migración, está ligada al interés en las transacciones e interconexiones que se presentan entre los migrantes, por un lado, y sus familias, sus países y lugares de origen, por otro, así como a la importancia que tienen la religión y sus prácticas para los emigrantes. Al examinar casos concretos de migración, y al comparar diferentes grupos religiosos –tanto católicos como los llamados “migrantes espirituales”,¹ que no están vinculados a una institución religiosa– se pueden observar la continuidad y los cambios de las formas de pertenencia que los migrantes “cargan” consigo desde su lugar de origen. Igualmente puede constatarse que tanto la continuidad como los cambios son el resultado de la reevaluación de dichas formas de pertenencia, de acuerdo a referentes tanto de tipo concreto como imaginario. Los grupos migratorios experimentan más intensamente el carácter universal que reivindican las religiones mundiales.² En ese sentido la religión porta representaciones de construcciones identitarias. Tal pretensión universalista se materializa y se representa a través de objetos que se trasladan a lo largo de espacios transcontinentales y que traspasan épocas históricas. Un análisis que integre sujetos sociales y materiales puede mostrar las interdependencias de las dinámicas sociales a diferentes escalas espaciales y niveles temporales. Así, no solamente se acentúan las continuidades, sino también las facciones y reagrupaciones que resultan de la movilidad de las personas y los objetos y los afectos situacionales entre ellos.

Al analizar los procesos de construcción de espacio religioso, que se encuentra ligado a la movilidad cultural y a la de los fetiches, nos interesa preguntarnos si el traslado de concepciones e imágenes religiosas están provocando nuevos esencialismos o culturas híbridas, en los cuales se articulan bricolajes de ideologías y de cosmovisiones. ¿Promueven las prácticas religiosas que se escenifican públicamente continuidades en las categorizaciones

1. El migrante espiritual es una tipificación hecha por los estudios sobre las religiones invisibles, o una espiritualidad que no se manifiesta en instituciones dominantes. Esta figura tipo, que se ha venido difundiendo en la sobremodernidad, se caracteriza por la flexibilidad y la forma abierta y no institucionalizada en que interactúa con la gran cantidad de ofertas espirituales de este tiempo. Ver Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht y Winfried Gebhardt, “Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur”, en *Religionswissenschaften heute*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2009, pp. 33, 78.

2. Andrea Lauser, “Migration und religiöse Dynamik: ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext”, en Andrea Lauser y Cordula Weissköppel, eds., *Migration und religiöse Dynamik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008.

sociales, pertenencias esencializadas y naturalizadas que también se utilizan para regularizar diferentes conflictos políticos? ¿Bajo qué condiciones cambian las formas de pertenencia y se enseñan nuevas formas de colectivización?

La adoración de la Virgen del Cisne de Ecuador y la danza prehispánica de México son prácticas religiosas que migrantes latinoamericanos reviven en España. Mientras el catolicismo se entiende como una religión de carácter mundial, propia de los latinoamericanos en España, y que forma parte de una cultura de mayorías, los danzantes prehispánicos pertenecen más bien al movimiento esotérico de la Nueva Era (*New Age*) y se entienden como migrantes espirituales, que se han emancipado de las grandes instituciones religiosas. No obstante, ambas situaciones describen un fenómeno distinto pero comparable. En ambos casos los creyentes apoyan una ideología religiosa que está arraigada a prácticas vitales, rituales y a la adoración del “gran Otro” (Dios o el panteón azteca). En el caso de la Iglesia católica, los rituales se imponen desde un aparato que asegura su hegemonía religiosa. Según Althusser, las ideologías religiosas, políticas o económicas constituyen la base de la opresión humana. Su capacidad de incidir en la realidad cultural y social de los seres humanos depende del grado de penetración, institucionalización y materialización de las mismas.³ Los casos seleccionados nos permiten examinar la significación que tienen las ideologías religiosas y las culturas políticas ligadas a ellas, para las diferentes concepciones del espacio y para las ideas de pertenencia que se gestan en nuestros procesos de colectivización.

INTRODUCCIÓN CIENTÍFICA Y CLARIFICACIÓN DE CONCEPTOS

PRÁCTICAS (RELIGIOSAS), INSTITUCIONES Y LA LÓGICA DE LOS “APARATOS IDEOLÓGICOS”

El presente artículo se concentra en el estudio de prácticas religiosas que se materializan en objetos y que generan la transformación de material de origen simbólico. Según Althusser, la religión es una práctica ideológica que se basa en rituales impuestos y en la invocación del gran Otro (Dios) que realizan sujetos mediante instituciones como la Iglesia.⁴ El mecanismo, también observable en prácticas políticas y económicas, es el punto de partida de la opresión que ejercen instituciones como los partidos, las naciones, los

3. Louis Althusser, “Ideologie und ideologische Staatsapparate”, en Frieder Otto Wolf, *Gesammelte Schriften*, Hamburgo, VSA Verlag, 2010, p. 72.

4. *Ídem*, p. 76.

aparatos religiosos, etc., sobre los seres humanos, a pesar de que los sujetos se sientan libres. No obstante, la ideología, tanto religiosa como política o económica, le permite al ser humano constituirse como sujeto en la sociedad, definir concepciones sobre sus condiciones de vida y crear una conciencia sobre estas condiciones.⁵ En sus cinco tesis sobre el aparato ideológico de la Iglesia católica, Althusser dice que esta fue la institución que, en más alto grado, garantizó la reproducción del sistema de producción del régimen feudal.⁶ Ese régimen, dice Althusser, se difundió en muchas partes del mundo para conquistar tierras y pueblos, creando nuevas culturas políticas. La ideología católica creó categorías sociales que fundamentaron una sociedad jerárquica y explotadora.

A la luz de la teoría sobre la ideología de Althusser –según la cual la existencia material de la ideología se manifiesta por medio de prácticas y su función social es constituir pertenencias y dependencias– como punto de partida para entender procesos de colectivización y producción de formas religiosas de pertenencia, cabe preguntar bajo qué condiciones y contextos se conservan los órdenes sociales y las relaciones de dominación. Por otro lado, se plantea también la pregunta sobre las condiciones y contextos en que los órdenes sociales –en nuestro caso, sustentados y transferidos por instituciones religiosas– experimentan rupturas y fracturas a causa de procesos y prácticas que resultan de la fragmentación de las categorías sociales predominantes y de la continua reordenación de las relaciones subsistentes. En el sentido estructuralista, el grado de institucionalización y la estructura jerárquica de las ideologías religiosas y su repercusión en la existencia material predispone su difusión y universalización.⁷ Según Berger, las instituciones garantizan los procesos de socialización y controlan los sujetos sociales para paralizar la resistencia colectiva o individual de un orden social imperante.⁸ Las categorías sociales se construyeron, negociaron y determinaron de acuerdo a los complejos intereses de los actores e instituciones dominantes. Pero los procesos de la globalización y difusión religiosa que demuestran una continuación histórica no fueron lineales. Los intercambios culturales siempre dan lugar a nuevas formas híbridas. No obstante, las instituciones y actores con mejor acceso

5. *Ídem*, p. 45.

6. Louis Althusser, "Ideologie und ideologische Staatsapparate - Fünf Thesen über die Krise der katholischen Kirche", en Frieder Otto Wolf, *Gesammelte Schriften*, Hamburgo, VSA Verlag, 2012, p. 13.

7. Max Weber distingue entre mancomunidad (*Vergemeinschaftung*) y socialización (*Vergesellschaftung*), aunque no utiliza las instituciones como un concepto teórico. Ver Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1921; Talcot Parsons, *The Social System*, Londres/Nueva York, Routledge, 1991, p. 39.

8. Peter Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Fráncfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1988, pp. 29 y ss.

a recursos, formas de imposición e interconexión, dominaron los escenarios económicos, políticos y, de esta manera, también el desarrollo cultural.

Mientras perdura la legitimidad de las instituciones religiosas hegemónicas, las decisiones políticas, económicas, sociales y culturales orientadas a transferir el conocimiento social mediante procesos de socialización se manifiestan por medio de movimientos sociales en contra de las relaciones de dominación, formando así ideologías alternativas. Hardt y Negri, quienes han presentado un proyecto político alternativo a la luz del orden mundial del 'Imperio', perciben en la capacidad creativa de la *multitud*, la masa que soporta el sistema de dominación, "la virtud de crear otro mundo para dar a las corrientes e intercambios universales otra figura política".⁹ Dentro de este proyecto, adquiere una nueva connotación la acentuación actual de lo local, que se define actualmente por su aislamiento y su pureza y que se encuentra conectada con concepciones de pertenencia racial, étnica, nacional o religiosa. Ligado a la idea de la movilidad de la masa, tanto del ser humano como de conceptos, objetos y tecnologías, lo local se vincula con lo universal, y, por consiguiente, con las condiciones del comercio mundial.¹⁰ Siguiendo este orden de ideas, cada uno está —teórica y prácticamente— en condiciones de participar en la configuración de lo mismo, convicción que, hoy en día, también moviliza a los movimientos sociales, tanto en términos políticos como religiosos, con rasgos emancipatorios.

PERTENENCIA EN TIEMPOS DE CIRCULACIÓN Y MOVILIZACIÓN PERMANENTE

¿Pero qué significa exactamente la lógica de los movimientos sociales, la "capacidad creativa de la multitud" con respecto al proceso de dividir a la humanidad en categorías sociales, políticas y culturales, que crea así formas rígidas de pertenencia?

Para abordar esta pregunta vale la pena acercarnos a un concepto de pertenencia ligado a la movilidad y a las múltiples dinámicas de los procesos sociales, que se diferencia del concepto tradicional que se basa en categorías locales, nacionales, étnicas o religiosas, las cuales, a pesar de su exigencia universal, todavía siguen estando referidas a criterios territoriales. Esta concepción de pertenencia hace hincapié en vínculos de tipo múltiple y variable, que van más allá de toda noción normativa de un orden social. Estas relaciones situacionales y múltiples, que pueden ser de naturaleza social, material y

9. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Fráncfort/Nueva-York, Campus Verlag, 2006, pp. 13 y ss.

10. *Ídem*, p. 370.

sensorial, están sometidas a un proceso continuo de transformación. Ellas son articuladas y concertadas de modo permanente en las acciones y experiencias cotidianas de los actores. Desde esta perspectiva, el término *pertenencia* traspasa los límites de toda forma de legitimación y regulación jurídica. Más bien se da como consecuencia de distintos sucesos, o bien, en el marco de biografías individuales. El concepto remite a la compatibilidad de distintas maneras de formar parte de algo, en tiempos de las redes globales y de las relaciones de intercambio. De este modo se enfatiza la permeabilidad y no la rigidez de las fronteras sociales. Además, esta forma relacional y contextual de entender la pertenencia permite ir más allá del análisis de fenómenos sociales y abordar sus vínculos espaciales e históricos. Esto es evidente de modo ejemplar en la investigación que se ocupa de los movimientos transnacionales, de migración y translocalidad. Así, en el concepto de pertenencia se reflejan las múltiples realidades y las complejas relaciones que sostienen los seres humanos en distintos lugares con sus respectivos panoramas sociales, políticos y religiosos, que están cambiando constantemente.

METODOLOGÍA: PROCESOS PARA HACER ESPACIO Y TEORÍA SOBRE LAS REDES DE ACTORES

Si asumimos, como se ha explicado antes, que las condiciones de existencia del ser humano tienen su representación en formas imaginarias, o sea en ideologías que están basadas en prácticas repetitivas, rituales y en instituciones que tienen la capacidad de sostener, o bien, de romper las relaciones de dominación, es necesario buscar metodologías para operacionalizar los complejos ensamblajes de las relaciones sociales y materiales. Otro desafío consiste en no reproducir conceptos de pertenencia naturalizados y de carácter esencialista –aún subsistentes–, que están ligados a órdenes y normativas sociales y políticas, y que son establecidos por los aparatos del poder. Con el fin de evitar el empleo de una metodología esencializada en la investigación de las diversas construcciones de pertenencia en la vida de los migrantes, este aporte se enfoca en aproximaciones científicas que no anticipan fronteras sociales determinadas por órdenes políticos. Por eso el objeto de investigación no son grupos definidos de antemano, sino individuos, lugares e instituciones.¹¹

El estudio de los movimientos, las prácticas, las documentaciones y las materializaciones de diferentes actores religiosos en un lugar (*place making*) puede describir tanto las continuidades de formas de pertenencia como sus

11. Elisabeth Scheibelhofer, *Raumsensible Migrationsforschung*, Wiesbaden, VS, 2011; Andreas Wimmer, "Herder's Heritage and the Boundary-Making Approach: Studying Ethnicity in Immigrant Societies", en *Sociological Theory*, No. 3, vol. 27, 2009, pp. 244-270.

rupturas, o bien, sus diversas maneras de reagruparse en situaciones de migración. Al ser los lugares de reunión religiosos puntos de referencia simbólicos relevantes para la construcción de formas de pertenencia, se examinarán los procesos de apropiación y negociación que allí se dan. Por un lado, el análisis se centra en las manifestaciones de lo local, la materialización de la pertenencia religiosa y en los vínculos emocionales que esta conlleva. Por otro lado, las observaciones de orden local se evalúan de acuerdo con concepciones relacionales del espacio.¹² Además, la descripción de redes de actores permite integrar al análisis actores que no están situados en el nivel de lo local, pero que están relacionados con otros actores que sí actúan en dicho nivel.¹³ En esta aproximación interdisciplinaria el término 'actor' de la teoría de la acción se entiende de forma más amplia, pudiendo referirse también a objetos, o sea, a un nivel material. Para la descripción de estas redes de actores no solamente se analizan aquellas interacciones que se basan en contactos personales, sino que también se identifican a aquellos actores que actúan por fuera del fenómeno estudiado. Así, las observaciones en selectos lugares se integran en los contextos sociales, que se caracterizan por ser dinámicos, aplicando un concepto de espacio relacional y constructivista. Las prácticas mismas forman el punto de partida para analizar actuaciones (tramas) sociales y la producción o reproducción de las ideologías y así formas de pertenencia también y/o justamente en situaciones migratorias.

EMIGRACIÓN A ESPAÑA Y ESPIRITUALIDAD

Durante las últimas dos décadas Latinoamérica ha dejado de ser una región de inmigración para convertirse en una región exportadora de migrantes laborales, presentando una de las cuotas más altas de emigración, sobre todo después de las repetidas crisis económicas y financieras en el continente desde comienzos del milenio.¹⁴ La exposición del progresivo desarrollo económico de España como factor que atrae migración y la crisis económica en

12. El giro espacial (*spatial turn*) de las ciencias sociales ha provocado un distanciamiento respecto a las definiciones que le otorgan al espacio un carácter absoluto, orientándose hacia una concepción del espacio como producto social.

13. Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

14. Andreas Steinauf, "Migration in Lateinamerika: Krise oder Entwicklungspotenzial?", en *Brennpunkt Lateinamerika. Politik, Wirtschaft*, No. 16, Gesellschaft, 2002; Axel Kreienbrink, "Spanien als Einwanderungsland - eine Zwischenbilanz nach zwei Jahrzehnten", en Walter Bernecker, edit., *Spanien Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Fráncfort/Madrid, Vervuert, 2008, pp. 240-270.

Latinoamérica como factor expulsor de población, constituye una explicación insuficiente para entender la inmigración latinoamericana tan masiva en Europa y, especialmente, en España.

LOS VÍNCULOS COLONIZADOS Y EL PAPEL DE LA IGLESIA CATÓLICA

La inmigración de latinoamericanos en España tiene que ver con los vínculos coloniales entre España y Latinoamérica, ligados a una historia compartida y a aspectos comunes como el idioma, los fundamentos administrativos y políticos, la urbanización y su impacto en la vida social y la religión. La Iglesia católica es probablemente la institución que más influencia ha tenido en la formación de los fundamentos sociales y religiosos de Latinoamérica desde el tiempo en que comenzó a enviar misioneros y a evangelizar a las poblaciones del continente. La conquista ibérica de América y la expansión religiosa han resultado ser una de las superposiciones más poderosas y agresivas en la historia de la humanidad y han estado ligadas a la situación defensiva del Occidente cristiano frente al Islam, bajo la idea de 'la propagación de la fe y del Imperio'.¹⁵ El éxito de la evangelización está directamente vinculado a la figura de la Virgen María, que constituyó uno de los instrumentos más decisivos en la conquista espiritual de los pueblos indígenas de las Américas y cuya adoración fue restablecida por el Concilio de Trento,¹⁶ es decir, el vehículo de edificación de los ministerios cristianos. Al mismo tiempo que los españoles destruyeron los templos, los ídolos y los símbolos de los indígenas, también desarrollaron diferentes maneras de sustituir o aniquilar la religión de estos e imponer el culto a la Virgen María y a sus imágenes.¹⁷ A través del culto a María, cuyos fenotipos e imágenes se adaptaron a las diversas regiones latinoamericanas, los conquistadores incorporaron el catolicismo a las religiones nativas (sincretismo). Así mismo, mediante ceremonias y cultos vitales que se le rendía a su personificación religiosa, los españoles lograron colonizar los

15. Hans-Jürgen Prien, "Das Christentum in Lateinamerika", en Ulrich Gäbler, edit., *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*, vol. IV/6, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2007, pp. 65 y ss.

16. En el tercer período del Congreso, cardenales y obispos aprobaron el decreto de la adoración a los santos/as y a sus reliquias, así como a las imágenes de Cristo y de la madre de Dios o Virgen María.

17. Margarita Zires, "Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo", en *Mexican Studies*, No. 2, vol. 10, 1994, p. 285. El culto a la Pachamama o Madre Tierra también se combinó a lo largo de la conquista europea con el culto a María.

cuerpos de los indígenas.¹⁸ La misión y la política cultural de la colonización de penetrar y conquistar los cuerpos –y las almas, por supuesto– dejaron de ser tarea exclusiva de la Iglesia católica y se convirtió en un proyecto cristiano que terminó enajenando la conciencia histórica de los conquistados¹⁹ y que los perseguirá dentro y fuera de los países latinoamericanos.

Es indiscutible que el acercamiento a las religiones indígenas mediante el recurso de los santos, que realizó la Iglesia católica, devino en una doctrina cristiana indisputable, convirtiéndose así en la ideología más aceptada y vivida en Latinoamérica después de la colonización. Hasta hoy la Virgen María continúa representando los sueños, deseos y expectativas de una cantidad considerable de latinoamericanos en la vida diaria, tanto en sus países de origen como en aquellos adonde han emigrado.²⁰ No obstante, el culto alrededor de la Virgen María constituye un recurso en la construcción de identidades colectivas, así como un instrumento para incorporar a los inmigrantes latinoamericanos a las sociedades receptoras.

LA CRISIS ECONÓMICA EN ESPAÑA Y LA CRECIENTE IMPORTANCIA DE (NUEVAS) PRÁCTICAS ESPIRITUALES

La crítica situación económica, que ha causado un 40% de desempleo entre los jóvenes (asumimos que la tasa es aún más alta para los jóvenes migrantes), ha generado un retorno a lo espiritual y religioso. Esto se evidenció en el día de la juventud mundial de la Iglesia católica en agosto de 2011 en España, cuando participaron más de un millón de jóvenes peregrinos. De ellos, por lo menos medio millón eran latinoamericanos.²¹ La (re)valorización de la espiritualidad y de lo religioso en tiempos de crisis no solo ocurre, por supuesto, en la Iglesia católica, sino que se trata de un fenómeno observable en diferentes contextos migratorios en Madrid. La religión es un instrumento relevante en la articulación de diferencias sociales. Opera como estrategia para superar situaciones que se sienten como degradantes y excluyentes. A la luz de las prácticas religiosas del culto a la Virgen María y de la danza prehispánica, se analizará

18. Hans-Jürgen Prien, “Das Christentum in Lateinamerika”, p. 125. Maya Nadig, “Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Tanzantes Aztecas in Mexiko”, en Andrea Lauser y Cordula Weissköppel, eds., *Migration und religiöse Dynamik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008, p. 253.

19. Hans-Jürgen Prien, “Das Christentum in Lateinamerika”.

20. Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture. Selected Essays. Religion as a Cultural System*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 243-254; Kristy Nabhan-Warren, “Mary”, en Edwin Aponte y Miguel de la Torre, eds., *Handbook of Latina/o Theologies*, St. Louis, Charlice Press, 2006, pp. 243-254.

21. “Acontecer internacional”, en *My Opera*, en [<http://www.mundo.com/ultimas-noticias/medio-millon-de-jovenes-latinoamericanos-estaran-con-el-papa-en-madrid-22639>].

aquí bajo qué condiciones y contextos se conservan o desechan órdenes sociales y relaciones de dominación, qué formas de pertenencia se producen o reproducen a través de las articulaciones y de las concepciones culturales, y qué significación tienen estas formas de articulación para las relaciones sociales.

LA MIGRACIÓN LATINOAMERICANA Y DIFERENTES FORMAS RELIGIOSAS DE PERTENENCIA

Ante la heterogeneidad de la inmigración latinoamericana en España, puede ser osado diferenciar la inmigración latinoamericana de la inmigración de otros lugares como Marruecos y Rumania. No obstante, el catolicismo reviste al inmigrante latinoamericano de un carácter especial, en la medida en que constituye un factor fundamental común en la historia de Latinoamérica y de España.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA INMIGRACIÓN RECIENTE DE LATINOAMERICANOS HACIA ESPAÑA

Latinoamérica es una región con un alto porcentaje de habitantes católicos. En comparación con los marroquíes, que en su mayoría son musulmanes, o los rumanos, de los cuales el 90% son de confesión ortodoxa romana,²² la presencia de inmigrantes latinoamericanos en España le permite dos cosas a la Iglesia católica. En primer lugar, mostrarse como una institución que entiende la situación compleja y difícil de los inmigrantes por tener que soportar actitudes xenófobas, racistas, violentas o discriminatorias, al buscar una forma de sobrevivencia, materializada en un trabajo en el extranjero. En segundo lugar, los inmigrantes representan el ejército de reserva que puede salvar un catolicismo que en España está condenado a morir: “La presencia de los inmigrantes ofrece a la Iglesia una oportunidad y ha de ser vista como una gracia que ayuda a la Iglesia a hacer realidad esa vocación de ser signo, factor y modelo de catolicidad para nuestra sociedad en la vida concreta de las comunidades cristianas”.²³

22. En Rumania solo el 5,6% de la población es católica, en Marruecos el 1% de la población se confiesa cristiana (la mayoría católicos) y un 90% de los habitantes de los países latinoamericanos de donde proviene la población inmigrante en España se declaran católicos (Colombia 90%, Argentina 90%, Bolivia 92%, Ecuador 72,3%, según Wikipedia), con tendencias decrecientes por el aumento de cristianos carismáticos y pentecostales.

23. Conferencia Episcopal Española, “La Iglesia Española y los inmigrantes”, en *XC Asamblea Plenaria 52*, 2007, p. 19.

A la vez, si se profundiza en la realidad religiosa española, se puede observar un cambio incisivo. La importancia de la Iglesia católica ha disminuido considerablemente en diferentes sectores de la sociedad española. Aunque un 77% de los españoles todavía se identifica con el catolicismo, solamente un 17% de la población declara practicar el catolicismo y la tendencia es decreciente.²⁴ El hecho de que todos los esfuerzos de reevangelizar a los españoles mismos han fracasado ampliamente también explica por qué se percibe la presencia de los inmigrantes (sobre todo latinoamericanos) como oportunidad y “gracia” para vivir otra vez el catolicismo.²⁵ Sin embargo, la realidad no parece resultar tan integradora como se pretende, puesto que partes de la Iglesia católica española todavía considera a la fe latinoamericana como inferior, popular, supersticiosa y primitiva, y además porque, según García, no existen párrocos para latinoamericanos, ni capellanías. Un sacerdote, entrevistado por García en 2005, describe el trato de los inmigrantes así: “A la Iglesia española le cuesta darse cuenta de que hay una cantidad de personas que están llegando, católicos que tienen otra percepción de la fe que se tiene que respetar”.²⁶

A pesar de ello, la Iglesia católica llena un vacío que la política migratoria del Estado ha dejado desatendida. En los pocos documentos que se ocupan de las estrategias para tratar el ‘asunto’ de la migración y de la creciente movilidad humana, la Iglesia católica se presenta como una institución que le brinda acogida a los inmigrantes, producto de la creciente movilidad humana, con lo cual ha podido ganar simpatías frente a estos.²⁷ En este sentido, la Iglesia intenta enfrentar las consecuencias de la secularización de la sociedad española después del franquismo, la era en que la Iglesia y la política española estuvieron vinculadas por un “catolicismo nacional”²⁸ que no permitió otro tipo de ceremonias ni manifestaciones religiosas diferentes a las de la religión católica.²⁹ También Itçaina se refiere a la reconquista reciente del espacio público y político por parte de la Iglesia católica española, al ocuparse

24. Carlos Collado-Seidel, “Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel”, en Walter Bernecker, edit., *Spanien Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Fráncfort/Madrid, Vervuert, 2008, pp. 301-341.

25. Carlos Collado-Seidel, “Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel”; Conferencia Episcopal Española, “La Iglesia Española y los inmigrantes”.

26. Conferencia Episcopal Española, “La Iglesia Española y los inmigrantes”, p. 12; Paola García, “La inmigración: un nuevo reto para la Iglesia católica española”, en *Anuario Americanista Europeo*, No. 3, Redial-Ceisal, 2005.

27. *Documento final del VI Congreso Mundial de la Pastoral para los Emigrantes y los Refugiados*, Vaticano, s. e., 2010.

28. Carlos Collado-Seidel, “Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel”, p. 310.

29. Art. 6 del Fuero de los Españoles, 1945.

de asuntos migratorios.³⁰ Según Itçaina, la Iglesia católica legitima su posición en el espacio público por medio de diferentes estrategias como el *lobbismo* católico y, simultáneamente, la facilitación de hospitalidad a los inmigrantes. Al asumir un papel activo en la determinación de normas y valores, y debido a su influencia en los programas de integración en España, la Iglesia católica ha redefinido su posición en la sociedad española.³¹

LOS “DANZANTES AZTECAS”: ¿NUEVO MOVIMIENTO RELIGIOSO ANTICOLONIALISTA?

Otro ejemplo que ilustra una forma de pertenencia religiosa, y un concepto religioso que transita entre los dos continentes, es la danza azteca o danza prehispánica. Este fenómeno espiritual tiene su origen en la historia colonial y, por lo tanto, según Nadig, no es nuevo.³² Habiendo aparecido anteriormente en templos y sitios sagrados, las danzas aztecas se están extendiendo a los espacios urbanos en México, sobre todo a las ciudades grandes del centro del país, como el D. F., en los estados de Morelos, Puebla, Guerrero, Tlaxcala o Hidalgo y Guadalajara, donde forman ya un movimiento social.³³ Según De la Peña, estas son regiones donde sobreviven aún tradiciones de origen náhuatl.³⁴ Mediante la danza los participantes viven, de forma bastante exitosa, una religión que está basada en mitos y cosmovisiones de los antiguos mesoamericanos. Al mismo tiempo, constituyen tanto una reflexión de la individualización y desinstitucionalización de lo religioso como expresión de una movilidad de los creyentes que se expresa en una historia de rupturas, superposiciones, nuevas invenciones e interpretaciones.³⁵ Según Nadig, el culto fue promovido por grupos indígenas que querían darle una expresión nueva y moderna a sus tradiciones.³⁶ Para cumplir ese objetivo tomaron diferentes elementos de la religión cristiana y los integraron a sus prácticas espirituales. La integración de vestidos, instrumentos y objetos ceremoniales prehispánicos a

30. Xabier Itçaina, “The Roman Catholic Church and the Immigration Issue. The Relative Secularization of Political Life in Spain”, en *American Behavioral Scientist*, No. 11, vol. 49, 2006, pp. 1471-1488.

31. *Ídem*, p. 1481.

32. Maya Nadig, “Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko”, p. 249.

33. *Ídem*.

34. Francisco de la Peña, “Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual”, en *Ciencias Sociales y Religión*, No. 3, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, 2001, pp. 95-113.

35. Maya Nadig, “Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko”, p. 252.

36. *Ídem*.

las prácticas religiosas que habían introducido los misioneros y colonizadores cristianos, junto con el culto a los santos y los actos milagrosos, devinieron en una fusión de diferentes tradiciones religiosas, que generó un catolicismo popular del que los concheros también formaron parte: “El mito de origen de la tradición conchera describe el momento en el que los indígenas chichimecas, rebeldes a la evangelización, se convierten al cristianismo en el transcurso de una batalla, después de ver aparecer en el cielo la imagen del apóstol Santiago acompañado de una gran cruz”.³⁷ El sincretismo de diferentes creencias se convirtió en una nueva forma de vida de la población “mestiza” o, como Florescano lo describe, la danza y la música fueron espejos de las transformaciones sociales y culturales en la época colonial.³⁸ Los españoles católicos, al contrario, buscaron controlar y modificar el mundo simbólico y la presencia física de los amerindios, reprimiendo las danzas y persiguiendo a los danzantes.³⁹ La “colonización del cuerpo”, como lo formula Nadig, siguiendo a Jiménez López, el intento de los pueblos indígenas de descolonizar el cuerpo con la danza,⁴⁰ determinaron el conflicto entre los danzantes y los colonizadores.⁴¹ Así, los procesos de transformación religiosa fueron expresión de conflictos entre los pueblos indígenas y los colonizadores, dando como resultado la formación de nuevas formas religiosas híbridas. Tanto el culto de las danzas como la adoración de los santos en el catolicismo son expresiones de estas transformaciones.⁴²

Hoy en día, algunas agrupaciones de los danzantes aztecas niegan toda conexión con la Iglesia católica.⁴³ Al contrario, los “concheros”, o “guardianes de la cultura prehispánica”, como se llaman en el lenguaje popular, comparten el objetivo principal de “reindianizar” y “aztequizar” la sociedad mexicana y restaurar la civilización precolombina.⁴⁴ En el centro de sus actividades está, sin duda, la práctica de la danza que tiene, como fenómeno cultural, “una

37. Francisco de la Peña, “Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo”, p. 99.

38. Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2004; Maya Nadig, “Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Tanzantes Aztecas in Mexiko”.

39. *Ídem*, p. 253.

40. El concepto de la “descolonización de cuerpo” o “descolonización corporal” se utiliza en contextos artísticos, arte performativo, así como teatro urbano y popular en Latinoamérica y Europa para acentuar la continua estrangulación corporal de la historia colonial.

41. Maya Nadig, “Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Tanzantes Aztecas in Mexiko”, p. 257.

42. Hans-Jürgen Prien, “Das Christentum in Lateinamerika”, p. 215.

43. Maya Nadig, “Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Tanzantes Aztecas in Mexiko”, p. 257.

44. Renée de la Torre, “Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas”, en *Cultura y Religión*, No. 1, vol. 1, Universidad Antonio Prat, 2007.

fuerte raigambre urbana”.⁴⁵ Todas las investigaciones coinciden en observar que la mayoría de los danzantes viene de la clase media, más afectada por la ‘sobremodernidad’.⁴⁶ El concepto de la sobremodernidad fue introducido por Marc Augé para explicar cómo se forma, a través de los nuevos medios de información, comunicación y transporte, una sociedad en tránsito con relaciones más individualizadas.⁴⁷ Augé constata que en este contexto la persona migrante se mueve de forma aislada en diferentes espacios conocidos como “no lugares”. La individualización se manifiesta también en la cultura religiosa contemporánea, en que las instituciones tradicionales, como la Iglesia católica, pierden creyentes e importancia.

PRÁCTICAS RELIGIOSAS DE DIFERENTES GRUPOS LATINOAMERICANOS EN LAVAPIÉS

Lavapiés es la vecindad del centro de Madrid que se seleccionó para comparar dos formas de religiosidad; estas son la misa en la parroquia San Lorenzo y los danzantes en la Tabacalera. Lavapiés es conocida por su larga historia de inmigración.⁴⁸ Como la ciudad de Madrid (y todos los centros urbanos de Europa) es específicamente un sitio de transición, gente de diferentes edades, culturas y trasfondos sociales forman parte de una caótica red social con sus distintas articulaciones culturales y religiosas.⁴⁹ La historia del barrio, marcada por múltiples cambios y su carácter “cosmopolita”, le dan a Lavapiés su imagen característica y un atractivo específico que, como declara Gómez, convierten el lugar en un “laboratorio de interculturalidad”. Aproximadamente más del 50% de los vecinos son de origen extranjero, mayormente de Asia, África y también una cantidad significativa de latinoamericanos.⁵⁰

45. Francisco de la Peña, “Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo”, p. 96.

46. “[] durante mucho tiempo sus integrantes han sido los campesinos desclasados que emigran a la ciudad y los trabajadores urbanos pertenecientes a las clases más pobres”. *Ídem*, p. 100.

47. Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1992. *Ídem*, *Por un antropología de la movilidad*, Barcelona, Gedisa, 2007.

48. Matthew Feinberg, “Lavapiés, Madrid as twenty-first century urban spectacle”, disertación doctoral, Kentucky, Universidad de Kentucky, 2011.

49. Sarah Albiez, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana, *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*, Fráncfort/Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011, p. 295.

50. Lucía Etxebarría, *Cosmofobia*, Madrid, Destino, 2007; Mayte Gómez, “El barrio de Lavapiés, laboratorio de interculturalidad”, en *Dissidences, Hispanic Journal of Theory and Criticism, on line*, 2006. Lavapiés pertenece al barrio de Embajadores, en el distrito Centro

Tradicionalmente, Lavapiés es una vecindad bastante pobre, lo que indica su vulnerabilidad económica. La cuota de desempleo es más alta que en otros barrios y llega hasta el 40%, según fuentes informales. Debido a su infraestructura y a la baja calidad de sus construcciones, que le dan un aspecto descuidado, Lavapiés es hasta hoy un lugar poco costoso que atrae inmigrantes, jóvenes estudiantes, gente mayor y en general personas de bajos recursos económicos. No obstante, se han creado varios sitios e instituciones que funcionan como punto de referencia en donde diferentes grupos de inmigrantes construyen su identidad religiosa. Estos lugares forman un tejido compuesto por gente, símbolos y significados que representan ideologías, valores, órdenes y actitudes, que a su vez constituyen diferentes perspectivas de la pertenencia, en un mundo interconectado.

LA MISA DEL DOMINGO EN LA IGLESIA CATÓLICA SAN LORENZO

Todos los domingos a las 12:00 la parroquia de San Lorenzo en Lavapiés se llena de latinoamericanos, sobre todo ecuatorianos y paraguayos, pero también colombianos, bolivianos, dominicanos y peruanos. Desde las 11:00 las calles comienzan a llenarse rápidamente de gente que busca acceder a los pocos puestos que ofrece la iglesia. Situada en la calle Fe, semiescondida entre edificios antiguos, la visita de la misa de las 12:00 parece como un cerco. Cuando la iglesia se llena por completo, los visitantes de la misa –cuyos actos rituales y cuyo sermón son similares a las ceremonias de la Iglesia católica en Latinoamérica– superan las 500 personas. Efectivamente, no hay un caso parecido en todo Madrid, especialmente porque solo una minoría de los feligreses son vecinos del lugar. Los visitantes vienen de todos los barrios de Madrid y de fuera de la ciudad, sin importar la distancia que deben recorrer. La mayoría son trabajadores de la construcción (52% de los hombres encuestados), empleadas en el hogar (54% de las mujeres encuestadas), o desempleados por la crisis (20% de los encuestados).⁵¹ ¿Qué constituye el atractivo particular de la parroquia San Lorenzo para los migrantes laborales?

Todo empezó con la Virgen del Cisne de Ecuador, objeto de gran devoción en el país sudamericano y patrona de la ciudad sureña de Loja. En 2005 la Fundación de la Virgen del Cisne, fundada en Madrid por la ecuatoriana Carmen Ballagán, llevó de Ecuador una réplica de la Virgen, también llamada ‘La Churona’ por su pelo rizado. Fue llevada para introducir una “nueva tradición” en la

de Madrid. En el centro, el 27,55% de la población, y en Embajadores el 33,60%, es de origen extranjero, según los informes estadísticos del distrito.

51. Datos de una encuesta de abril de 2011.

comunidad religiosa de Madrid, es decir, para hacer procesiones con vírgenes no españolas. Para entonces asistieron a la Plaza Mayor unas 10.000 personas que querían ver a la virgen. La mayoría eran ecuatorianos. “Antes,⁵² la única virgen que había entrado a la Plaza Mayor era la patrona de Madrid, la Virgen de Almudena”, constata Ballagán en el documental *La Churona. Historia de una virgen migrante*, de María Cristina Carrillo.⁵³ El documental –cuyo propósito es hacer una analogía entre la virgen y un migrante, según su directora– enseña la significación de la fe ecuatoriana para la comunidad de migrantes, los vínculos que estos tienen con el lugar de donde provienen y sus emociones, creencias y sentimientos. Refiere también un conflicto que se dio entre la parroquia de San Lorenzo y la Fundación en torno al lugar donde debía permanecer la Virgen en Madrid. Las dos instituciones no pudieron llegar a un acuerdo. En el marco del conflicto, caracterizado por una gran desconfianza mutua, ambas entidades se hicieron múltiples reproches, que respondían a diferentes intereses y que, probablemente, fueron producto también de malentendidos. El examen de ese conflicto⁵⁴ permite vislumbrar algunas particularidades de la relación entre la iglesia San Lorenzo y los latinoamericanos inmigrantes, así como de los vínculos que se dan entre las formas de pertenencia religiosa y las formas de construir espacio, aspectos que merecen ser discutidos.

IMAGEN DE LA VIRGEN COMO REFERENCIA DE UNA RELIGIOSIDAD POPULAR

Los santos y las vírgenes en Latinoamérica no representan solamente la idea tangible de lo divino, sino que constituyen también símbolos de los intereses específicos de quienes los adoran. La Virgen María, por ejemplo, es conocida como un símbolo poderoso y vital de maternidad, amor, orgullo étnico y la personificación de ideas, actitudes, valoraciones y deseos.⁵⁵ Detrás de cada Virgen latinoamericana hay una historia mística de su poder sobrenatural que renace y vitaliza en el momento de la veneración. La del Cisne es una de las vírgenes más adoradas y, respecto a sus seguidores, una de las más exitosas en la conquista religiosa y política del continente. Antes de su colonización, los pueblos de Loja eran nómadas.⁵⁶ Los colonizadores se sirvieron

52. Se refiere a antes de septiembre 2005. Nota de la autora.

53. María Cristina Carrillo, dir., *La Churona. Historia de una virgen migrante*, Quito, Ecuador para largo, 2007.

54. Ver archivos de *El País*, *El Universal* y páginas ecuatorianas [en.Latino.com; elcomercio.com; especu.com].

55. Kristy Nabhan-Warren, “Mary”, p. 243.

56. Oswaldo Celi Jaramillo, *Camino hacia el Reino de Dios: nuestra Reina y Madre del Cisne, misionera de la evangelización*, s. r., 1993.

de la Virgen para convertir a los nómadas en pueblos sedentarios. La Virgen del Cisne también contribuyó a generar en ellos una pertenencia supeditada a un lugar administrativamente predefinido. Mediante la imposición de ritos en torno a la figura de la Virgen, como por ejemplo la peregrinación, los conquistados fueron asumiendo una nueva identidad colectiva.⁵⁷ La peregrinación de la Virgen de Cisne en Loja, en la que participan miles de ecuatorianos anualmente, empezó hace más de 400 años, cuando los indígenas terminaron desechando la imagen de 'su' pueblo y de sus formas administrativas. Después de una sequía, los moradores tuvieron que abandonar el pueblo El Cisne por orden de un decreto colonial. Se cuenta que poco después se desencadenó un fuerte huracán que tumbó árboles, casas y destruyó sembríos. "Los indígenas pensaron que era una maldición de la Virgen por haberla sacado de El Cisne, por lo que volvieron a su tierra a pesar de la oposición de las autoridades, las cuales al final comprendieron que Dios no permitía que El Cisne quedara abandonado y que la imagen fuese trasladada de lugar".⁵⁸

La vinculación de catástrofes con lo divino, interpretándolas como el castigo de un mal comportamiento, funcionó como instrumento disciplinador de los pueblos y sirvió para fortalecer la posición de la Iglesia católica y de la política colonial. Esto también pone de manifiesto la creencia en una suerte de dependencia mágica de los elementos (naturales). Antes del movimiento filosófico y cultural de la Ilustración, que surgió en el siglo XVIII, en las sociedades católicas se defendió la idea de que las catástrofes naturales eran manifestaciones de Dios. También las religiones amerindias asociaron los fenómenos naturales y la naturaleza en general con fuerzas divinas.⁵⁹ Así, las autoridades e instituciones de la Iglesia católica aprovecharon la religiosidad popular para ejercer control y constituir su dominio.⁶⁰ La Iglesia católica se benefició del desplazamiento de la Virgen para reconstituir la institución y cimentar el templo como el espacio más indicado para la devoción. Al mismo tiempo, la Iglesia y sus seguidores quedaron vinculados de forma espacial, según el nuevo sistema administrativo del patronato feudal.⁶¹

57. *Ídem*, p. 88.

58. Algunas de esas historias se encuentran en páginas electrónicas sobre la Virgen, en [<http://www.ivecuador.org/index>].

59. Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*.

60. La idea que las catástrofes naturales son castigos de Dios, pruebas de fe u otro tipo de manifestación divina sobrevive hasta hoy. Daniele Dell'Agli, "Strafe Gottes: Wie Religionen von Katastrophen profitieren - Nachrichten Kultur - Literarische Welt", en *Welt Online*, 2010.

61. Hans-Jürgen Prien, "Das Christentum in Lateinamerika"; Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Maguncia, Matthias/Grünewald/Verlag, 1988.

LA FUNCIÓN DE LA VIRGEN PARA LA PARROQUIA SAN LORENZO

La leyenda sobre la Virgen del Cisne, que le da el carácter de viajera y migrante, guarda cierta analogía con el hecho de su entrada a España en la parroquia de San Lorenzo en 2005. Después de haber sido llevada al país ibérico por la Fundación Virgen del Cisne de Ecuador, y de haber tenido su primera aparición en la Plaza Mayor, fue puesta en la parroquia de Lavapiés, que se conoce como el barrio “multicultural” de Madrid. Desde entonces empezó una nueva época para la iglesia, pues, al igual que el resto de la Iglesia católica de España, había ido perdiendo cada vez más creyentes. Según el padre Emilio, había sido prácticamente abandonada.⁶² Pero volvió a cobrar vida gracias a los ecuatorianos de Loja y otros latinoamericanos que iban de todos los lugares de Madrid para adorar a sus Vírgenes.

Por un desacuerdo ligado a un conflicto de intereses entre la Fundación y los padres de San Lorenzo, la Virgen se convirtió nuevamente en una migrante. La Fundación solía recolectar limosnas en una urna que se vinculaba directamente con la Virgen. Las llaves de la urna permanecieron en manos de la Fundación. Según noticias de la Universidad Técnica Particular de Loja,⁶³ que tenía una cooperación con la Fundación Virgen del Cisne en Madrid, se donó el dinero recolectado de las procesiones a un hospital en Loja. Esa forma de apoyo económico por parte de los inmigrantes es bien conocida y, junto con las remesas, constituye un instrumento estratégico que posibilita que los migrantes en España compartan sus beneficios con quienes permanecen en Ecuador.

Los sacerdotes interpretaron la donación de otra manera. “La Fundación y su fundadores querían aprovecharse de la Virgen y los ecuatorianos. Organizaron fiestas para la Virgen donde recolectaron dinero”. Según el padre Juan José, llevaron a la Virgen a la parroquia muchos días después de la procesión de septiembre de 2006, lo cual contrariaba el acuerdo de dejarla en la parroquia inmediatamente después de la peregrinación. La Fundación buscó zanjar el problema con la iglesia, proponiéndole compartir los beneficios. “La pareja⁶⁴ quería quedarse con el dinero y así quería dirigir a la parroquia”.⁶⁵ Bajo estas condiciones, según el padre Juan José, los párrocos no podían dejar a la

62. En la crónica del conflicto, esta es la apreciación de la Fundación y su fundadora, en [www.elsolnews.com].

63. En [http://www.utpl.edu.ec/comunicacion/2006/07/virgen-de-el-cisne-venerada-en-madrid].

64. Se refiere a los presidentes la fundación. Nota de la autora.

65. Entrevista con el padre Juan José, 7 de abril de 2011.

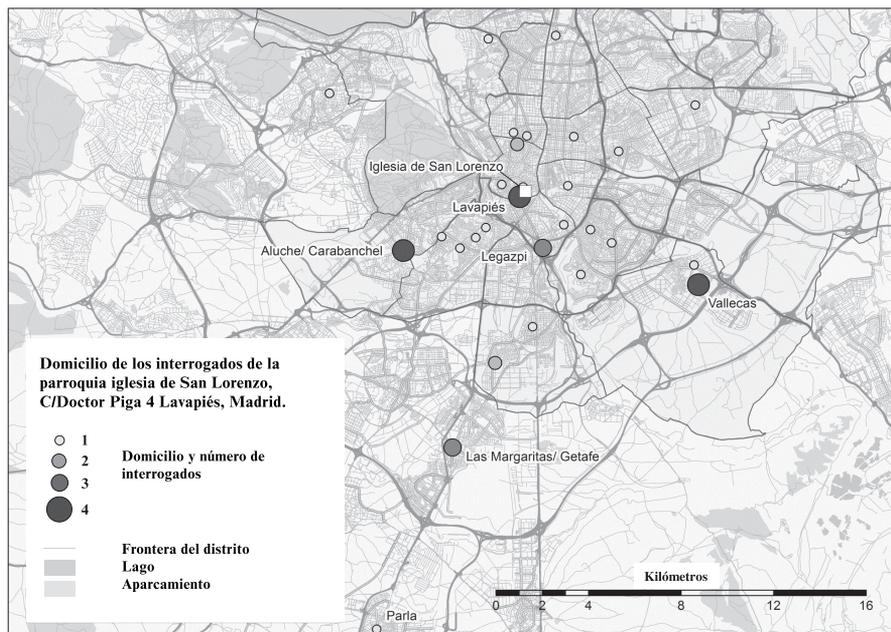


Figura 1. Mapa de los lugares de destino de los migrantes, Madrid.

Virgen en la parroquia. A continuación este sacerdote viajó a Loja, en Ecuador, para traer otra réplica de la Virgen del Cisne, para lo cual se puso de acuerdo con el arzobispo de Loja. Así se puso fin al conflicto; la parroquia se legitimó como lugar de destino y único punto de referencia para los católicos de Loja, asegurándose todos los derechos de uso de la Virgen y, por lo tanto, los beneficios financieros resultantes. “Estamos ayudando a los inmigrantes, ¿por qué los migrantes no deberían ayudarnos a nosotros también?”.⁶⁶ Dado que uno de los dos padres españoles viaja a Loja con frecuencia para visitar a las familias de la comunidad ecuatoriana y para visitar a las comunidades católicas de allá, con el fin de aprender las costumbres y formas propias de oficiar la misa,⁶⁷ la Iglesia se ha cualificado como medio de comunicación o “interfaz” entre España y Ecuador, convirtiéndose así en la representante legítima de los ecuatorianos en España, o sea, una representante que goza de exclusiva autoridad. La Fundación Virgen del Cisne desapareció del panorama en el barrio y la parroquia. El osado intento de conquistar el espacio católico español, de

66. Entrevista con padre Emilio, 19 de abril de 2011.

67. Entrevista con el padre Juan José, 2011.

participar en las ceremonias y apropiarse de las plazas fue rechazado por las autoridades. En último término, la analogía entre las dos historias de la misma santa pone en evidencia el carácter autocrático de la Iglesia católica. No extraña que la organización de la peregrinación anual de la Virgen del Cisne ya esté en manos de la parroquia de San Lorenzo.

LOS GUERREROS DE LUZ EN MADRID Y LA TABACALERA

Mientras se le dedicó gran atención al fenómeno sobremoderno de los danzantes en México, los grupos de los danzantes apenas han sido investigados en los estudios sobre la migración.⁶⁸

En centros urbanos de los Estados Unidos y, desde hace poco, también en España se han constituido grupos que buscan continuar con el espíritu de los concheros. Si bien estos grupos han transportado la tradición de las danzas prehispánicas a Estados Unidos y España, estas no son comparables con las danzas tradicionales que se realizan en México.

LA ESPIRITUALIDAD DE LOS DANZANTES EN LA MIGRACIÓN

Uno de esos conjuntos de baile son los Guerreros de Luz. Estos danzantes retomaron el nombre de los danzantes aztecas que formaban la élite religiosa antes de la colonización. El lugar de encuentro y punto de contacto de los Guerreros de Luz es la Tabacalera, un centro cultural y social de autogestión, también situado en Madrid. El centro se fundó en junio de 2010 en los edificios de la antigua tabaquería de antiguos okupas⁶⁹ en Lavapiés. Diego, el iniciador del grupo, que rechaza llamarse a sí mismo maestro o profesor, vive desde hace cuatro años junto con su familia en Madrid. “Es que simplemente ha sido mi sueño, ser un Guerrero”, dice. Su conocimiento sobre la cosmología azteca y las danzas es fruto de intensos estudios propios. Diego es autodidacta. “El conocimiento de la danza la encuentras en la música, es cosmogónico y autoexplicativo”, afirma. Al contrario de los pocos maestros importantes de las danzas prehispánicas, él quiere transmitir a otros sus conocimientos. Con ese

68. Renée de la Torre, “Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas”; Maya Nadig, “Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko”; Martha Stone, *At the Sign of Midnight. The Concheros Dance Cult of Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 1975.

69. En los años 1980 y 1990 el movimiento “okupa” en España protestó contra la escasez de vivienda y la comercialización de barrios céntricos en las ciudades grandes.

fin intenta extraer el saber de su órbita secreta. “La gente quiere volver a ese conocimiento y crear una tierra que permite una sensibilidad poética en el trato del mundo”, explica Daniel.

La apertura de los grupos de danzantes prehispánicos, que resulta de cambios sociales profundos, es de especial importancia para la migración. El conocimiento de los concheros no ha estado siempre a disposición del público. “En su día nadie podía entrar en el círculo de los danzantes. Eran élites agraciadas con jerarquías internas”. Los grupos mexicanos están todavía organizados en una jerarquía. “En el centro histórico del D. F. se encuentran estos grupos y te puedes simplemente unir para bailar. Pero son mucho más jerárquicos que el grupo que tenemos aquí. Hay uno que instruye, y tienes que pasar por la jerarquía para subir. Aquí el grupo es mucho más pequeño, somos como colegas”, dice una danzarina de México. El conjunto de baile de los Guerreros no tiene una gran estructura jerárquica horizontal. Todo el que se sienta capaz, puede ser maestro de ceremonias. Sin embargo, la persona correspondiente tiene que encargarse de funciones rituales que son necesarias para el transcurso del rito. Pero todos pueden aprender de quienes ya conocen bien las ceremonias. Esto requiere bastante disciplina y esfuerzo corporal, porque la danza es dura y muy exigente físicamente. Esto conlleva una fluctuación muy alta dentro del grupo. Sin embargo, el número de participantes de los Guerreros de la Luz logró doblarse en un año de un promedio entre 10 y 12 participantes regulares a una cantidad que varía entre 25 y 30. El grupo está abierto para todos los interesados y la participación es gratis. Allí se reúnen jóvenes de orígenes y motivaciones distintas a la de la danza en sí. Están, los que quieren sentir las fuerzas cosmogónicas y los que simplemente quieren hacer deporte. Los danzantes, que oscilan entre los 25 y 55 años de edad, vienen de diferentes partes de Latinoamérica (México, Perú, Ecuador), pero también de España y otros países europeos. Algunos son estudiantes, personas que migran para redefinir su estilo de vida, turistas de largo plazo y también migrantes laborales, o sea, una mezcla de gente de clase media alternativa.

Linda, una española de la vecindad que participa en el grupo de los Guerreros, no tiene vinculación alguna con la religiosidad de los danzantes y simplemente quiere hacer deporte. “La ceremonia alrededor de la danza no me interesa. Hago mi deporte, nada más”. Para Cristian, un ecuatoriano que vive en Madrid desde hace nueve años, bailar es una pasión. “La danza prehispánica tiene mucha fuerza y expresión y quiero conocerla. Pero al grupo le gusta crear algo místico, algo en lo que se pueda creer. Todo el mundo tiene una creencia, pero esa no es la mía”. Para Luc, un joven polaco que está de paso en Madrid, la cosmología parece ser algo más importante y la danza, algo más que un movimiento: “Es una energía tremenda, increíble. Es mucho más que

danzar. Entrás, danzas, sudas y sales llena de energía y espiritualidad. Poco a poco me acerco a la cosmología de los aztecas”. Ana es una viuda mexicana de 56 años que había perdido a su marido español hacía poco, después de lo cual decidió salir de México para vivir en España. Para ella el espacio abierto por los Guerreros constituye una plataforma donde puede compensar en cierta forma la carencia de su marido. “Cuando vengo, me siento en casa, me siento al lado de los ausentes. Aunque no sé qué hacer, ni por dónde voy, aquí encuentro un camino”. Tanto la experiencia social como corporal tiene una significación fundamental, no solamente como un lazo importante para el contacto con lo divino, sino también como actividad que libera endorfinas y que permite experimentar eventualmente un enriquecimiento personal. Así, la experiencia de lo divino puede sentirse en carne propia. Además, la vivencia conjunta, de grupo, crea familiaridad y pertenencia social⁷⁰ entre los participantes, a pesar de que los integrantes del grupo estén variando, con lo cual este debe conformarse de nuevo continuamente. La pertenencia parece funcionar bajo el principio: “Queremos que nos califiquen por lo que hacemos y no por donde venimos”.⁷¹

La mayoría de danzarines han llegado a los Guerreros de Luz después de descubrirlos en visitas casuales a la Tabacalera. El gigantesco edificio ofrece a grupos de inmigrantes muchas posibilidades para realizar actividades culturales y talleres, en principio sin ánimo de lucro. Este acceso gratuito es bienvenido en tiempos de depresión económica, especialmente por parte de los inmigrantes y los españoles de la vecindad, aunque también por parte de todos los individuos que encuentran vínculo situacional en grupos como los Guerreros de Luz.

LA SIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO Y SOCIAL EN LA TABACALERA

Sin la Tabacalera la existencia de los Guerreros de Luz, con todo su entusiasmo, sería inimaginable. El centro sociocultural autogestionario se ve a sí mismo dentro de la tradición del movimiento de ocupación que surgió en los años de 1970 e hizo furor mediante muchas ocupaciones espectaculares. Aunque la Tabacalera nunca fue escenario de ese tipo de ocupaciones, su historia ha sido similar a la de las casas ocupadas de entonces. Es decir, surgió bajo la misma idea de que todo espacio público privatizado (centros, parques, plazas) debe hacerse público y accesible para la gente creativa que no goza de

70. Los danzantes usan la denominación “familia” para referirse a su grupo. Todo el que se inscriba para danzar es acogido allí, a pesar de la alta variabilidad de la participación.

71. Es uno de los dichos en las invocaciones rituales a los dioses aztecas.

recursos para desplegar sus capacidades y que tiene interés en realizar experimentos escénicos y artísticos. Al mismo tiempo, la Tabacalera es un punto de referencia importante para muchos grupos alternativos políticos marginados.

La Tabacalera sigue siendo el edificio apropiado para experimentar con un centro integrado de diversas iniciativas y proyectos que sirven para paliar alguno de los muchos problemas de Lavapiés, con un protagonismo activo de sus habitantes, a la vez que para desarrollar el enorme potencial creativo, el rico y complejo tejido social del barrio y, por extensión, de la ciudadanía madrileña.⁷²

También el movimiento 15-M, que desde el 15 de mayo de 2011 se organiza en asambleas de barrio, ha comprendido el potencial logístico y organizativo que tiene el centro autogestionario y, desde su nacimiento, realiza sus encuentros en los salones de la Tabacalera.⁷³

Allí los usuarios pueden experimentar una ciudad de ciudadanos activos, en el sentido de Isin, que se opone a la globalización de los modos de vida que conduce a una pasividad clientelista. Al mismo tiempo, la Tabacalera funciona como un nudo de comunicaciones de individuos y grupos distintos que rehúyen toda forma de organización, jerarquía o institucionalización de carácter inamovible y le dan valor especial a una lucha social de carácter facultativo y a la capacidad de autodeterminación. “La Tabacalera es un espacio propicio para personas “en paro” o desempleadas. Casi un 50% de los inmigrantes de Lavapiés, la mayoría jóvenes, se encuentran en esta situación. Pareciera que la extraordinaria capacidad creadora de la gente del lugar estuviera ligada a la crisis”, según uno de los iniciadores del centro.

La Tabacalera como lugar social, político y público une a la gente sin comprometerla. Eso crea formas de pertenencia nacidas del movimiento, que se caracterizan por ser dinámicas y variables. Simultáneamente, el centro es un nudo de comunicaciones para la gente que vivencia su creatividad no solo como una forma de pertenencia social y cultural, sino también como una forma de ciudadanía activa, en la medida en que constituye para ellos también un modo de lucha social y político. Para Diego, la Tabacalera es la clave del éxito de los danzantes: “Sin ese sitio seguiríamos hasta hoy con poca gente y sin lugar de encuentro. Apenas habríamos llegado a esta dinámica”. Según Diego, la Tabacalera abarca un potencial creativo proclive a ideologías y concepciones alternativas. Efectivamente, los espectáculos exóticos atraen al movimiento

72. De acuerdo con esta cita, tomada de un documento interno de discusión producido en el tiempo de constitución de la Tabacalera, este centro público autogestionario se ha distinguido por abrigar a movimientos sociales y grupos alternativos políticos y culturales diversos.

73. El movimiento 15-M es parecido al “Occupy”, cuyo fin es oponer resistencia a los efectos de la política neoliberal y al predominio de los mercados financieros.

alternativo. Cada vez más turistas y visitantes asisten a las danzas semanales. Las danzas son solicitadas para actos culturales. También la comercialización es un tema que los danzantes tienen presente. Por eso su danza es pensada como una forma de resistencia en un espectáculo folclórico. La unión de los Guerreros de Luz en el desfile del 12 de octubre de 2011 en Madrid, que es el día de la hispanidad, el día de la llegada de Colón a La Española y una fiesta nacional, no tiene nada que ver con las protestas pacíficas de los chichimecos, a cuya resistencia se remiten los danzantes. Además los Guerreros se separaron del movimiento político del 15-M y de “los indignados”, en cuyas movilizaciones algunos danzantes participaron activamente.

COMPARACIÓN DE FORMAS DE PERTENENCIA

Ambos lugares y sus diferentes prácticas religiosas se caracterizan por una dinámica social visiblemente activa. Los dos sitios constituyen puntos importantes de referencia para los latinoamericanos (en el caso de la Tabacalera también para otros grupos migrantes), que vienen de todos los lugares de Madrid para utilizar un espacio anteriormente casi abandonado, renovando viejas formas de pertenencia colectiva y creando nuevas. En ambas prácticas espirituales es posible reconocer una relación significativa con la Iglesia católica, que tiene su origen en el alto grado de sincretismo religioso de la época colonial. También es común a ambos casos una motivación religiosa. Tanto los feligreses de la parroquia de San Lorenzo como los danzantes de la Tabacalera buscan una comunión con lo trascendente en tiempos de crisis, desempleo y desorientación. Por un lado, el dogmatismo de la institución católica, y, por otro, el relativismo espiritual de los danzantes, ofrecen cierto tipo de certezas y se convierten en espacios, donde los implicados pueden albergarse de las dificultades de su vida migratoria. Aunque la intencionalidad y las realidades migratorias parecen diferentes en ambos casos, la práctica religiosa se asume como un punto de apoyo en tiempos difíciles. ¿Pero qué indican los diferentes contextos, estructuras y prácticas con respecto a la cosmovisión de los creyentes, a los conceptos de espacio y a sus formas de pertenencia? ¿Indican los procesos de translocalización religiosa un nuevo esencialismo, vinculado a conceptos precoloniales y coloniales, o bien, están generando movimientos que superan el marco de las formas de pertenencia local? La comparación de los dos casos permite evidenciar la significación que tienen diferentes concepciones de espacio para nuestros ideales, posiciones políticas y órdenes sociales. El análisis de los dos casos apunta a la importancia que tiene el carácter cambiante de las instituciones sociales en la creación y difusión de sistemas de convicciones y la variabilidad de la relación del individuo a estos sistemas.

CONCEPCIONES DE ESPACIO Y LA PERTENENCIA FUNDADA EN LA IGLESIA CATÓLICA

La perspectiva comparativa de las prácticas religiosas de los migrantes latinoamericanos en la iglesia San Lorenzo y de los danzantes en la Tabacalera, esto es, la comparación de la génesis de estas prácticas y de su situación como migrantes, permite evidenciar diferentes percepciones de pertenencia social. En el caso de la Iglesia católica, la pertenencia está ligada a una institución con pretensiones de poder y propiedad. Las acciones de la Iglesia católica, para volver al argumento de Althusser, se basan en el principio de preservar las relaciones de dominio y propiedad imperantes, esto es, aquellas en que la Iglesia católica ha conquistado una posición dominante –exceptuando a la teología de liberación latinoamericana–. No tanto por su doctrina, sino más bien por su conexión con otros ámbitos sociales como el de la organización administrativa y educativa, el catolicismo ha sido importante para la constitución del orden social de América Latina, después de la conquista. De ahí el fuerte impacto que ha tenido en las sociedades latinoamericanas hasta hoy. La pertenencia social quedó así referida a órdenes territoriales. Esto implica una concepción naturalizada de la pertenencia que se basa en un vínculo con la tierra, la “tierra natal”, la “tierra de origen”. Estas concepciones del espacio y su impacto en el orden social se fundamentaron en una existencia mayormente agraria, ligada a ciertas implicaciones legales (por ejemplo los derechos consuetudinarios para la utilización de la tierra).⁷⁴ Las sociedades precoloniales legitimaron estas concepciones con una superestructura ética y mítica.⁷⁵ Sin embargo, la religión representó más bien una estructura universalista y cósmica, cuyo efecto fue más allá de límites temporales y espaciales –como es el caso de la deidad Pachamama en Sudamérica–.⁷⁶ La agresiva misión de la Iglesia católica, que por ser la estructura latifundista más grande de la época, controló importantes sectores de la sociedad después de la conquista, fue central para la constitución de un orden territorial feudal.⁷⁷

En el ejemplo del conflicto en torno a la iglesia San Lorenzo en Lavapiés se manifiesta la continuación de un sentido de pertenencia marcado por el régimen

74. En áreas con alta densidad de población (por ejemplo, en territorios de los incas, mayas y aztecas) hubo más conflictos agrarios por derechos de tenencia de tierras que en áreas con menos densidad. Conquistas militares y reasentamientos forzados de la población fueron también estrategias de expansión y control social.

75. Enrique Dussel, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, p. 69.

76. Narciso Valencia Parisaca, *La pachamama, revelación del dios creador*, Quito, Abya-Yala, 1999.

77. Martha Stone, *At the Sign of Midnight. The Concheros Dance Cult of Mexico*, p. 10.

feudal que legitimó el catolicismo, con toda su simbología, dentro de la cual el culto a la Virgen María jugó un papel importante. Los intentos de empoderamiento por parte de los ecuatorianos migrantes y la Fundación Virgen del Cisne de apropiarse de la imagen que tuvo lugar hace 400 años fueron frustrados por las autoridades cristianas. En ese caso se normó la omnipotencia de la Virgen María y su vínculo institucional con la Iglesia católica. En el caso de San Lorenzo, las autoridades ya contaban con la fuerza mística de la Virgen María tradicionalmente establecida para legitimar su predominio en la comunidad religiosa ecuatoriana. La autoconciencia que ganaron los migrantes al distanciarse de 'su tierra' en busca de formas de sostenimiento económico en España, ha constituido una afrenta para la Iglesia católica, pues ella teme los impactos que puedan tener los aspectos seductores de la vida en Europa, así como el comunismo, el protestantismo, la creciente urbanización, los sacerdotes renegados y los coherentes cuestionamientos sobre la consistencia de la institución y su predominio. Mientras más espacio pierda la Iglesia católica española en su país, más importante se vuelve para ella apoyar a los inmigrantes en cuestiones sociales y laborales, por ejemplo, a través de la organización local de Caritas, así como del reagrupamiento familiar, étnico o nacional. Estas prácticas también implican exclusión social por estar indisolublemente ligadas a rígidas demarcaciones. En el caso de San Lorenzo, al final se mantuvieron las redes sociales de los fieles migrantes que los vinculan con Latinoamérica a manera de vínculos colonizados que fueron reanimados por la institución misma. La penetración social y cultural de la Iglesia en la vida y las creencias de los fieles ecuatorianos a través de una Virgen migrante le aseguran poder a esta institución.

CONCEPCIONES DE ESPACIO Y LA PERTENENCIA SOCIAL GENERADA POR LOS DANZANTES PREHISPÁNICOS

Mientras la Iglesia católica confirma su legitimación bajo el precepto: "El pueblo latinoamericano es más dócil",⁷⁸ los danzantes aztecas, en tanto que 'homines religiosi' y al igual que otros grupos e individuos religiosos de la sobremodernidad, se han alejado de la Iglesia como institución dominante en busca de nuevos horizontes religiosos. Según Bochsinger, Engelbrecht y Gebhardt,⁷⁹ este tipo de peregrino parte de una pluralidad de caminos religiosos lo que les permite emanciparse del control institucionalizado de instancias eclesiásticas y determinar sus propias formas de pertenencia religiosa, que no necesariamente deben estar conectadas con el país de origen de los danzantes.

78. Entrevista al padre Juan José, 2011.

79. Christoph Bochsinger, Martin Engelbrecht y Winfried Gebhardt, "Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur".

Como peregrinos religiosos, encuentran en sus prácticas tanto concepciones de lo divino como una universalidad superior que se traduce en lo cotidiano.⁸⁰ Los danzantes se apoderan de su propia espiritualidad al “relocalizar lo global, y translocalizar lo tradicional”.⁸¹ La referencia al espacio es visible e importante y está ligada a una cosmología de origen mexicano. La apropiación de un conocimiento ‘auténtico’ mediante la experimentación corporal construye un vínculo entre el cuerpo y la espiritualidad y permite conocer lo divino en carne propia. La conexión con un territorio determinado no es relevante, tampoco el lugar de origen de los participantes. Lo local, en la cosmovisión de los danzantes no existe, sino que se transforma en un universalismo transcendental.

El carácter público de las prácticas, su concepción como actividad abierta y su realización en un sitio público constituyen un acto de rebelión de los danzantes o migrantes espirituales contra las pretensiones de poder que las instituciones religiosas buscan ejercer sobre la espiritualidad.⁸² A diferencia de los adoradores de la Virgen del Cisne en San Lorenzo, los Guerreros de Luz no le conceden el poder de la interpretación religiosa a nadie más que a sí mismos. Con la danza conmemoran la experiencia colonial mientras “descolonizan” sus cuerpos bailando. Por supuesto, esa dimensión experimental también se ve en contextos más conservadores de la cultura religiosa de hoy, aunque la interpretación de la experiencia sea diferente, menos emancipadora y más vinculante a las instituciones (como es el caso de las iglesias pentecostales y carismáticas). Debido a sus interpretaciones mágicas y esotéricas del mundo, la defensa del gran valor de la cultura india, y su rechazo a los paradigmas de las civilizaciones occidentales (racionalismo, individualismo), que caracteriza sus declaraciones, puede asimilarse la espiritualidad de los danzantes con la del movimiento *New Age*. Por ser de carácter antiinstitucional, se caracteriza por su espiritualidad alternativa, universalista y esotérica, lo cual en el caso de los Guerreros de Luz ya no es un conocimiento de tipo clandestino.⁸³

Los Guerreros de Luz se basan en el movimiento y la transformación que ocurre en las experiencias físicas y síquicas inherentes a la danza. De esta manera forman parte de un proyecto ideológico, como el de la Iglesia católica pero menos institucionalizado y politizado que en San Lorenzo. De hecho, los

80. *Ídem*, p. 66.

81. Renée de la Torre, “Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas”, p. 2.

82. Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht y Winfried Gebhardt, “Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur”, p. 78.

83. Renée de la Torre, “Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas”; Maya Nadig, “Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko”.

danzantes muestran cierta resistencia a involucrarse en asuntos políticos por percibirlos, en parte, como un desequilibrio y una molestia para sus actitudes positivas y para su creatividad. Un guerrero dice lo siguiente con respecto al movimiento 15-M, que actúa y se moviliza a su lado en la Tabacalera: “el único camino de cambio es manifestarnos desde lo creativo, proponiendo y no solo yendo a las calles a gritar nuestro dolor y rabia que alimenta más de lo mismo [...]”. A pesar de que esta posición se encuentra bien extendida entre los danzantes, algunos se sienten atraídos por el discurso igualmente antiinstitucionalista del movimiento 15-M:

Cada individuo tiene su ideología y visión personal, pero aquí somos ante todo seres humanos y no estamos a favor ni en contra más que de aquellos responsables de la situación que estamos sufriendo. Ya sean políticos, banqueros o grandes empresarios de uno u otro color. Y aquí somos ciudadanos sin nombre, sin ideologías y sin banderas que simple y llanamente estamos pidiendo algo tan básico en un Estado de derecho como es el cumplimiento de nuestros derechos. Y por eso estamos indignados.⁸⁴

El hecho de que los Guerreros de Luz sigan aspirando a un cambio tanto social como a un cambio en el tratamiento de la naturaleza, y que quieran actuar sin dirección específica ni criterios explícitos, es otra muestra de la posición antiinstitucional que caracteriza al movimiento de los danzantes que forman parte de un movimiento social irregular, con contradicciones internas, pero con nuevos puntos de vista, formas de acción y colectivización.⁸⁵

Aparece aquí una pertenencia social comparable al concepto del ciudadano mundial, cuyo radio de acción va más allá de pertenencias nacionales, étnicas, religiosas o concepciones de colectivización basadas en aparatos ideológicos. Expresa una pertenencia mundial que nos une a todos (esto es lo que expresa el 99% de los activistas y movimientos sociales internacionales de hoy).⁸⁶ Una pertenencia mundial y globalizada debe situarse por encima de una pertenencia religiosa (étnica, nacional), que está atada a un territorio y que se manifiesta en la apropiación y en el control que las instituciones hacen sobre los sujetos, hablando en el sentido de Althusser. En el caso de los Guerreros de Luz la pertenencia al mundo que comparten todos los seres humanos es antepuesta a toda creencia religiosa, basada en rituales impuestos por una institución hegemónica. La pertenencia continúa, así, estando ligada a

84. Declaraciones de un guerrero de Luz con el fin de movilizar a los colegas para las protestas de mayo 15 de 2011, en Madrid.

85. La incorporación de los danzantes al movimiento ecologista (Canto al Agua) es otra manifestación de su carácter de movimiento social.

86. El 1% restante son los actores dominantes, que desde hace mucho están más allá de fronteras geográficas y políticas, sociales y culturales.

una religiosidad implícita, mientras declina la significación de las instituciones religiosas. Davie distingue entre religiones de obligación, de opción y consumo.⁸⁷ Los danzantes no se pueden comparar con la cultura de obligación, que se observa en San Lorenzo, sino con una cultura de opción que es, en sus prácticas vitales, mucho más incluyente que la Iglesia católica. Pero también viven una cultura de consumo que, a pesar de su discurso ecologista y anti-capitalista, revierte los intereses de la comercialización y cooptación cultural.

CONCLUSIONES

Los dos casos evidencian que las religiones y sus aparatos tienen una importante influencia sobre nuestras concepciones del espacio y nuestras realidades espaciales que, a su vez, determinan nuestras prácticas y pertenencias sociales. En cuanto a la significación de nuestras decisiones políticas, los dos casos señalan que los principios religiosos en que se basa una sociedad y las estrategias que principalmente elige para la superación de sus contingencias, no son insignificantes. En ambos casos se manifiesta la imposición de un anhelo religioso que se nutre de mezclas de concepciones religiosas, que guarda una correspondencia con un tiempo en que dominan las formas de pertenencia que se basan en la movilidad y la capacidad de interconexión. Las añoranzas románticas de las fuerzas elementales que se puede observar en ambos casos (la adoración de la Virgen y la invocación del panteón azteca) son, en sus orígenes, expresiones de una rebeldía que lleva al individuo a abjurar de las instituciones cristianas, mientras utiliza sus reliquias, por gusto personal o por obligación colectiva. Esto nos trae a la memoria que el catolicismo existente en el mundo es sincrético, es decir, una religión que ha podido sobrevivir los cambios históricos gracias a su capacidad de adaptación y a los mecanismos que ha usado para marginar a las corrientes disidentes. Pero la Iglesia católica ha venido perdiendo desde hace tiempo la batalla por su predominancia institucional e ideológica, lo cual se manifiesta en la secularización que partió de la industrialización, la urbanización, la individualización de procesos sociales y de la capacidad de migrar y aprovechar un ancho abanico de influencias. Parece que los individuos, sus bricolajes religiosos e ideologías alternativas (con temas como la energía, la armonía, el flujo) suelen referirse enteramente a sí mismos en vez de comprometerse con asuntos políticos, como lo ha hecho siempre la Iglesia católica como institución, por ejemplo con la introducción de la Virgen María en América Latina, para facilitar la administración de los pueblos nómadas. Si asumimos con De Certeau que las maneras de manejar el

87. Grace Davie, *The Sociology of Religion*, Londres, Sage Publications, 2007, p. 145.

espacio forman las condiciones determinantes de la vida social, los danzantes y su percepción de un espacio ilimitado indican una vida sin criterios naturalizados de exclusión, control y predominio.⁸⁸ Esa utopía puede ser el rasgo más destacable de estos grupos religiosos. Esto se puede observar tanto en el caso de los Guerreros de Luz como en otros migrantes espirituales y grupos con contenidos esotéricos, o *New Age*, que fácilmente combinan la religión con los principios e intereses predominantes del mercado. El consumidor religioso, con su actitud antipolítica, está actuando políticamente cuando se acomoda a los principios del mercado y, al mismo tiempo, cuando no busca justicia para las comunidades e individuos que no son parte de la *polis*.⁸⁹ Quienes están en el centro de las sociedades occidentales y urbanas no deberían ignorar a quienes se están localizando en espacios ocultos y olvidados. Para no ser utilizados por el proyecto político imperante, para no degradarse a una espiritualidad de viñeta y caer en la insignificancia, es necesario reflexionar sobre las concepciones espaciales y las culturas políticas ligadas a las prácticas religiosas.

Fecha de presentación: 23 de julio de 2012

Fecha de aceptación: 11 de septiembre de 2012



BIBLIOGRAFÍA

- Albiez, Sarah, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana, *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*, Fráncfort/Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011.
- Althusser, Louis, "Ideologie und ideologische Staatsapparate", en Frieder Otto Wolf, *Gesammelte Schriften*, Hamburgo, VSA Verlag, 2010.
- _____, "Ideologie und ideologische Staatsapparate – Fünf Thesen über die Krise der katholischen Kirche", en Frieder Otto Wolf, *Gesammelte Schriften*, Hamburgo, VSA Verlag, 2012.
- Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- _____, *Por una antropología de la movilidad*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Ayuso Pozo, Anna, y Gemma Pinyol Jiménez, eds., *Inmigración latinoamericana en España*, Barcelona, Fundació Cidoc, 2010.

88. Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, París, Merve Verlag, 1980.

89. Me sensibilizó una discusión con el sociólogo chileno Juan Alonso Pacheco Rivas, quien hizo su doctorado sobre los mapuches y cambio social en las sociedades indígenas.

- Berger, Peter, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Fráncfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1988.
- Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht y Winfried Gebhardt, "Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur", en *Religionswissenschaften heute*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2009.
- Carrillo, María Cristina, dir., *La Churona. Historia de una virgen migrante*, Quito, Ecuador para largo, 2007.
- Celi Jaramillo, Oswaldo, *Camino hacia el Reino de Dios: nuestra Reina y Madre del Cisne, misionera de la evangelización*, Loja, s. r., 1993.
- Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns*, París, Merve Verlag, 1980.
- Collado-Seidel, Carlos, "Spaniens tiefgreifender religiöser Identitätswandel", en Walter Bernecker, edit., *Spanien Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Fráncfort/Madrid, Vervuert, 2008.
- Davie, Grace, *The Sociology of Religion*, Londres, Sage Publications, 2007.
- De la Peña, Francisco, "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual", en *Ciencias Sociales y Religión*, Asociación de científicos sociales de la religión en el Mercosur, No. 3, 2001.
- De la Torre, Renée, "Alcances translocales de cultos ancestrales. El caso de las danzas rituales aztecas", en *Cultura y Religión*, No. 1, vol. 1, Universidad Antonio Prat, 2007.
- _____, "Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas 'conchero-aztecas' ", en *Trace*, No. 54, 2008.
- Dell'Agli, Daniele, "Strafe Gottes: Wie Religionen von Katastrophen profitieren - Nachrichten Kultur - Literarische Welt", en *Welt Online*, 2010.
- Dussel, Enrique, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Maguncia, Matthias/Grünwald/Verlag, 1988.
- Etxebarria, Lucía, *Cosmofobia*, Madrid, Destino, 2007.
- Feinberg, Matthew, "Lavapiés, Madrid as twenty-first century urban spectacle", disertación doctoral, Universidad de Kentucky, 2011.
- Florescano, Enrique, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2004.
- García, Paola, "La inmigración: un nuevo reto para la Iglesia católica española", en *Anuario Americanista Europeo*, No. 3, Redial-Ceisal, 2005.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture. Selected Essays. Religion as a Cultural System*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- Gómez, Mayte, "El barrio de Lavapiés, laboratorio de interculturalidad", en *Dissidences, Hispanic Journal of Theory and Criticism, on line*, No. 2, 2006.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Fráncfort/Nueva York, Campus Verlag, 2006.
- Itçaina, Xabier, "The Roman Catholic Church and the Immigration Issue. The Relative Secularization of Political Life in Spain", en *American Behavioral Scientist*, No. 11, vol. 49, 2006.
- Kreienbrink, Axel, "Spanien als Einwanderungsland - eine Zwischenbilanz nach zwei Jahrzehnten", en Walter Bernecker, edit., *Spanien Heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Fráncfort/Madrid, Vervuert, 2008.

- Latour, Bruno, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 2005.
- Lauser, Andrea, "Migration und religiöse Dynamik: ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext", en Andrea Lauser y Cordula Weissköppel, eds., *Migration und religiöse Dynamik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008.
- Nabhan-Warren, Kristy, "Mary", en Edwin Aponte y Miguel de la Torre, eds., *Handbook of Latina/o Theologies*, St. Louis, Charlice Press, 2006.
- Nadig, Maya, "Körper, Performanz und Spiritualität als Instrumente der Konfliktbewältigung bei Danzantes Aztecas in Mexiko", en Andrea Lauser y Cordula Weissköppel, eds., *Migration und religiöse Dynamik*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008.
- Parsons, Talcot, *The Social System*, Londres/Nueva York, Routledge, 1991.
- Prien, Hans-Jürgen, "Das Christentum in Lateinamerika", en Ulrich Gäbler, edit., *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*, vol. IV/6, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2007.
- Riofrío, Francisco, *La advocación de Nuestra Señora del Cisne*, Cuenca, Banco Central de Ecuador, 1996.
- Rohr, Elisabeth, "Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge", en Günther Ammon y otros, eds., *Schriften zu Lateinamerika*, No. 4, München, Eberhard Verlag, 1991.
- Scheibelhofer, Elisabeth, *Raumsensible Migrationsforschung*, Wiesbaden, VS, 2011.
- Solimano, Andrés, "Globalización y migración internacional: la experiencia latinoamericana", en *Revista de la CEPAL*, No. 80, 2003.
- Steinauf, Andreas, "Migration in Lateinamerika: Krise oder Entwicklungspotenzial?", en *Brennpunkt Lateinamerika. Politik, Wirtschaft*, No. 16, Gesellschaft, 2002.
- Stone, Martha, *At the Sign of Midnight. The Concheros Dance Cult of Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 1975.
- Wimmer, Andreas, "Herder's Heritage and the Boundary-Making Approach: Studying Ethnicity in Immigrant Societies", en *Sociological Theory*, No. 3, vol. 27, 2009.
- Zires, Margarita, "Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo", en *Mexican Studies*, No. 2, vol. 10, 1994.