

La Lucha por la Dignidad:
Espiritualidades y Expresiones Religiosas
en la Producción Cultural Chicana, 1960-2014

by

Laura Elena Belmonte

A Dissertation Presented in Partial Fulfillment
of the Requirements for the Degree
Doctor of Philosophy

Approved November 2016 by the
Graduate Supervisory Committee

Jesús Rosales, Chair
David William Foster
Carmen Urioste-Azcorra

ARIZONA STATE UNIVERSITY

December 2016

©2016 Laura Elena Belmonte
All Rights Reserved

ABSTRACT

In the last three years, a transition from Catholicism to other religious affiliations has been observed of Hispanic Americans. According to a study by the Pew Research Center in 2013, there are now 24% Hispanics who are now ex-Catholics. This dissertation examines the religious trending away of Chicanas and Chicanos from Catholicism in particular. It contributes to the field of Chicano cultural studies by exploring religious expressions and spiritualities that are an alternative to traditional Catholicism from 1960 to 2014. Chapters One and Two are a foundation to this investigation, as they provide a brief historical contextualization of religiosity in Chicano culture, as well as explain the theoretical framework utilized throughout the dissertation. Chapter Three examines the activism of Reies López Tijerina, a Pentecostal preacher, and Ignacio García, a devout Mormon, in the 1960s and 1970s. Their autobiographies are studied, particularly focusing on how their religion became an integral part to in their awareness as they became involved in the Chicano Movement. Chapter Four explores the representation and relationships between spiritual figures of the Chicana mother in the following works: the artworks *Housewife Battles Self* (1994) by Max-Carlos Martínez, *Tonantzin, the Aztec Earth Goddess* (2001) by Dolores Guerrero, and the novels *So Far from God* (1993) by Ana Castillo and *Esperanza's Box of Saints* (1999) by María Amparo Escandón. Finally, Chapter Five presents religious expression and spirituality in the borderlands experience. In this chapter several popular saints are studied, including the Texas curandero, don Pedrito Jaramillo, and the images of Jesús Malverde and la Santa Muerte.

RESUMEN

En los últimos tres años, se ha observado una transición de hispanos de los Estados Unidos del catolicismo al protestantismo u otras afiliaciones religiosas. Ahora 24% de hispanos en los Estados Unidos son ex-católicos, según un estudio hecho por el Pew Research Center en 2013. Esta disertación contribuye a los estudios culturales chicanos al explorar las expresiones espirituales y religiosas alternativas al catolicismo tradicional dentro de la cultura chicana de los años 1960s hasta el 2014. Los capítulos uno y dos proveen una base a la tesis con un breve contexto histórico de la religiosidad en la cultura chicana y un marco teórico útil para el análisis de las obras estudiadas. El capítulo tres examina el activismo social y político de Reies López Tijerina, un pentecostal, e Ignacio García, un mormón, para concluir cómo su religiosidades, presentadas en sus obras autobiográficas, forman una parte integral de su conscientización dentro del Movimiento Chicano. En el capítulo cuatro se exploran la representación y las múltiples relaciones que existen en las figuras espirituales de la madre a través de las obras de arte, *Housewife Battles Self* (1994) de Max-Carlos Martínez y *Tonantzin, the Aztec Earth Goddess* (2001) de Dolores Guerrero y las novelas *So Far from God* de Ana Castillo y *Esperanza's Box of Saints* de María Amparo Escandón. Finalmente, en el capítulo cinco se discuten expresiones religiosas y espirituales de la experiencia de la frontera entre los Estados Unidos y México. En este capítulo, se estudian varios santos populares venerados dentro de este espacio, entre ellos, el curandero tejano Don Pedrito Jaramillo y las imágenes de Jesús Malverde y la Santa Muerte.

DEDICACIÓN

Dedico esta disertación a cuatro personas muy importantes en mi vida. La primera es mi esposo, Alfonso Belmonte, quien siempre me ha apoyado. Te amo con todo mi corazón, Flaco. A mis padres, Luis y Elena Maldonado, por todo su amor y apoyo; los quiero tanto. Finalmente, a mi Lely, Virgina Molina, quién literalmente cruzó fronteras para darle a sus hijos un futuro mejor. Eres un milagro, Lely hermosa.

AGRADECIMIENTOS

Para completar este trabajo, fue importante contar con el apoyo de personas que me aman. Primeramente, quiero agradecerle a Dios por darme la fuerza, la determinación y la guía para terminarlo. También quiero agradecer a mi esposo, Alfonso Belmonte, por todo su apoyo, consejos, abrazos y oraciones. Gracias Baby por estar a mi lado y creer en mí. I love you so much. I want you to know that this is for us, and for our nest.

Con una gratitud inmensa, aprovecho para dar las gracias al director de esta disertación, el Dr. Jesús Rosales, por el gran apoyo que me brindó desde el inicio de mi carrera académica. Agradezco también a los Drs. David William Foster y Carmen Urioste, quienes gentilmente han leído mi trabajo y me han dado el apoyo para terminarlo; particularmente a la Dra. Urioste por aceptar también ser parte del comité.

Le agradezco a las personas que aceptaron que les entrevistara para esta disertación: el Dr. Ignacio García, Max-Carlos Martínez, Dolores Guerrero y Adrián Durán. Su tiempo y disponibilidad fue de inmensa ayuda para este proyecto.

Muchas gracias a las personas que me ayudaron a revisar los capítulos de la disertación. Gracias Solem Minjarez por tu disponibilidad y amistad. También les agradezco a Ana Gabriela Hernández, la Dra. Kathy McKnight y la Dra. Doris Careaga cuyos comentarios me ayudaron a organizar mis ideas.

Le agradezco a la comunidad cristiana que me apoyó durante esta etapa de mi vida. Gracias a los pastores Ricardo y Nanci Félix de la Iglesia Bethany en Phoenix, Arizona. También a mi mejor amiga, Viridiana Hernández Vásquez, por su apoyo y ánimo; te quiero mucho amiga. Le agradezco a Mirna Leños de Albuquerque, por la

amistad que me brindó a mi regreso a Nuevo México en el 2015. Tengo gratitud con mis suegros y pastores, Héctor y Armida Belmonte, por sus oraciones y apoyo; los quiero mucho.

Finalmente, les doy gracias a mis padres, Luis y Elena Maldonado, por apoyarme siempre y permitirme realizar mis sueños. No hay manera de agradecerles todo lo que han hecho por mí. Espero que esta disertación sea una manera de mostrarles cuánto los quiero. Y a mi Lely, la mujer más fuerte que conozco la cual me ha inspirado a lograr mis metas. Te quiero, Lely.

TABLA DE CONTENIDO

	Página
LISTA DE FIGURAS.....	viii
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO	
1 BREVE CONTEXTO HISTÓRICO PRE-CHICANO.....	10
2 APROXIMACIONES TEÓRICAS HACIA LA RELIGIOSIDAD CHICANA NO-CATÓLICA	32
3 ACTIVISMO ESPIRITUAL DE REIES LÓPEZ TIJERINA E IGNACIO GARCÍA DENTRO DEL MOVIMIENTO CHICANO.....	53
Deconstruyendo Ideologías	54
Reies López Tijerina: Activista con una Visión Apocalíptica	60
Tijerina y su Origen Religioso	70
Ignacio García, Soldado de Jesús y Aztlán	75
El Mormonismo: Un Transfondo	80
El Mormón Chicano	83
García como Activista/”Practitioner”	92
Conclusión.....	95
4 ÁNGELES CELESTIALES, MADRES TODOPODEROSAS	97
La Significancia de la Mujer como Líder Religiosa.....	98
“Mestiza Spirituality” y la Consciencia Oposicional.....	106
Madre como Ángel.....	107

CAPÍTULO	Página
Madre como Sacerdote.....	119
Madre como Pastora.....	127
Conclusión.....	134
5 SANTOS POPULARES TRANSFRONTERIZOS: EXPRESIONES RELIGIOSAS Y ESPIRITUALES.....	137
“Meta-ideologizing” a los Santos Populares.....	138
Don Pedrito Jaramillo, “Benefactor of Mankind”.....	141
Jesús Malverde, el “Robin Hood” Mexicano.....	150
La Santa Muerte, la Gran Igualitaria.....	158
Conclusión.....	169
CONCLUSIÓN.....	171
BIBLIOGRAFÍA.....	174
APÉNDICE	
A FIGURAS SEMIOLÓGICAS.....	185
B PERMISOS PARA USAR IMÁGENES.....	187

LISTA DE FIGURAS

Figura	Página
1. <i>Housewife Battles Self</i>	110
2. <i>Tonantzin, Aztec Earth Goddess</i>	114
3. Don Pedrito Jaramillo.....	143
4. Estatua de Don Pedrito Jaramillo.....	148
5. Cartas en el Santuario de Don Pedrito Jaramillo.....	149
6. Figura de Jesús Malverde.....	154
7. Busto de Jesús Malverde.....	157
8. Figura de la Santa Muerte.....	159
9. Figuras de la Santa Muerte en México, D.F.....	161
10. Altar a la Santa Muerte.....	164

INTRODUCCIÓN

*Caminante no hay puentes,
se hace puentes al andar.*

Gloria Anzaldúa

La expresión religiosa y las prácticas espirituales son imperativas y hermosas en la cultura chicana. La manera en que esta comunidad expresa sus creencias religiosas y su espiritualidad varía más de lo que se piensa, porque en fiestas, prácticas y tradiciones está entrelazado el catolicismo. En mi experiencia, la expresión religiosa constituye una parte importante dentro del contexto social de mi comunidad. Hubo ocasiones en mis años formativos que esta formación era muy incómoda porque sentía la obligación de participar en festividades religiosas que pertenecían a la fe católica y también la protestante. Esto era porque mi abuela materna se convirtió al protestantismo cuando yo era niña y me llevaba a la iglesia con ella ocasionalmente. Sin embargo, también asistía a la iglesia católica con mis padres. Las doctrinas me causaban confusión y mi propia convicción llegó a un punto crítico cuando mi familia y yo planificamos la fiesta de mis quince años.

Al inicio de mi adolescencia, asistía más a la iglesia menonita¹ de mi abuela materna, por consiguiente, comencé a desarrollar mi fe dentro de esa iglesia. Como la

¹ La *Britannica Concise Encyclopedia* da la siguiente referencia de la Iglesia Menonita: “Member of a Protestant church named for Menno Simonsz. They trace their origins to the Swiss Brethren (established 1525), nonconformists who rejected infant baptism and stressed the separation of church and state. Persecution scattered them across Europe; they found political freedom first in the Netherlands and northern Poland, and from there moved to Ukraine and Russia. They first emigrated to North America in 1663. Many Russian Mennonites emigrated to the U.S. Midwest and to Canada in the 1870s when they lost their exemption from Russian military service. Today Mennonites are found in many parts of the world,

familia de mi padre es católica, una de las primeras decisiones sobre la fiesta de mis quince años era si la ceremonia religiosa tomaría lugar en la iglesia menonita o en la iglesia católica de mi abuela paterna. Yo quería una quinceañera como la de mis amigas y primas, que incluía una celebración con un baile formal, sin embargo, las enseñanzas de la iglesia menonita enfatizan que el acto de bailar es pecaminoso. Al final, mis padres y yo decidimos que la ceremonia se llevaría a cabo en una iglesia católica. Una parte esencial de la ceremonia es que la joven festejada le obsequia una docena de rosas a la imagen de la Virgen de Guadalupe y le reza para recibir la bendición en esta etapa de su madurez. Cuando llegó el momento de rezarle a la Virgen, me di cuenta que no tenía la conciencia tranquila por mi compromiso a las doctrinas de la iglesia menonita, las cuales enseñan que no se debe orar a un ídolo creado por manos humanas.² El día de mi fiesta de quince años fue un día revelador pues sufrí una ambivalencia de identidad; por un lado, sentía la convicción de mis creencias protestantes, por el otro, deseaba ser parte de la comunidad mexicana y mexicoamericana. En ese momento viví una contradicción ya que reconocí que tendría que renunciar a algunos aspectos de la cultura mexicoamericana, como el baile, si en verdad quería ser parte de mi comunidad no católica.

Hoy me pregunto el por qué de esa crisis de identidad. ¿Por qué no fue fácil aceptar la exclusión de una experiencia juvenil por mis creencias con la iglesia menonita? ¿Por qué fue difícil para mi abuela paterna aceptar años después mi matrimonio con un

especially in North and South America. Their creed stresses the authority of the Scriptures, the example of the early church, and baptism as a confession of faith. They value simplicity of life, and many refuse to swear oaths or serve in the military. The various Mennonite groups include the strictly observant Amish and Hutterites as well as the more moderate Mennonite church.” (“Mennonite”)

² La Iglesia Menonita expresa lo siguiente sobre su doctrina de la idolatría: “The biblical refusal to confuse the created with the Creator, or to ascribe divinity to the world, fits with the Bible’s rejection of idolatry in all its forms (Isa. 45:12-21; Acts 17:22-29)”, //mennoniteusa.org/confession-of-faith/creation-and-divine-providence.

joven evangélico en una iglesia bautista? Estas preguntas se manifestaban al estudiar la literatura chicana cuando analizaba cuestiones religiosas, y de allí empezaron a surgir otras: ¿por qué no hay tanta representación en la producción cultural de los mexicoamericanos de otras religiones o expresiones espirituales no católicas? Cuando me refiero al catolicismo, me refiero a la Iglesia Católica Romana y sus doctrinas oficiales de los concilios y las bulas de los Papas. La representación de protestantes y expresiones católicas no-tradicionales en obras chicanas que leí no era positiva.

Bajo la carencia de la representación de sistemas de creencia no católicas, es imperativo estudiar más acerca de estas espiritualidades y religiones alternativas al catolicismo. De esta manera, existe una percepción menos negativa de aquellos chicanos que deciden adoptar creencias alternativas. Además, se agrega a los estudios chicanos el análisis de expresiones religiosas y espirituales alternativas que enriquece la diversidad chicana. En esta sociedad posmoderna, cuyos avances tecnológicos proveen una vida moderna, la religión puede ser considerada por muchos como un aspecto de la vida moderna que ya no es significativa. No obstante, la religión es muy importante, y el estudiarla desde una perspectiva culturalista es significativo para la academia ya que continúa jugando un papel importante, tanto en las discusiones políticas e ideológicas del gobierno, como en la vida cotidiana de la gente común y corriente.

Según el estudio, “The Shifting Religious Identity of Latinos in the United States”, realizado por el Pew Research Center y publicado en 2013, el porcentaje de hispanos de origen mexicano que se afilian con el catolicismo bajó de 71% en 2010 a 61% en 2013. Adicionalmente, de los hispanos encuestados de este estudio, el 30% de

origin mexicano se convirtieron a otra religión.³ Como la noción popular de la cultura dominante es que los mexicoamericanos son católicos, ésta será desafiada, ya que a través de casi dos siglos ha existido divisorias raciales y socioeconómicas entre la cultural dominante angloamericana y los mexicomericanos debido en parte a desacuerdos religiosos. La idea que los euroamericanos eran protestantes y los mexicomericanos católicos era una narrativa que creaba percepciones negativas y falsas. Esas ideas se deben de tomar en cuenta porque las chicanas y los chicanos son devotos a religiones donde el euroamericano es dominante, sin embargo, incorporan sus propios elementos culturales de la experiencia chicana, y por consiguiente crean una experiencia religiosa propia. Es una meta de esta disertación estudiar las espiritualidades híbridas⁴ ya que muchas chicanas y muchos chicanos no se identifican con una institución religiosa establecida y tradicional. Las creencias y devociones de estos chicanos son representativas de las experiencias que han vivido, además de provenir de la familia, comunidad y líderes espirituales.

La religiosidad y espiritualidad dentro de la comunidad chicana siempre han sido tan importantes para la cultura como lo es el idioma, los lazos familiares y la producción cultural como la música y la comida.⁵ Sin embargo, el estudio de las expresiones religiosas y espirituales dentro de la comunidad chicana en la academia no ha sido tan vigente hasta en las últimas dos décadas. Aparte de las actitudes negativas hacia la Iglesia

³ El estudio de Pew Research Center indica que el porcentaje de hispanos de origen mexicano que se identifican como protestantes evangélicos subió de 11% en 2010 a 13% en 2013. Los hispanos de origen mexicano que no se afilian con ninguna institución religiosa subió de 9% en 2010 a 17% en 2013.

⁴ Las espiritualidades híbridas son una mezcla de las creencias occidentales cristianas con prácticas espirituales indigenistas.

⁵ Jeanette Rodriguez declara que se crea una falsa dicotomía cuando se intenta separar la religión de la cultura chicana.

Católica, las espiritualidades indígenas son trivializadas por la sociedad occidental, ya que son vistas como tradiciones de folclor que no tienen mucha sustancia teológica. Se asume que los creyentes son gente humilde, carente de una educación formal, y por la actitud de superioridad y la conjetura de que la experiencia religiosa y espiritual chicana sólo se constituye en una experiencia católica, no se estudiaron extensivamente otras expresiones de fe.

Hasta el momento pocos trabajos críticos se han escrito sobre la espiritualidad en la literatura chicana. Desde principios del siglo veinte, los pocos estudiosos chicanos que se han aproximado al tema de religión de los mexicoamericanos lo han hecho desde perspectivas antropológicas e históricas. En 1930 Manuel Gamio escribió *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment*, un estudio antropológico que se aproximó al tema de la religión. Fue uno de los primeros estudiosos en las vidas de los inmigrantes mexicanos al principio del siglo veinte. En la década de los 1950s hubo estudiosos como Samuel Ortégón y Carlos Eduardo Castañeda quienes formaban la generación GI de los mexicoamericanos, una generación que escribió sobre la experiencia mexicoamericana después de la Segunda Guerra Mundial. Castañeda se enfocó en el catolicismo en Texas desde el siglo dieciséis hasta el siglo veinte. Por su parte, Ortégón escribió su tesis doctoral sobre los bautistas mexicoamericanos de la primera mitad del siglo veinte. Su estudio encaja dentro de lo que Luis Leal llama los periodos de literatura territorial (1848-1912) y literatura mexicano-americana (1912-1945)⁶, ya que el protestantismo angloamericano influyó bastante la

⁶ Leal divide la literatura "Pre-Chicana" en cuatro periodos: literatura colonial (1542-1810), literatura de autonomía (1810-1848), literatura territorial (1848-1912) y literatura mexicano-americana (1912-1959). Véase Leal.

ideología de “Manifest Destiny.” De estos trabajos importantes, Mario T. García opina lo siguiente de estas obras:

Although they were professionally trained intellectuals and church historians living in the American Southwest that were engaged in a process of historical retrieval, their work does not mark the birth of the field, because they (like Gamio before them) did not see themselves as scholars of Mexican American religions per se and because they did not seek to self-consciously define or construct a field as such. (22-23)

Por su parte, George J. Sánchez en *Becoming Mexican American* (1993), escribe acerca de las conversiones de varios mexicanos americanos del catolicismo al protestantismo al principio del siglo veinte. Explica que en Los Ángeles hubo esfuerzos de proselitismo por parte de iglesias presbiterianas, bautistas y pentecostales. Sánchez representa a los protestantes anglos como intolerantes de la presencia mexicana en sus congregaciones (156). Arlene Sánchez-Walsh, profesora de historia eclesiástica latina en los Estados Unidos, en *Latino Pentecostal Identity: Evangelical Faith, Self, and Society* (2003), explica lo problemático de las aseveraciones de Sánchez:

[George J. Sánchez’s] assertion...is simply wrong if one examines the totality of Protestantism beyond the history of the earliest missionaries. Pentecostals... welcomed Mexicans into their churches, delivered the services in Spanish, and trained Mexican ministers to inherit the cause. (11)

El hecho de que todavía, a finales del siglo veinte y principios del siglo veintiuno, se siguen estudiando los matices de la experiencia religiosa latina es una muestra fuerte de que hay mucho por estudiar en este campo.

La falta de estudios sobre la religión en la cultura chicana se puede atribuir a varios factores. En *Mexican American Religions: Spirituality, Activism, and Culture* (2008), Gastón Espinosa y Marío T. García explican que dentro de la comunidad chicana habían muy pocos mexicoamericanos con doctorados antes de 1960, y muchos estudiosos asumían que la religión de los mexicoamericanos era el catolicismo. Por otro lado, los mexicoamericanos ya habían interiorizado “negative attitudes towards their history, culture, and religious traditions” (2), y cuando aumentó la fuerza del Movimiento Chicano, muchos se aferraban a ideologías y teorías izquierdistas y marxistas.⁷ Estos factores truncaron las diversas maneras que las chicanas y los chicanos creían, practicaban, escribían, pintaban, y mostraban su sentido de esperanza ante la vida, ya que cada praxis religiosa tenía sus componente de cómo definirla y gozar de ella.

Los capítulos de este estudio están organizados de acuerdo a la religión o espiritualidad que aborda la producción cultural que se analiza. El capítulo uno, "Breve contexto histórico pre-chicano", contextualiza históricamente las expresiones espirituales chicanas antes del Movimiento Chicano de los 1960s, etapa literaria donde inicia este estudio. El capítulo dos, "Aproximaciones teóricas hacia la religiosidad chicana no-católica", presenta conceptos teóricos usados para aproximarse al análisis de la producción cultural de los siguientes capítulos. Los textos teóricos presentados en este

⁷Espinosa y García explican que muchas chicanas y muchos chicanos también habían sufrido una experiencia negativa con la institución católica, y de este modo acogían las ideologías izquierdistas.

capítulo son *Methodology of the Oppressed* (2000) de Chela Sandoval, “Mestiza Spirituality: Community, Ritual, and Justice” (2004) de Jeanette Rodriguez, *Massacre of the Dreamers: Essay on Xicanisma* (1995) de Ana Castillo y *Chicana Art: The Politics of Spiritual and Aesthetic Altarities* (2007) de Laura E. Pérez. El capítulo tres, “Activismo espiritual de Reies López Tijerina e Ignacio García dentro del Movimiento Chicano”, examina la espiritualidad que comienza a surgir a mediados del siglo veinte con la conscientización de las chicanas y los chicanos a través del Movimiento Chicano. En este capítulo analizaré las autobiografías de dos activistas del Movimiento Chicano, *Chicano While Mormon: Activism, War, and Keeping the Faith* (2015) de Ignacio García y *Mi lucha por la tierra* (1978) de Reies López Tijerina. Estos chicanos comparten su experiencia de ser incluidos como parte de una comunidad chicana que mayormente es católica, mas se sienten excluidos por mostrar lealtad a su fe protestante.

En el capítulo cuatro, “Ángeles celestiales: madres todopoderosas,” se analizará las obras de arte *Housewife Battles Self* (1994) de Max-Carlos Martínez y *Tonantzin, the Aztec Earth Goddess* (2001) de Dolores Guerrero para examinar cómo la madre chicana es presentada como un ser divino en la tierra y lo que esto implica para la chicana y el chicano. También, haré observaciones del rol de la madre en las novelas, *So Far from God* (1993), de Ana Castillo y *Esperanza’s Box of Saints* (1999), de María Amparo Escandón. En ambas novelas, las protagonistas son madres que sufren por sus hijas, sin embargo, la fuerza de su espiritualidad las protege e intenta salvar, aunque al final de cada historia las hijas mueren.

En el capítulo cinco, “Santos populares transfronterizos: expresiones religiosas y espirituales”, una de las cuestiones que se discutirá es la del narcotráfico y el crimen

organizado transfronterizo y su influencia en las espiritualidades de los mexicoamericanos. La veneración a imágenes como a las de Jesús Malverde y la Santa Muerte por gente, generalmente de bajos recursos económicos, es un tema que representa, como diría Chela Sandoval, uno de los "differential modes" para contra atacar ya establecidas formaciones culturales chicanas. En este capítulo también se harán observaciones sobre la influencia y el legado del curandero tejano don Pedrito Jaramillo, que ha llegado a convertirse en un tipo de santo-curandero aun después de su muerte.

En suma, esta disertación analiza, examina y presenta las experiencias religiosas y espirituales de aquellas chicanas y aquellos chicanos que no se identifican con la Iglesia Católica. Al llevar a acabo este estudio, la intención es de dar visibilidad de la pluralidad cultural chicana representada por una diversa expresión religiosa y espiritual. Se reconoce que muchos chicanas y chicanos son católicos y su experiencia no es percibida como inferior a las experiencias examinadas. El valor de esta disertación consiste en presentar las diferentes expresiones espirituales dentro de la producción cultural chicana. La chicanidad no es una vivencia monolítica que practica la misma religión y las mismas espiritualidades, mas bien es diversa en su interpretación de lo inefable de la vida, lo milagroso y lo bello, para trascender la opresión y las limitaciones impuestas sobre ella. Es la lucha por preservar la dignidad.

CAPÍTULO 1
BREVE CONTEXTO HISTÓRICO PRE-CHICANO

*We might have been poor,
exploited, and marginalized,
but we continued to be a people,
to fight, to dream,
and we had never lost our
sense of peoplehood.*

Ignacio García

Al estudiar la historia literaria chicana, es preciso reconocer que la lucha por la dignidad ha existido desde sus inicios. Las creencias de un ser supremo, o seres supremos, han existido a través de la historia humana, por consiguiente, no es sorprendente que en la literatura y cultura pre-hispánica y pre-chicana también conllevan religiosidades que siguen vigentes hasta hoy en día. En la cultura chicana hay tradiciones muy inculcadas y la gran mayoría de estas tradiciones provienen de la religión. Aunque muchos de estos aspectos religiosos tienen una connotación católica, también se ve mucha influencia de la espiritualidad indígena. Con esto en mente, el propósito de este capítulo es de ofrecer un breve contexto histórico chicano desde su pasado precolombino hasta los finales de la década de los 1950s, con un enfoque en la religiosidad y espiritualidad representada en su producción cultural.

La obra de los conquistadores españoles representada mayormente en crónicas y diarios contienen varios informes de las prácticas religiosas de los aztecas y de otras

culturas indígenas. Una observación que hace el padre Bartolomé De las Casas¹ sobre los indígenas muestra la gran devoción religiosa de esta gente: “There has never been a people in the world so religious and devout, nor so dedicated to the faithful fulfillment of their duties in maintaining the cult to their gods, as this people of New Spain” (León-Portilla 41). Por su parte, el historiador mexicano Miguel León-Portilla² comparte lo siguiente de este fervor religioso:

Religious doctrines and practices of the ancient Mexicans may be rendered intelligible to us through a key concept that connotes a primeval relationship of humanity to the universe of the gods. This key concept is so essential to Aztec thought that it occurs frequently in many contexts, ranging from sacred texts about human origins to invocations and ritual reenactments of primeval time. Indeed, this divine/human covenant is so central that human beings were named and granted existence in terms of it.

(42)

León-Portilla indica que los indígenas mesoamericanos basaban sus rutinas diarias y estructura social en las creencias religiosas pasadas de generación a generación. Los códices contienen las explicaciones de la religión de los aztecas; por lo tanto, se puede decir que estos representan libros sagrados de esta cultura. León-Portilla explica:

“Several codices like the *Borbonicus* and the *Tellerianus*, and some texts written in

¹ Bartolomé de las Casas fue un misionero que defendió a los indígenas en contra de abuso, y abogó a favor de que el Vaticano reconociera la humanidad de los indígenas.

² Miguel León-Portilla es un antropólogo e historiador mexicano, quien es renombrado por su escolaridad en estudios del náhuatl, www.loc.gov/celebration-of-mexico/speakers/leon-portilla.html.

Nahuatl with the Roman alphabet, describe the great variety of ritual performances that were faithfully and regularly offered in public celebrations” (50).

Los conceptos religiosos como *tlamacehua* (el hacer penitencia), *Mictlan* (el lugar de los muertos) y *Tamoanchan* (el lugar del origen del hombre), funcionan como base de la historia del inicio de la religión azteca. Su dios principal, Quetzalcoatl, es el restaurador de los seres humanos en este ciclo³, y lleva los huesos de los humanos de una edad previa desde *Mictlan* hasta *Tamoanchan* para que la Madre Diosa “grind and put them in a precious vessel” (43). Quetzalcoatl “bled his virile member” (43) para darle vida a los huesos. De esta penitencia, o sacrificio, surgieron los humanos, quienes fueron dignos de tal penitencia; por lo tanto, en náhuatl la palabra para "humano" es *macehuatlin*, que significa “aquello que es digno de la penitencia de los dioses” (43). Por consiguiente, la religión azteca requiere que los humanos adoren a los dioses, ya que los dioses precisan de este culto para su propio sostenimiento:

There was to be a reciprocal *tlamacehuatliztli* (“penance, the act of deserving through sacrifice”), including the bloody sacrifice of offering human beings. If the gods “for us did penance” (*topan otlamaceuhqueh*), we ought to follow their example, to deserve and be worthy of our own being on earth through the offering of our own blood and life. (44)

No es extraño que cuando llegaron los europeos al Nuevo Mundo y encontraron estas prácticas religiosas, se espantaran de tal creencia. Bernal Díaz del Castillo describió el

³ En la filosofía náhuatl está la creencia de que hubo cuatro soles que fueron destruidos, por consiguiente el mundo presente tiene a un quinto sol y actualmente está en su quinto ciclo.

sacrificio humano en *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1568).

Dice de este ritual:

Y de esta manera, que ya me habrán oído decir, que cuando sacrificaban á algún triste indio, que le aserraban con unos navajones de pedernal por los pechos y bullendo le sacaban el corazón y sangre, y los presentaban á sus ídolos en cuyo nombre hacían aquel sacrificio, y luego les cortaban los muslos y brazos y la cabeza, y aquello comian [sic] en las fiestas y banquetes (...). (378)

Mediante la justificación de proselitismo, los españoles fueron conquistando la tierras ya que tenían la misión del Vaticano de cristianizar los indígenas “salvajes.” Los sacerdotes misioneros establecieron misiones con la meta fundamental de evangelizarlos. Adicionalmente, estas misiones se plantaron para seguir adoctrinando a los indígenas recién convertidos ya que establecieron las tradiciones didácticas durante la Colonia, como obras teatrales con narrativas bíblicas. Estas obras teatrales son un ejemplo de la evidencia cultural del proselitismo autorizado por el Vaticano. Las misiones son evidencia arquitectónica y arqueológica de los esfuerzos de proselitismo en la región norteña de la Nueva España.⁴ Zaragoza Vargas, profesor de la historia sobre latinos en los Estados Unidos, explica la ubicación estratégica de las misiones católicas en el Sudoeste:

In New Mexico, missions were built at the edge of Indian villages; in

Texas, missions merged with settlements established around military

⁴ Los españoles nombraron a las diferentes regiones que establecieron sus asentamientos las Californias, Nuevo México de Santa Fe, Pimería Alta, Tejas, y parte de Nuevo Santander. Las misiones católicas que se encuentran a través del sudoeste de los Estados Unidos tomaban forma de catedrales, conventos y edificios que servían como instalaciones médicas.

presidios; and in Alta California, a mission was a self-sustaining community and the basic institution of the settlement...the missions' purpose was full cultural and social reorientation of the Indian, achieved through promoting community life, or *congregación*. (3)

Tanto las prácticas religiosas que introdujeron los misioneros, como las misiones construidas y prácticas híbridas, existen hasta hoy en día ya que las misiones se establecieron como asentamientos, los cuales después se convirtieron en pueblos. Hoy en día el resultado de esta proselitación es la presente hibridez religiosa pues muchos indígenas rechazaron sus creencias prehispánicas, mas adoptaron aspectos del cristianismo para crear nuevas formas de adorar a sus dioses.

Los grupos de indígenas, aunque distintos culturalmente, adoraban a sus dioses y llevaban a cabo rituales vitales para su vida diaria. Mas al ser forzados a aceptar la religión y espiritualidad de los europeos, la mezcla de espiritualidades cristianas e indigenistas resultó en una hibridez religiosa. Un ejemplo sobresaliente de esto se encuentra en la documentación en este periodo de exploración es el de Álvar Núñez Cabeza de Vaca. En *Naufragios* (1542), Cabeza de Vaca relata su jornada por territorios desconocidos a lo largo de la costa del Golfo de México. Fue inevitable sus encuentros con indígenas, y para poder convencerlos de no matarlo, se hizo pasar por un tipo de *shaman*, o curandero. En un artículo sobre la experiencia shamanista de Cabeza de Vaca, Kun Jong Lee interpreta que Cabeza de Vaca, para no ser acusado por la Santa Inquisición de herético, justificó sus acciones al crear un paralelo con el Apóstol Pablo de la Biblia. Dice Lee: "...Cabeza de Vaca reconstructs his experience exactly in parallel with the major moments of Paul's life and thereby represents himself as the Spanish Paul

among American Gentiles” (11). El Apóstol Pablo también sobrevivió un naufragio, fue apedreado y encarcelado por la gente que fue a evangelizar.

Aunque el trayecto de Cabeza de Vaca no fue intencional, en efecto muchos de los exploradores se proponían viajar en grupos para buscar nuevos terrenos y almas para salvar. Las misiones establecidas por los misioneros europeos son un ejemplo tangible de la Conquista, particularmente del aspecto religioso. El famoso misionero jesuita Eusebio Francisco Kino fue uno de los sacerdotes que acompañó a exploradores hacia los territorios norteños de la Nueva España. A Kino se le atribuye el establecer las primeras misiones en Sonora y el sur de Arizona, o Pimería Alta. El historiador Herbert Eugene Bolton atribuye a Kino lo siguiente: “To Kino is due the credit for first traversing in detail and accurately mapping the whole Pimería Alta, the name then applied to southern Arizona and northern Sonora” (22). En 1683 su grupo de expedición estableció la Misión San Bruno, que se encuentra actualmente en Baja California, en la costa este junto al Golfo de California. Kino es descrito como un misionero que profundamente amaba a los indígenas. Las cartas de Kino a la Corona muestran que aunque él deseaba ir a Asia como misionero tenía un fervor por proselizar a los indígenas de Pimería Alta. En una carta al rey Felipe V, Kino explica extensivamente elementos positivos del ambiente y entorno de este territorio con la clara intención de que la Corona les enviara recursos para facilitar la evangelización de los indígenas. La descripción se constituía en una lista, la cual contenía descripciones de naturaleza, como también aspectos geográficos de beneficio para la edificación de una misión. Kino describió el paisaje como bello, con ríos, arboledas y tierra fértil; algo importante para justificar su exploración. Además, presentó a los indígenas como seres valubles: “these new conquests are inhabited by industrious

Indians” (93). Kino hizo grandes esfuerzos mediante su documentación de su expedición para que se siguiera explorando Pimería Alta. Su necesidad por seguir explorando fue el de evangelizar a los indígenas “to reduce so many souls to pueblos and churches” (93). Aunque es importante reconocer que la religión fue la manera de legitimizar la subyugación y matanza de millones de indígenas y el desplazamiento de su modo de vida, es importante señalar cómo estos esfuerzos le dieron forma a la espiritualidad de hoy en día. Esto fue efectivo en el uso de la religión para llevar a cabo un evento que cambió la historia del mundo para siempre.

Al establecer las misiones en los terrenos norteños y exitosamente convertir a los indígenas, era preciso seguir enseñándoles las doctrinas cristianas. Una forma artística y didáctica para llevar a cabo la enseñanza de las doctrinas era por medio de representaciones teatrales. Larry Torres, autor de *Six Nuevomexicano Folk Dramas for Advent Season* (1999), informa lo siguiente: “El teatro nuevo mexicano se aproxima mucho [al teatro medieval] siendo que los temas teatrales son sumamente religiosos y alegóricos” (xviii). Ya que el teatro medieval era el medio para contar las historias bíblicas a personas analfabetas, éste fue el vehículo adecuado para adoctrinar a los indígenas del Nuevo Mundo.

Torres explica que la primera obra presentada en el Nuevo Mundo fue *Comedia de Adán y Eva*, en la Ciudad de México, en 1533. Los días antes de Semana Santa se presentaban los dramas *Adán y Eva*, *Caín y Abel*, y *El coloquio de San José*. *El niño perdido y hallado en el templo* se presentaba el Domingo de Ramos; *El prendimiento*, el Jueves Santo; y el Viernes Santo se presentaban *El encuentro de la Virgen María con su amado hijo*, *El sermón de dos y tres caídas*, *Encuentro*, *El sermón del descendimiento*, y

Santo entierro. Durante la época del año de Adviento, se presentaba *Las cuatro apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, el doce de diciembre; *Las posadas*, presentada por nueve noches hasta el 24 de diciembre; y *Los pastores* en la Nochebuena. El 28 de enero, el Día de los Inocentes, se presentaba el drama *Los moros y cristianos*. Para terminar el Adviento e iniciar el año nuevo, se presentaba *Los matachines* el primer día de enero, y *Los tres Reyes Magos* el seis.

El uso del recurso teatral para presentar historias bíblicas que son centrales a la doctrina cristiana se convirtió en una fuerte tradición nuevomexicana a lo largo de los años. Hoy en día, el teatro religioso sigue vigente en Nuevo México. Esto muestra que la espiritualidad es una parte integral de la experiencia chicana, ya que fueron cimentadas en las prácticas culturales de hoy en día. Esto es un resultado de la fuerte evangelización por los españoles a través de las misiones establecidas en el norte de la Nueva España, la región que hoy llamamos el Sudoeste de los Estados Unidos.

El uso de ídolos e imágenes también ha promulgado la expresión religiosa en el Sudoeste. En 1625 fray Alonso de Benavides introduce a esta región la de *Nuestra Señora del Asunción*. Esta estatua es conocida por el apodo de La Conquistadora y se encuentra en la Cathedral Basilica of St. Francis of Assisi en Santa Fe, Nuevo México. Los españoles veneraban a la Conquistadora como su patrona que los protegía y la llevaban como una bandera de guerra contra los indígenas durante la Gran Rebelión de los indígenas Pueblo.⁵ Aquí de nuevo se observa cómo la religión se utilizó como un medio ideológico para justificar la subyugación de los indígenas.

⁵ En la rebelión de los indígenas Pueblo en 1680 huyeron los españoles de Santa Fe a El Paso, empero los intentos de reconquistar a los indígenas y Santa Fe siguieron por varios años.

Aún con estos esfuerzos de colonización, hubo resistencia por parte de los indígenas. El ejemplo más resaltante es la Gran Rebelión Pueblo de 1680. Los indígenas Pueblo en Nuevo México tenían una relación conflictiva con los españoles desde la Masacre de Ácoma que tomó lugar en 1599. Juan de Oñate, el líder de la expedición, dio la orden de amputar el pie derecho de veinticuatro varones indígenas que sobrevivieron la masacre. Este acto aumentó el desprecio de los indígenas por los españoles, resultando en varias rebeliones pequeñas a través de seis décadas. Finalmente, los pueblos indígenas de Nuevo México se unieron en un plan para que todos se rebelaran el mismo día. La presentación digital por Library of Congress of the United States titulada *Historias paralelas: España, Estados Unidos y la Frontera Americana*⁶ reporta lo siguiente:

A lo largo de la parte alta de la cuenca del Río Grande al norte, desde El Paso hasta Taos, los indios Tewa, Tiwa, Hopi, Zuni y otros pueblos del grupo lingüístico Keresano, e incluso los no Pueblo, como los Apaches, se rebelaron simultáneamente contra los españoles. ("The Great Pueblo Revolt/La Gran Rebelión Pueblo").

Los españoles huyeron de Santa Fe a El Paso, y no lograrían reestablecer su poder hasta doce años después. La victoria de los indígenas Pueblo ante los españoles fue un momento crucial para reapropiar su cultura y modo de vida.

⁶ Este proyecto tiene la siguiente descripción en su sitio web: "...es una biblioteca digital bilingüe inglés/español en formatos múltiples que explora las interacciones entre España y los Estados Unidos en América desde el siglo XV hasta las primeras décadas del XIX. Es un proyecto llevado a cabo en un programa de cooperación entre la Biblioteca Nacional de España, La Biblioteca Colombina y Capitular de Sevilla y la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos. Este proyecto es parte integral de la iniciativa del *Global Gateway* (Portal Global) de la Biblioteca del Congreso (EEUU) para crear bibliotecas digitales en cooperación con otras bibliotecas nacionales"; international.loc.gov/intldl/eshtml/eshome.html.

Por consiguiente, Popé, el líder de la rebelión⁷, se convirtió en una figura autoritaria que estableció la prohibición del idioma castellano y creencias religiosas que se asemejaban al catolicismo. A pesar de estos esfuerzos de Popé, hay evidencia de que algunos símbolos religiosos introducidos por los mismos españoles no fueron erradicados completamente. Matthew J. Leibmann muestra, en “Signs of Power and Resistance: The (Re)Creation of Christian Imagery and Identities in the Pueblo Revolt Era”, que existen evidencias arqueológicas de una re-creación de las tradiciones religiosas de los indígenas Pueblo. Un ejemplo de estas evidencias son unos petroglíficos descubiertos en Frijoles Canyon al norte de Nuevo México grabados durante el periodo entre la Rebelión en 1680 y la Reconquista de los españoles en 1692. Liebman describe los petroglíficos de la siguiente manera:

European-style face features (the eyes, eyebrows, and nose) and a halo or crown seem to suggest that this may be a Christian figure, similar in many ways to Catholic icons. The figure strongly resembles Spanish colonial depictions of the Virgen Mary, saints, and even the Holy Trinity. (136)

La influencia de la religión de los españoles sobre las vidas de los indígenas Pueblo fue tangible, aun en el tiempo de autonomía después de la Rebelión. Los líderes de la Rebelión exigían que la gente olvidara todo lo que tenía que ver con los españoles, sin embargo, persistieron estas expresiones y simbolismos híbridos. La expresión espiritual

⁷ Según la Biblioteca del Congreso (EEUU): “Not much is known about the leader of the revolt, Po’Pay, known to the Spanish as Popé. The book, Po’Pay: Leader of the First American Revolution, identifies him as an Indian from Ohkay Owingeh (San Juan Pueblo). He is first heard of during the 1670s when the Spanish rounded up a group of local religious leaders and brought them to Santa Fe for trial.” Él fue uno de los líderes de la Gran Rebelión Pueblo, e impuso reglas y leyes que prohibían cualquier influencia española entre los indígenas durante los doce años de que mantuvieron a los españoles a raya; blogs.loc.gov/law/2013/10/1680-the-pueblo-revolt/.

era importante para determinar cómo aquella sociedad manejaba su ideología, sus estructuras de poder y su moralidad. Por lo tanto, la aparente mezcla de religiones europeas e indígenas introduce una nueva identidad, la mestiza, acompañada con su propia moralidad, auto-percepción y estructura de poder.

Durante el siglo XVIII, en el eje del poder colonial de la Corona española, la Santa Inquisición era una fuerza imponente de control religioso e ideológico, tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo Mundo. Francisco A. Lomelí y Clark Colahan detallan que en Nuevo México, Miguel de Quintana⁸ fue el primer místico de la región. No obstante, su reputación como hombre íntegro y religioso fue atacada cuando dos sacerdotes, Joseph Irigoyen y Manuel de Sopeña, lo acusaron con la Oficina de Inquisición de no ser fiel a sus actividades religiosas. Esta acusación causó un gran escándalo ya que la comunidad consideraba a Quintana un hombre recto y sumamente religioso.⁹ Irigoyen declaró que Quintana era un hereje porque expresó su devoción por la Virgen y escribió obras místicas, mas no participaba en las actividades religiosas de la comunidad. Dejó de asistir a reuniones de la Tercera Orden Regular de San Francisco de Asís las cuales enseñaban que sólo los que eran fieles a esta orden obtenían la salvación. Irigoyen atacó a Quintana llamándole un hipócrita y herético. Quintana escribió un reporte a la Oficina de Inquisición de una experiencia mística que tuvo con el padre Juan de Tagle, sacerdote y amigo, que había fallecido recientemente. Sostuvo que el fantasma de Tagle se le apareció en una visión que tuvo durante su experiencia mística. El

⁸ Fue un hombre íntegro, ya que así lo describieron los sacerdotes que trabajaron con él en Santa Fe.

⁹ Miguel de Quintana era tan respetado entre la gente que le pedían que escribiera obras teatrales de temas religiosos.

fantasma de Tagle expresa su lamentación de que lo haya reemplazado el padre Sopeña. Al enterarse de este reporte Irigoyen y Sopeña se enfurecieron.

Quintana fue acusado de herejía oficialmente en los años 1730s.¹⁰ No obstante, siguió escribiendo ya que no tuvo más opción que esperar la respuesta de la Santa Inquisición, ubicada en la Ciudad de México. Durante este tiempo de incertidumbre Quintana sintió mucho temor y escribió poesía mística para aliviar su ansiedad. Estas emociones fuertes lo llevó a acudir a su espiritualidad, la cual se manifestó en su percepción de escuchar voces celestiales. La siguiente cita de Lomelí y Colahan explica más a fondo esta experiencia mística:

[Quintana] emphasizes that the voices who dictate to him do so in verse, but they are also present in his prose...the obsessive use of “Miguel,” that is, of directly addressing himself by name, seems to be a sign for him to that he personally had been chosen for attention by the heavenly court.

(73)

La expresión poética de Quintana es un ejemplo de la vigencia de su espiritualidad, particularmente durante esta época de rigurosa vigilancia de la Iglesia Católica.

El resultado de la investigación fue la prohibición de escribir más poesía, e incluso que Irigoyen fuese asignado como su confesor. Desafiando esta orden, Quintana reanudó su escritura dos meses después, denunciando las injusticias de la acusación.

Colahan y Lomelí comentan de este desafío:

Quintana speaks out with more impassioned rebellion than ever before. He is not a heretic. He will confess with whomever he wishes, since God has

¹⁰ Lomelí no indica de que hubo un año específico.

given him his free will for that purpose. After all, he believes, God does not ask for impossible things, nor does He want people to get tangled up in scruples. And, thus, God will very soon send him relief because He was a sword for everyone. (77)

Para Quintana, el manifestar lo que piensa y siente en su escritura era un acto espiritual; el escribir es una convicción religiosa que le brindaba dignidad personal.

La búsqueda por la dignidad sigue vigente aun después de la Colonia, ya que las expresiones religiosas y espirituales continúan manifestándose después de la época colonial española y en la de la independencia de México, en 1821. Como resultado de la Guerra Mexicana-Americana (1846-1848), México cedió la mayor parte de sus territorios norteros¹¹, conocido hoy como el Sudoeste. En esta segunda parte del siglo diecinueve, existen testimonios de mexicanas y mexicanos recopilados por el famoso historiador, Hubert Howe Bancroft, que ofrecen ejemplos de la vida religiosa de la época en California.¹² En *Telling Identities: The Californio Testimonials* (1995), Rosaura Sánchez escribe sobre el contexto histórico de estos documentos:

Taken as a whole, Californio testimonials, then, constitute the discourses of the subaltern, voiced here by a minority population that by the 1870s

¹¹ Después de la lucha por la independencia mexicana a principios del siglo diecinueve, hubo conflictos entre México y los Estados Unidos por la invasión angloamericana en los territorios norteros. La Guerra Mexicana Americana terminó el 2 de febrero de 1848 con el Tratado de Guadalupe Hidalgo y México cedió los territorios norteros de Nuevo México, Arizona, California, Nevada, parte de Utah y Colorado. Muchos decidieron permanecer en los territorios adquiridos por los Estados Unidos. Tejas se independizó de México en 1836, y fue anexo a los Estados Unidos en 1845, por ello, no se incluye a la lista de territorios cedidos.

¹² La investigación buscaba documentar la historia de California y determinaron que los testimonios de Californios ancianos quienes vivieron en Alta California antes de la invasión estadounidense proveerían esa historicidad. En *Telling Identities: The Californio Testimonials* (1995), Rosaura Sánchez explica que estos documentos aún no han sido analizados extensivamente por su falta de accesibilidad ya que muchas notas no se publicaron y están archivadas en la Biblioteca Bancroft ubicada en la Universidad de California en Berkeley.

was painfully aware of its displacement—social, linguistic, and political—
and its marginal status as an ethnic minority, and that, moreover, was
afforded little or no opportunity to be heard or read by the powers-that-be,
except through the mediation of hegemonic voices. (4)

Entre estos testimonios se encuentran los de mujeres californianas que
funcionaban como enfermeras, parteras, y personas de confianza para la comunidad
mexicoamericana.¹³ Uno de ellos es el de Apolinaria Lorenzana. Lorenzana vivió, desde
su adolescencia, en varias misiones en California donde desempeño tareas de enfermera,
nodriza, maestra, e incluso manejó la administración de un hospital de mujeres
construido en una de ellas. De interés particular, también fue considerada curandera, ya
que tenía conocimiento de yerbas medicinales. Sin embargo, lo que destaca a Lorenzana
es que ella, por falta de la presencia de un sacerdote, bautizó a varios bebés que, en su
opinión médica, peligraban de muerte. Manocchio analiza cómo mujeres como
Lorenzana desempeñan papeles de parteras y a la vez de ministros laicos.

This is significant because it demonstrates the inconsistency with which
the midwives were given credit for the important duties they performed.
The friars' scrutiny about the way lay ministers performed the sacraments
reflects the instability of the midwife's identity, because her ministry could
always be construed as “improper.” When the friars failed to recognize
midwives, they negated the importance of women's work. (79)

¹³ Estos testimonios se encuentran en la Biblioteca Bancroft en la Universidad de California, Berkeley en la colección de manuscritos. El manuscrito se titula "Memorias de Doña Apolinaria, Mayo de 1878, Santa Barbara."

Lorenzana explica que ella nunca se casó ni tuvo hijos por su dedicación al trabajo médico. Entregó toda su labor médica, como espiritual, a sus pacientes, demostrando así una actitud progresista referente al rol de la mujer dentro de una institución religiosa.

A la entrada del siglo veinte, muchos mexicoamericanos que ya habitaban en los Estados Unidos buscaban asimilarse a la cultura angloamericana dominante. Sin embargo, como resultado de la Revolución Mexicana, una gran ola migratoria mexicana cruzó la frontera a los Estados Unidos. Con su llegada traen consigo mayormente sus creencias católicas, no obstante, también con algunos brotes protestantes. La novela *Las aventuras de Don Chipote, o cuando los pericos mamen* (1928) por Daniel Venegas ofrece breves ejemplos de la presencia del protestantismo en estos mexicanos.

La novela trata sobre un campesino mexicano llamado don Chipote que emigra a los Estados Unidos porque un conocido llamado Pitacio le hizo creer que la vida en los Estados Unidos era “la pura miel en penca” (19). Dentro de los Estados Unidos, don Chipote es expuesto a todo tipo de degradación moral, como el robo, el maltrato y la explotación laboral. El narrador expone, justo después de que Pitacio le miente a don Chipote acerca de la grandeza de la vida en los Estados Unidos, que “(...)la mayoría [de los mexicanos] sólo viene a los Estados Unidos a dejar todas sus energías, a ser maltratados por capataces y humillados por los ciudadanos del país” (20). Desde el principio, se percibe que la historia de don Chipote es una advertencia de la miseria que los nuevos inmigrantes encontrarán en los Estados Unidos.

En su estudio de la obra, Nicolás Kanellos hace mención de la “amenaza protestante” ante la tradición católica de estos nuevos inmigrantes mexicanos. Era de suma importancia para ellos mantener la cultura y costumbres religiosas católicas y no

asimilarse a la cultura de los Estados Unidos. Por lo tanto, no es sorprendente que la esposa de don Chipote, doña Chipota, le escribe una carta a su esposo advirtiéndole no aceptarlo ya si él llegase a convertirse al protestantismo. Doña Chipote dice en su carta:

Antes de que se me olvide te quiero decir que el señor cura ha venido algunas veces a preguntar por ti, y luego nos encerramos a rezar para que te vaya bien y, sobre todo, para que no te vaya a volver protestante, pues dice el señor cura que allá está la mera mata de ellos y que a todos los que van por allá los engaratzan y les quitan la religión de sus padres. De modo que tú no te dejes engaratzar y te vaya a protestantear, y si esto pasa, mejor no vuelvas, pues dice el señor cura que entonces estarás condenado. (73-74)

Para Venegas, y los mexicanos recién llegados a los Estados Unidos, el protestantismo era (y hasta cierto punto hoy en día sigue siendo) la religión del angloamericano o del "gringo." Los escritores mexicanos al principio del siglo veinte que habitaban en los Estados Unidos mostraban su desdén por la cultura angloamericana y cualquier tipo de asimilación era vista como una traición a la cultura "de sus padres", como lo dice doña Chipota.

La religión ha proveído un lugar de consuelo en la obra de muchos escritores mexicoamericanos del Periodo de Interacción (1910-1942), según la periodización literaria chicana de Leal. Una escritora que sirve como ejemplo es la nuevomexicana Cleofas Jaramillo. Ella nació en 1878 en el norte de Nuevo México, asistió a escuelas católicas, mas estuvo rodeada con las tradiciones nuevomexicanas por la participación entusiasta de su familia en las fiestas y rituales católicos de Nuevo México. En *Romance*

of a Little Village Girl (1955), Jaramillo describe detalladamente los ritos religiosos que se llevaban a cabo en Nuevo México a finales del siglo diecinueve y principios del veinte.¹⁴ Sin embargo, este libro no es sólo una descripción de tradiciones nuevomexicanas, sino también la autobiografía de Jaramillo. Ella se casó en 1898 con Venceslao Jaramillo, un empresario acaudalado quien cambió su profesión a la política cuando Nuevo México se convirtió de territorio a estado estadounidense. Tuvieron tres hijos, sin embargo, sólo la última, Angelina, sobrevivió y llegó a la madurez. Aunque a principios de su matrimonio Cleofas gozó de un buen estilo de vida, después de la muerte de su esposo sufrió devastadores problemas económicos. Esto forzó a que ella tomara cursos de finanzas, convirtiéndose en una empresaria muy exitosa. Sin embargo, a pesar de los años difíciles que vivió a través de su vida, el momento más trágico para ella fue cuando su hija fue violada y asesinada. Esta tragedia, aunque terriblemente dolorosa, por otro lado cimentó su gran fuerza espiritual, como se muestra con el poder de la oración: “After seventeen years of praying for strength and resignation, I am now finding the courage to tell about this most terrible tragedy — not for the curious, but to let the truth be known and dispel suspicion on some other person” (155).

La experiencia horrorosa se extiende a un proceso jurídico arduo para probar la culpabilidad del asesino, mas al pasar los años, Jaramillo expresa la paz que siente gracias al consuelo de su fe y de su espiritualidad:

I was about to give up when I received a letter from a dear friend, saying,

"Dear friend, no matter what this cruel world does to us, it cannot take the

¹⁴ Jaramillo describe tradiciones como el ritual de los penitentes en el cual los “hermanos de disciplina” les azotaban mientras los penitentes cargaban una cruz hasta El Calvario. También describe varias fiestas religiosas celebradas a través del año que provienen de la tradición colonial española.

love of God from us." Yes, I still had the love of God, and this counted more than everything else. He did not send me this trial. He only permitted it, perhaps, to open my eyes that I might become better, more humble and forgiving... So many kind letters, prayers and verses composed by friends were sent to me, that they made me think the world was full of good people. My heart grew more resigned. Had this great grief not come into my life I would never have known that great reservoir of kindness, which has grown into the wide friendship I meet on every side, not only in my home town but in every place I visit. (159)

La tradición religiosa es otro elemento importante en la cultura chicana. Una que ha sobrevivido a través de los siglos es la estatua, "La Conquistadora", que se encuentra en Nuevo México¹⁵ y hecha popular literariamente por fray Angélico Chávez en su obra *La Conquistadora: Autobiography of an Ancient Statue* (1954). La autobiografía es narrada en primera persona por la propia Conquistadora. En su estudio sobre la obra, Melina Vizcaíno-Alemán arguye que "Chávez's narrative voice in *La Conquistadora* detaches the statue's gender from the author's sex in a way that shores up what Judith Butler calls the performativity of gender" (46). Este "performativity of gender" es importante porque muestra que la devoción a la Conquistadora no sólo existe entre las mujeres, sino también en los hombres, por consiguiente, "recenters" a la mujer en una posición de privilegio por ser venerada.

¹⁵ Esta se encuentra en la Capilla de la Conquistadora en la Catedral Basílica of St. Francis of Assisi en Santa Fe, Nuevo México (3). Esta estatua es la representación más antigua de María en los Estados Unidos.

Por cuatro siglos la comunidad de Santa Fe ha practicado el ritual de vestir a la Conquistadora en sus vestidos reales. La narradora explica al lector que es una costumbre vestir a la Conquistadora como “Spanish Queens, with jeweled crowns, and with silken gowns and mantles of royalty” (40). La Conquistadora es representativa de la Madre de Dios, y el tener esa posición en la Iglesia Católica dentro de una comunidad muy religiosa resulta en que se le trate como realeza. Sin embargo, en el siglo diecisiete, las mujeres eran las que vestían a la Conquistadora con ropajes hermosos. Una de estas mujeres era Ana Robledo, la esposa de Francisco Gómez, quien fue uno de los hombres más poderosos del territorio de Nuevo México. Aunque este ritual de vestir a la Conquistadora puede ser visto como un acto sencillo, en realidad las personas que la vestían eran figuras políticas muy prominentes. La Conquistadora narra de un incidente entre la ya anciana Ana Robledo y el gobernador Peñalosa:

Ana Robledo, for years after the death of her husband, continued as the jealous mistress of my wardrobe. I recall how angry she was, and how she boldly upbraided Governor Peñalosa, another very wicked man, when he took one of my precious mantles, one that Ana herself had given me. This was in the year 1664, which show how old Ana was by this time.

Afterward Peñalosa defended himself before the Holy Office against much more serious crimes by boasting that he himself had given me not only a veil and crown, but also a rosary and some of his most prized plumes—the liar! (44)

El poder político que tenía Ana Robledo es aparente en el pasaje anterior, ya que el hecho de que intervenga un hombre en este ritual era inaceptable. Es importante tomar en

cuenta que el gobernador Peñalosa fue vilipendiado por la comunidad católica en Nuevo México porque permitió que los indígenas practicaran sus religiones paganas, de esta manera la interpretación del autor católico del incidente entre Ana Robledo y Peñalosa se inclina a pintar al segundo como villano. Sin embargo, se notan dos cosas importantes de la mujer y la religión en el incidente. La primera es que esta comunidad es (y sigue siendo) muy católica. Además, aparte de los sacerdotes, las mujeres son las que animan a la comunidad a seguir con las tradiciones, rituales y devociones de la religión. Por consiguiente, las mujeres tomaban el liderazgo en estos asuntos, como el ejemplo de 1664, donde la líder espiritual de la vestimenta de la Conquistadora fue Ana Robledo y sus ayudantes, no un hombre como Peñalosa. La fuerza política “re-centered” de Peñalosa a Ana Robledo.

La devoción a la Conquistadora por parte de la comunidad nuevomexicana es una de extremo fervor porque ella es representante de la Virgen María. La estatua narradora misma explica la transición que hubo de la Nueva España a la nueva República Mexicana. La Conquistadora dice:

But whatever type of government at the palace and garrison, I was still Queen at the parish church...What is more, Mexico had Our Lady of Guadalupe, whom my own people also loved dearly, compared with whom I am but an insignificant piece of willow carved by human hands.

(115-16)

La insistencia de que la Conquistadora no es más que una simple representación de la Madre de Dios, y que solo es un pedazo de madera en comparación a la Virgen de Guadalupe, muestra cómo llegó la veneración de Guadalupe hasta la periferia de Nueva

España. En un lugar como Nuevo México, que exalta la sangre española hasta el día de hoy, es significativo que la Virgen Morena tome un lugar especial en la reverencia a la Madre de Dios.

Para mediados del siglo veinte la experiencia chicana también incluye espiritualidades que no se constituyen dentro de la institución católica, sino en las espiritualidades basadas en lo pagano. Por ejemplo, en la novela *Pocho* (1959) de José Antonio Villarreal, tal como en *Don Chipote*, los inmigrantes intentan inculcar en sus hijos la cultura mexicana, mas no pueden evitar la influencia de la cultura dominante de los Estados Unidos, incluyendo el explorar otras espiritualidades aparte del catolicismo. El hijo del protagonista, Richard, desde niño cuestiona lo que ha aprendido en el catecismo. Al reflexionar sobre la lección sobre la creación del mundo, Richard expresa sus dudas:

Pero suponiendo que no había nada en el principio, en ese caso, ¿qué sentido tenía la nada? ¿Un montón de vacío en el cielo y nada más? Pero aunque el cielo estuviera vacío, ¡por lo menos había *algo*! ¿Qué del desorden y las tinieblas? Eso ya es hablar de *algo*, ¿o no? (61)

Mientras cuestiona la narrativa bíblica de la creación, él comienza a apreciar, incluso venerar la naturaleza que lo rodea. El niño admira y respeta a los animales en una manera muy espiritual. Esto explica el por qué Richard eventualmente abandona su catolicismo para explorar otras experiencias religiosas y espirituales. El hecho de que la novela fue publicada en 1959 señala que los chicanos y chicanas empiezan públicamente a expresar sus dudas del catolicismo.

La novela *Pocho* se publicó justo antes de la etapa de protesta y manifestaciones sociales y políticas de la próxima década. Desde los 1960s hasta el presente, la religiosidad chicana ha evolucionado drásticamente y la expresión cultural que se estudiará en esta disertación mostrará cuán diversa es esta religiosidad. Es imperativo presentar un marco teórico para estudiar estas expresiones y religiosidades. En el próximo capítulo exploraré la teoría de mestizaje espiritual derivado de las ideas de Gloria Anzaldúa y desarrollada por Jeanette Rodriguez en “Mestiza Spirituality: Community, Ritual, and Justice.” También indagaré en la teoría del “de-colonial love” presentado por Chela Sandoval en su libro *Methodology of the Oppressed* (2000) y la decolonización religiosa de la chicana en *Massacre of the Dreamers: Essays on Xicanisma* (2007) de Ana Castillo. Finalmente explicaré cómo la política de memoria de Laura E. Pérez en *Chicana Art: The Politics of Spiritual and Aesthetic Altarities* (2007) legitima la religiosidad y espiritualidad chicana fuera de las instituciones religiosas.

CAPÍTULO 2
APROXIMACIONES TEÓRICAS HACIA
LA RELIGIOSIDAD CHICANA NO-CATÓLICA

*Though we tremble before uncertain futures
may we meet illness, death and adversity with strength
may we dance in the face of our fears.*

Gloria Anzaldúa

Antes de considerar las diversidades religiosas y espirituales chicanas presentadas en este estudio, es preciso examinar varias definiciones de la “religión” y la “espiritualidad.” Estos dos términos causaron cierta inquietud entre los estudiosos de la filosofía y las religiones, mas no llegaron a una firme definición de ninguno de los dos términos. El antropólogo Clifford Geertz propuso una definición que capta la esencia de la palabra “religión” desde una perspectiva culturalista. Según él, la religión es:

(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic. (90)

Estos símbolos son, “extrinsic sources of information” (92) que proveen un entendimiento del mundo para algunos seres humanos. Ese entendimiento construye cómo estos humanos perciben sus alrededores y, por consiguiente, la construcción

resultante da significado a la percepción que tenemos del mundo. Esto resulta en un “orden de existencia” que causa que el individuo vea las percepciones que tiene sobre su ambiente como reales cuando las percepciones muchas veces son subjetivas. La persona que cree en un dios, o dioses, lo cree por los símbolos que él o ella percibe que le indican sobre la existencia de un ser, o seres, supremos.

Geertz compara estos símbolos con el de heliografía. Para algunos, textos religiosos, como la Biblia, son la fuente simbólica que provee una realidad en la cual muchos pueden darle sentido a los sucesos, incidentes y caos del mundo. Para otros, esta heliografía es la tradición que la cultura insula para que se pase a las siguientes generaciones. Rhys H. Williams explica en "'Religion as a Cultural System': Theoretical and Empirical Developments since Geertz":

Religion is a source of ultimate meaning, binding together diverse social and cultural elements, and potentially providing solidarity and identity... Religion could be known for its functions and its ability to provide ultimate meaning – if not always order – in the face of potential psychic chaos and social disruption. That chaos and disruption were seen as the preeminent threat to human social life again has functionalist resonance.

(97)

El rol de la religión en una sociedad es el de proveer camino por el cual la gente puede darle sentido a su vida, y también comprender las tragedias que existen en ella. La religión sirve como una heliografía en las tragedias y las circunstancias difíciles ya que muchos no saben cómo reaccionar ante lo sucedido, por lo tanto, precisan de instrucción. Esa heliografía contiene guía divina para el ser humano. Esta “guía” provee

esclarecimiento para la vida del humano devoto. Esto se nota en todo tipo de religiosidades; por ejemplo, en los Salmos de la Biblia Hebrea, el dios hebreo promete divina protección al perseguido; el Libro de Mormón declara misericordia sobre los “escogidos”; incluso en la “limpia” de una curandera que mitiga el sufrimiento mental y físico de los que la piden. Estos actos vienen del sistema de símbolos que instruyen en el entendimiento de nuestra actitud y supervivencia de una tragedia.

Lo interesante de estas definiciones de la “religión” es que para muchos (especialmente en un país como los Estados Unidos donde la libertad a la religión es garantizada por la Constitución) cuando ese sistema de símbolos no provee un entendimiento que sosiega completamente al ser humano, esa persona va en busca de otro sistema de símbolos que sí conteste sus preguntas existenciales. Por ejemplo, cuando sucedieron los ataques terroristas del 11 de septiembre en el 2001, hubo un azoramiento de la noción de dios y del por qué suceden cosas tan terribles. Ann Ulanov, profesora de psiquiatría y religión en Union Theological Seminary en la ciudad de Nueva York, describe esta crisis en una entrevista con *Frontline* sobre la fe y los ataques del 11 de septiembre:

The terrorist attacks on Sept. 11, horrific as they were, really challenged people spiritually... The shock comes at the conscious and unconscious level. At the conscious level is “What kind of God is this? Is this the God I believe in? Can I still believe in this God? We all know we have picture of God, different pictures, and those pictures aren’t God—that there’s a difference between our pictures of God and whoever God is... One of the hardest things about the Sept. 11 attacks is that people are just shoved into

a place of spiritual crisis. They're suddenly at the head of the line: Do you believe in anything? Do you care about anything? Where does meaning come from? (*Frontline 1*)

Un evento traumático lleva a la persona a dudar en su religión porque ese sistema de símbolos, o “pictures of God” como dice Ulanov, no encajan y no explican el por qué pasan estas cosas. La persona llega a un punto de análisis introspectivo y decide si seguirá adoptando el sistema de símbolos que ha heredado de sus antepasados. Es posible que se presenten repercusiones sociales si abandona ese sistema, porque para otras personas la religión sí les proveyó las respuestas que necesitaban para comprender la tragedia. Hay varios ejemplos en la producción chicana de individuos que intercambiaron las creencias y tradiciones de su familia y contexto social por otras creencias, y que convierten a ellas por diversas razones.

Una de estas razones es lo que se entiende por la “espiritualidad.” El término viene del latín, *spiritualitas*, y se usaba para corregir al nuevo creyente y enseñarle cómo vivir la vida de acuerdo al cristianismo. La palabra *spiritualitas* fue creada, según Gilberto Cavazos-González, “when Christian leaders exhorted newly baptized in a manner consistent with their baptism. He told them that like all Christians they are expected to act and grow in spiritualitas” (750). Entonces, la espiritualidad tiene que ver con la vivencia de la persona según los preceptos de la religión de la cual sigue y cree. Con el paso de los años, la espiritualidad llegó a ser una manera de llegar a la “unión con dios”, mas los que alcanzaban esta unión eran religiosos que ahora les llamamos místicos.

La Contrarreforma Católica¹ fomentó la espiritualidad de los místicos y de allí surgieron varios grupos y rituales. Entre estos grupos se encuentran la orden de los franciscanos recoletos y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Estos grupos mandaron a sus sacerdotes al continente americano durante la conquista y colonia española. Cavazos-González afirma que “these spiritual schools influenced how Latin Americans were being Christianized and how moral theology was developing” (751). Los místicos fueron individuos extremadamente devotos, quienes dedicaban su vida espiritual a tener una conexión directa con dios. Por esto, es notorio que los que no eran religiosos por vocación no desarrollarían una comunión con dios de igual manera que los místicos. Por consiguiente, para que la gente participara en experiencias *spiritualitas*, los eclesiásticos estudiaron la manera en que la gente común y corriente alcanzaría crecimiento en su vida cristiana.

Puesto que ya existía una tradición de místicos, se reconocía que ellos eran excepcionales y que no todos podrían alcanzar esa intensa unión con dios. Por eso se formó un campo de estudio dentro de la teología llamado teología espiritual² que estudiaba lo siguiente: “Spiritual theology focused on studying the interior life or the life of perfection to discern methods of ‘normal’ spiritual growth in comparison with the special ‘way’ of the great mystics” (Cavazos-González 753). Para el siglo diecisiete, los

¹ La Contrarreforma Católica, según el *New Catholic Encyclopedia*, fue un renacimiento espiritual dentro del Catolicismo Romano durante los Siglos XVI y XVII. Aunque es comúnmente conocido como un movimiento en respuesta al protestantismo, el renacimiento espiritual tomó lugar después de la denuncia de la corrupción en el Vaticano. Fue una reforma administrativa, al igual que un renacimiento por los religiosos de la espiritualidad que exhibieron los místicos.

² Por la Ilustración del siglo dieciseis, la teología ya no era considerada la única ciencia. “Dogmatic or systematic theology came to study the mystery of God's life and the economy of salvation. Moral theology studied how these theological beliefs could lead one to a moral life free of sin and pleasing to God.” (Cavazos-González 751)

franceses tradujeron *spiritualitas* a *spiritualité* y para indicar qué cualidades tiene el individuo que busca la perfección. La evolución del concepto de la espiritualidad llega a tener un sentido distinto para el siglo veinte. Ahora la espiritualidad enfatizaba la experiencia propia de cada individuo. “Since the 1930s spiritual theology has reflected on a speculative reading of spiritual documents in conjunction with the lived experience of individual Christians confronting theory with praxis.” (Cavazos-González 753). Las teorías se encuentran en el sistema de símbolos que provee la religión, y la práctica es la experiencia vivida que es la espiritualidad.

Catherine L. Albanese explica la naturaleza comunal de la religión y la espiritualidad en el uso de la palabra “liturgia”, que en griego significa: “the work of the people.” Dice de la liturgia:

In English, it has come to mean the formal communal worship that characterizes religious groups. Hence, at the very core of ritual spirituality is a sense that knowing through the body is knowing done for the most part in public and deliberate, prescribed terms. These markers, in turn, to a strong sense of the worth of tradition in ritual spirituality. An existing public and a prescribed rubric are fixed anchors for continuity, for historic memory and ties that bind across the years. (Albanese 19-20)

La liturgia es la esencia comunal de la religiosidad y espiritualidad, por consiguiente, es un elemento central a la expresión de la comunidad chicana. En este estudio mostraré cómo la naturaleza de las expresiones religiosas y espirituales chicanas son comunales, ya que en una experiencia espiritual las prácticas no están completas sin la presencia de otros individuos. En la producción cultural chicana, personajes como la madre, la

curandera, los activistas, o el predicador llevan a cabo su función en el desarrollo espiritual y las creencias en las vidas del grupo que representan. Ellos son los líderes ya que proveen apoyo y funcionan como guías para los más débiles en su espiritualidad y religión; son la cabeza de la comunidad de la cual implica más lealtad en la espiritualidad que se requiere de la religión.

Las expresiones culturales, actitudes y comportamientos de los chicanos contienen influencias de varias fuentes: unos ejemplos son el catolicismo, el protestantismo y las religiones prehispánicas del amerindio. Jeanette Rodriguez declara lo siguiente sobre la cultura y la religión: “Latino/a culture, religion, and spirituality are so integrated that to try to define spirituality separated from culture creates a false dichotomy and does a disservice to the Latina community” (319). Aunque es preciso evitar esencializar a los latinos a un grupo religioso, en general la cultura latina y la religiosidad tiende a entrelazarse. Un ejemplo es la tradición de la quinceañera que tiene un componente muy fuerte de la niña que ahora es mujer ante los ojos de su comunidad, ya que debe mantener su pureza hasta el día de su boda. Hay expresiones culturales como las que aparecen cada noviembre para el Día de los Muertos con altares dedicados a seres queridos que fallecieron, o las mandas que se hacen en todo el Sudoeste de los Estados Unidos. Las actitudes de los chicanos acerca de cuestiones políticas y sociales tienen mucho que ver con la protección de la familia porque la familia es uno de los aspectos más importantes de la experiencia chicana, particularmente la relación entre la madre y sus hijos. Los comportamientos de los chicanos contienen influencias espirituales y religiosas precisamente por los sistemas de símbolos que les ayudan a comprender el mundo, y ese sistema es la religión. Este estudio presentará los distintos sistemas de

símbolos que no son específicamente católicos tradicionales y que influyen a los chicanos.

El marco teórico se constituirá del uso de la "methodology of the oppressed" de Chela Sandoval, la definición de "mestiza spirituality" de Jeanette Rodriguez, el "spirit work" de Laura Pérez y el concepto "Xicanisma" de Ana Castillo. Estas teorías proveen una base para estudiar a fondo cómo las espiritualidades y religiones sirven de paradigma para los chicanos en un sistema que los oprime y desvaloriza. Este paradigma crea en la chicana y el chicano un empoderamiento de creer en una fuerza más allá de las hegemonías y el racismo institucional, por consiguiente, les permite superar sus circunstancias sociales. Las teorías son desarrolladas por feministas tercermundistas, mujeres que desean ser feministas mas se conectan con su chicanidad y la comunidad de la cual provienen.

En *Methodology of the Oppressed* (2000), Chela Sandoval desarrolla una "rhetoric of resistance" en contra de la globalización neocolonial. Sandoval explica:

Exposed is a rhetoric of resistance, an apparatus for countering neocolonizing postmodern global formations. Here, this apparatus is represented as first, a theory and method of oppositional consciousness: the equal rights, revolutionary, supremacist, separatist, and differential modes; second, as a methodology of the oppressed (which cuts through grammars of supremacy), and... transforms into a methodology of emancipation comprised of five skills: semiotics, deconstruction, meta-ideologizing, democratics, and differential consciousness (...). (2)

En otras palabras, al enfrentarse con el neocolonialismo que vemos en esta época de globalización, la chicana y el chicano utilizan ciertas destrezas para decolonizarse a sí mismos. Estas destrezas sirven para detectar a un lenguaje colonizador, deconstruirlo para crear nuevas ideologías y formas de expresión. En esta disertación se analizará las obras selectas para cada capítulo mediante dichas destrezas.

La semiología y deconstrucción funcionan cómo “inner technologies”³ porque suceden cuando el sujeto se concientiza de la colonización y opresión de las personas de color. Sandoval explica que aquella persona que tiene estas sensibilidades internas son “practitioners of the methodology of the oppressed.” Los “practicioners” observan cómo el *statu quo* es una construcción del grupo dominante para convencer a los oprimidos que “así son las cosas.” Al reconocer la construcción semiológica, el practicante de la “methodology of the oppressed” prosigue a deconstruir esta semiología, con el fin de descubrir que en realidad la semiología del *statu quo* no es natural, sino ideológica. El activista es el “practitioner” de la “methodology of the oppressed,” porque esta persona percibe y deconstruye prácticas opresoras a las personas de color

La última de las cinco destrezas de la metodología de los oprimidos, “differential consciousness,” es la que se presta para usar los conceptos de naturaleza inefable de la espiritualidad en este trabajo. Sandoval hace la siguiente explicación de la “differential consciousness”: “It is accessed through poetic modes of expression: gestures, music, images, sounds, words that plummet or rise through signification to find some void—some no-place—to claim their due (140).” Esta expresión es la práctica de esas creencias

³ Sandoval explica que “inner technologies” son aquellas herramientas utilizadas internamente en el “practitioner of the methodology of the oppressed”, las que son “psychic” o de la mente (67). Véase Sandoval.

y se lleva a acabo porque el practicante cree en la potencia de un ser supremo, el cual sólo se manifiesta mediante los símbolos que ha proveído. Unos ejemplos de estas expresiones son obras de arte e imágenes que son veneradas. La vivencia incluye el sacrificio, la abstinencia, el auto-control y la fe para poder sobrellevar las circunstancias del oprimido.

La conciencia diferencial es una destreza en que lleva a la transformación social para los chicanos. Según Sandoval, el “apparatus” es el amor. Empero, es un amor específico, un “de-colonial love” porque sólo se alcanza la dignidad de una colectividad mediante el amor que uno siente hacia ese grupo de personas. El amor hace que el individuo actúe por el bienestar de su ser querido. Sandoval toma este concepto universal para aplicarlo a la decolonización de la chicana y del chicano, llamándolo “de-colonial love” y describe su función como el “apparatus” para la transformación social:

(...) this apparatus is represented as first, a theory and method of oppositional consciousness: the equal rights, revolutionary, supremacist, separatist, and differential modes; second, as a methodology of the oppressed (which cuts through grammars of supremacy), and which (...) transforms into a methodology of emancipation comprised of five skills: semiotics, deconstruction, meta-ideologizing, democratics, and differential consciousness; and finally...these different methods, when utilized together, constitute a singular apparatus that is necessary for forging twentyfirst-century modes of decolonizing globalization. That apparatus is “love,” understood as a technology for social transformation. (2)

El amor del cual se refiere Sandoval es un concepto deconstructivo que provee a los chicanos un lente para que entiendan su posición social, llevándolos a que resistan aquellos que los oprimen. Lo llevan a cabo mediante esta metodología de los oprimidos. Sandoval explica que “love is reinvented as a political technology, as a body of knowledges, arts, practices, and procedures for re-forming the self and the world” (3). Para este estudio, el enfoque se centra en la modalidad “de-colonial love,” el cual será el término usado en este estudio.

Sandoval aclara que los escritores tercermundistas manifiestan el amor en destruir entidades hegemónicas para encontrar comunión con personas que entienden su experiencia y comparten sus mismas creencias. Cuando encuentran esa comunidad, ejercen la hermenéutica de esa comunidad, la cual es descrita por Sandoval como “a set of practices and procedures that can transit all citizen-subjects, regardless of social class, toward a differential mode of consciousness and its accompanying technologies of method and social movement” (140). Sandoval utiliza la teoría de Roland Barthes de “drifting”, el acto de vagar, porque el individuo que “drifts” no sigue las normas y reglas de la sociedad, sino que rechaza las entidades que tienen el control. “Drifting” es rechazar la dicotomía de “either/or.” Roland Barthes lo explica de la siguiente manera: “I stubbornly choose not to choose; I choose drifting: I continue” (62). Los oprimidos, mediante su espiritualidad, vagan de una religiosidad y espiritualidad aceptable a la cultura dominante, ya que, como lo declara Laura E. Pérez, sus espiritualidades son desestimadas por la academia como “folk belief” y “primitive animism” (18).

No obstante, estas espiritualidades mestizas crean una tercera definición de lo que es ser creyente en un dios, y desestabiliza la noción normal de la cultura hegemónica de lo que es adorar y practicar la espiritualidad.

“Drifting” de Barthes derrumbe la estabilidad de los opuestos binarios que le da comodidad a aquellos que no desean reconocer a la identidad chicana y sus manifestaciones religiosas y espirituales. La desestabilización de estos opuestos binarios mediante un “third meaning”, o tercer significado, lleva al “de-colonial love.” El tercer significado que produce el acto de vagar es importante porque al rehusar escoger entre dos opciones, se crea una tercera opción, o un tercer significado, porque ni es la opción A (protestantismo angloamericano) ni la opción B (catolicismo mexicano). Sandoval explica: “for the third meaning can only be discerned when it is understood as extending, ‘outside the limits’ of dominant culture, knowledge, and information” (144). La religión y la espiritualidad chicana encajan en este tercer significado porque no adhiere al protestantismo angloamericano, ni al catolicismo mexicano. Por consiguiente el “de-colonial love” representado en creencias religiosas y sus prácticas provee al chicano una perspectiva nueva de su posición de privación social y política, y así pueden determinar su propia dignidad. Ignacio García, historiador mormón que participó activamente en el Movimiento Chicano, hace una observación de la dignidad que proveó la religión y espiritualidad en estos años de lucha social. En la siguiente cita, García explica sobre la dignidad en una entrevista que hice con él:

(La religión) es una experiencia forjada en la lucha por el mejoramiento, por la dignidad. La persona religiosa necesita dignidad, y a veces la experiencia es tan marginalizada, es tan difícil, que es difícil mantener una

dignidad (...) Porque la dignidad viene de cómo uno se siente de sí mismo, y con su relación con dios y con la humanidad (...) El concepto de la comunidad, el concepto de la familia y el concepto de la justicia era importante y por eso la comunidad [chicana] reaccionó como reaccionó, cuando supimos manejar el sistema, cuando no fue no más de odio o coraje en contra del gringo. (Entrevista, García)

Esta cita de García refuerza la teoría del “de-colonial love” de Chela Sandoval porque el resultado de este “de-colonial love” representa simbólicamente la dignidad del chicano. Esa dignidad le permite “drift” entre sistemas de símbolos que valorizan la experiencia chicana y además, legitima su lucha. Es imperativo, para el chicano religioso, que practique la devoción de su propio sistema de símbolos, y así no definir otro sistema que no se base a un “de-colonial love.” Este sistema de símbolos, esta religión, no se constituye, ni en la simbología que provee las religiones angloamericanas, ni en la religión que el chicano considera que oprimía a sus ancestros; el catolicismo romano. El chicano decide cómo luchar por su dignidad.

Según Sandoval, la hermenéutica es la práctica que ejerce el religioso chicano para lograr el “de-colonial love.” Esta práctica es representada por la “mestiza spirituality” que expresan los chicanos. Jeanette Rodriguez explica en “Mestiza Spirituality: Community, Ritual, and Justice” que la espiritualidad no es una experiencia extraordinaria, sino una que ocurre cotidianamente. Cada día uno se enfrenta con dificultades, a veces al punto de que se cree que alcanza su límite y que no se puede más con la opresión institucional, la discriminación, el racismo, la violencia o la marginalización. La espiritualidad provee una actitud positiva y optimista que le permite

al ser humano entender y lidiar con sus circunstancias. Rodriguez explica que es una conscientización de lo que nos ayuda trascender toda la opresión y dificultad que enfrenta el chicano:

(...) self-transcendence seeking meaning, purpose, and wholeness in the way one perceives the ineffable mystery of everyday life. Defined this way, spirituality is the innate human capacity to transcend our limitations through ideas, values, symbols, rituals, and other conceptual vehicles that elevates us to discover, rediscover, or uncover a hidden meaning or a hidden truth connecting us to God, our Ultimate Reality. (319)

Estas ideas, valores, símbolos, rituales y vehículos conceptuales sirven dentro de la espiritualidad y tradiciones religiosas chicanas para llegar al acto de “recentering” y “decentering” (58). Estos actos enfatizan el opuesto binario de los logocentrismos europeos. Según los teóricos deconstructivistas, los términos de privilegio sólo tienen ese privilegio por su opuesto binario. El “re-center/de-center” los términos—en otras palabras, el de invertir conceptos de superioridad a inferioridad—da empoderamiento ahora a los conceptos antes considerados inferiores. Un ejemplo es el “re-center” el binario de los roles tradicionales del esposo y esposa. Ahora la mujer depende económicamente menos del hombre e incluso muchas veces es el sostén primario del hogar. Rodriguez explica la teoría de “re-center/de-center” de la siguiente manera: “The idea of decentering (or recentering) involves making what was hidden and marginalized the new center, to emphasize the fact that without this supplemental term the central, privileged term means nothing” (Rodriguez 322). Un ejemplo es recentrar el término “hombre” al darle importancia al término “mujer”, de tal manera que se le da

empoderamiento a ese grupo de personas que antes eran consideradas inferiores. En este trabajo los términos que serán recentrados son los siguientes: la madre como protectora, no el padre; la curandera como sanadora, no la iglesia; la muerte como ente venerado, no la vida; y la emoción que se impone sobre la lógica.

La existencia de un elemento indigenista crea otra faceta de la espiritualidad mestiza. Se trata de la hibridad espiritual, conocida también como “sincretismo.” Este término no será utilizado en mi estudio. En su lugar, opto por el término “hibridez espiritual” ya que mi intención, como lo presenta Laura E. Pérez en *Chicana Art: The Politics of Spiritual and Aesthetic Altarities* (2007), es “[to] suggest instead... the perdurability of Native American and/or African diasporic religious cultural cores that have selectively absorbed bits and pieces of the Euro-Christian, rather than the other way around” (95). La comunidad chicana, por ser una cultura que no se separa de sus expresiones religiosas y espirituales, siempre ha sido una donde la hibridez espiritual, entre las creencias indígenas y las doctrinas de la Iglesia Católica, representan un factor influyente en la práctica de la religión.,

Pérez denuncia la trivialización de la religión y espiritualidad chicana porque se entrelaza con la cultura y existencia de ella. Como ha sido tradicionalmente menospreciada, Pérez enfatiza la producción cultural chicana como fundacional e importante. El énfasis de esta espiritualidad yace en la exaltación de la mujer, la valorización del indígena, las prácticas espirituales, la reinterpretación y apropiación de historias y los símbolos religiosos cristianos. Pérez declara que las creencias religiosas y espirituales chicanas, y ciertamente las religiones y espiritualidades indígenas, son vistas por el lente occidental como primitivas y supersticiosas. Porque son menospreciadas, las

artistas chicanas buscan deshacer estos conceptos que desdeñan las espiritualidades chicanas:

The “spirit work” of chicana visual, performing, and literary artists studies here counters the trivialization of the spiritual, particularly of beliefs and practices from non-western traditions, as “folk religion,” “superstitious” or “primitive.” It attempts to derail Eurocentric cultural evolutionary arguments in the sphere of religious belief or disbelief that demean that which is culturally different as inferior. (20)

Adicionalmente, Pérez expresa que el trabajo espiritual de la artista chicana es de romper la noción de que la espiritualidad y la realidad son una dicotomía. La espiritualidad y prácticas religiosas chicanas representada en su producción cultural interrumpe las nociones de superioridad de que hay religiones “aceptables” o “mejores” dentro de una sociedad occidental como la de los Estados Unidos “recenter” conceptos como la mujer, el indígena, el campesino y lo *queer*. Pérez logra deshacer esa noción porque el propósito del arte espiritual y religioso por artistas chicanas es de examinar “the intersections of the spiritual, the political, and the aesthetic” (20), para explicar la historia del chicano y la chicana, sus circunstancias presentes, y su futuro venidero.

Sin embargo, para poder concebir un futuro, Pérez recalca la memoria colectiva de los chicanos como “reimagining and, thus, as a reformulating of beliefs and practices” (23). Las chicanas y los chicanos que se involucran en actividades espirituales, especialmente con elementos indigenistas, hacen un acto de rememoración por volver a las raíces no-europeas de naturaleza espiritual. Como mestizos, la identidad se constituye en recordar el origen de su pasado histórico, al igual que tener consciencia social sobre su

lugar en los Estados Unidos. Pérez le llama a este re-encuentro *politics of memory* porque es un acto deliberado de recordar y reintroducirse a la cultura amerindia, y no europea. Al hacer esto, se apropian de espiritualidades híbridas, ya que no son completamente idénticas a las religiones amerindias, ni al cristianismo europeo. De este modo, además de convertirse en espiritualidades híbridas, Pérez explica que surgen *cultural hybridities* (2-3), de las cuales las tradiciones de la familia giran alrededor de actos religiosos como la oración, la asistencia a eventos religiosos y a ceremonias especiales. Estas tradiciones familiares encajan dentro de un contexto comunitarios donde hay, según Pérez, una coexistencia con diferentes religiones. Esto es importante al analizar la dinámica entre familias mexicoamericanas católicas y protestantes, al igual que aquéllos que acuden a curanderos o curanderas para la sanidad física y espiritual. Uno de los puntos que Pérez, y este estudio enfatiza, es que las expresiones religiosas y espirituales no son ideas primitivas de personas que carecen de intelecto. De lo contrario, Pérez declara lo siguiente sobre estas expresiones: “various arts are a form of highly developed thought, each through the languages of its own medium” (10). En efecto, la producción cultural de naturaleza religiosa y espiritual conlleva a una alta meditación individual que se percibe como una gloriosa devoción a lo divino.

La espiritualidad chicana es la práctica de buscar lo divino en nuestra identidad, cultura y comunidad, y por consiguiente cuando se le hace daño a ellas, hay un impulso para defenderlas. Por lo tanto, “[spirituality]... is inseparable from questions of social justice, with respect to class, gender, sexuality, culture, and race” (20). En esta disertación, se estudiará cómo el activismo chicano tiene raíces religiosas; por lo tanto, el ejercer el activismo mediante protestas y manifestaciones es, como dice Pérez, la

espiritualidad de los activistas. Además, el protestar en contra de las injusticias hacia el ser chicano inicia una consciencia decolonial, ya que es un auto-amor, y no una reverencia atemorizada de deidades que el colonizador impuso sobre los colonizados. Pérez expone que los chicanos “remember, reimagine and redeploy ideas and practices culled from these as critique and alternative to male-dominated, Eurocentric, cultural or religiously Christian, capitalist, and imperialist cultures” (21). Las chicanas y los chicanos declaran su religiosidad alternativa como su religión dominante que representa su experiencia; no es ni el catolicismo mexicano, ni el protestantismo angloamericano. Es una religiosidad chicana, y la espiritualidad se manifiesta de diferentes maneras de acuerdo a cómo la chicana y el chicano valoran su identidad. Los teóricos chicanos han escrito sobre la interseccionalidad y cómo esto crea terceros espacios, incluyendo un tercer espacio religioso con practicas variantes espirituales. Esto reta aquel opuesto binario que dicta que para ser americano, hay que ser protestante y asimilarse a la cultura angolamericana

La subversión del opuesto binario privilegiado se constituye en el rechazo de los sistemas de símbolos que las potencias hegemónicas forzaron sobre el indígena y sus descendientes mestizos. Ana Castillo explica sobre la subversión religiosa mediante su concepto de “Xicanisma.”⁴ La “Xicanisma” tiene base en el término de Paulo Freire de *conscientização*: “to become empowered by understanding their social conditions” (9), y

⁴ Ana Castillo rechaza el uso del término “Chicana feminism”, y por eso creo el neologismo “Xicanisma”: “Feminism, therefore, is perhaps not a term embraced by most women who might be inclined to define themselves as Chicanas and who, in practice, have goals and beliefs found in feminist politics... I introduce here the word, Xicanisma, a term that I will use to refer to the concept of Chicana feminism. In recent years the idea of Chicana feminism has been taken up by the academic community where I believe it has fallen pray to theoretical abstractions” (10-11).

lo desarrolla para explicar cómo se empodera la chicana. “(Women) have begun an ardent investigation in the many ways our spirituality and sexuality have been denied us by male legislature and religion” (*Massacre of the Dreamers* 11). Para este estudio, utilizaré el concepto de “Xicanisma”, específicamente para explorar la espiritualidad manifestada por chicanas.

La “Xicanisma” tiene como meta lograr “de-colonial love,” ya que crea una comunidad en el cual ejercen las destrezas de la metodología de los oprimidos. En estas comunidades, las chicanas viven experiencias religiosas al exaltar a las deidades del cristianismo y de religiosidades amerindias. Castillo explica la importancia de esto: “(...) the feminine principle to which I refer is concerned with preservation, protection—especially of the young and less fortunate—and affiliations of communities for the common good” (88). En la cultura chicana, la mujer desempeña un lugar fundamental en la comunidad porque muchas veces es la líder espiritual de su hogar. Ella lleva a sus hijos a misa, le reza a las deidades por el bienestar de su familia, y siempre le recuerda a sus seres queridos que no se olviden de dios. En asuntos espirituales, según el dogma oficial del catolicismo romano, el hombre es el líder, ya sea en el hogar como esposo y padre, o en la iglesia como sacerdote. Sin embargo, la iglesia estaría vacía si no fuera por la devoción de la mujer.

Las chicanas y los chicanos están conscientes de la existencia de poderes hegemónicos que desean oprimirlos. Sin embargo, éstos tienen el poder de destruir la esperanza en una vida llena de dignidad. Es una subversión poderosa ante el dios blanco y a la veneración a la madre morena. Castillo declara:

So, as we begin to solicit spiritual guidance no longer from a paternal white god figure but from a brown or black symbolic mother, we must also return to her all her vital energies that were taken from her over the centuries. We must take heed that not all symbols that we have inherited are truly symbolic of the life-sustaining energy we carry within ourselves as women so even when selectively incorporating what seems indispensable to our religiosity, we must analyze its historical meaning. We must, if necessary give it new meaning, so that it validates our instincts to survive on our own terms. (145-46)

La chicana ha sido oprimida por ambos los hombres blancos y personas de color, en este caso los mexicoamericanos, mediante un sistema de símbolos que categorizan a la “mujer buena” como inferior, sumisa y casta. El exaltar a la madre morena en un sistema de símbolos es conscientizar a las chicanas a tener la opción de “vagar”, y alcanzar el “decolonial love” que también las lleva a encontrar su dignidad. La “Xicanisma” funciona, como también lo manifiestan el mestizaje espiritual y la “differential consciousness,” como lente teóricos para analizar los textos y las obras de arte y el folclor presentados en este estudio. Para apreciar esta faceta de la experiencia chicana, es preciso reconocer cuánto la religión y la espiritualidad influyen a las chicanas y los chicanos en su entendimiento de sus circunstancias individuales y comunitarias.

En suma, los conceptos teóricos explorados en este capítulo sirven para analizar críticamente las obras mencionadas en esta disertación. La “methodology of the oppressed” de Sandoval ayudará a comprender el arte y la literatura producido para exaltar a la madre y su liderazgo espiritual. El alcanzar una decolonización es posible

mediante el rol de “practioner” del “methodology of the oppressed” que ejercen Reies López Tijerina e Ignacio García, activistas del Movimiento Chicano, en sus autobiografías. Su conscientización interna está íntimamente vinculado con sus respectivas religiosidades y esta conscientización los llevó a luchar contra instituciones que oprimen a la persona de color en los Estados Unidos. El "mestizaje espiritual" de Rodríguez permite un análisis de religiosidades acogidas por los chicanos que no exaltan a una noción eurocéntrica de “dios.” Finalmente, la “Xicanisma” de Ana Castillo, como también la política de memoria presentada por Pérez, establece que cada espiritualidad expresada por la chicana o el chicano es un acto de recordar su historia, tal como se manifiesta en el folclor fronterizo. Estas expresiones espirituales son diversas, mas contienen el propósito de guardar la esencia de la chicana y el chicano.

CAPÍTULO 3

ACTIVISMO ESPIRITUAL DE REIES LÓPEZ TIJERINA E IGNACIO GARCÍA DENTRO DEL MOVIMIENTO CHICANO

History, as some suggest, is a selection of memories.

Mario T. García

Ciertamente tal como lo dice Mario T. García en el epígrafe de este capítulo, la historia es una selección de memorias. Esto es aparente en la documentación y enseñanza del Movimiento Chicano y sus líderes. Estas figuras llegan a tener una especie de celebridad ya que mediante su persona las multitudes que se unieron al movimiento pudieron ver simbolizada la lucha. Sin embargo, estas personas, figuras históricas de carne y hueso, tuvieron familias, amistades, vida rutinaria y hasta una historial de su vida antes de que su activismo los llevó a definirse con el Movimiento Chicano. Lee Bebout en *Mythohistorical Interventions: The Chicano Movement and Its Legacies* (2011) lo explica en la siguiente cita:

All too often social movements are seen in terms of their strategies— mass protests, boycotts, petitions— and their goals of economic and political gains. Potentially overlooked, however, are the narratives that emerge from struggle in order to organize and legitimize such efforts, narratives that are manifested in political speeches and protest poetry as well as music and memoir. (1)

En este capítulo, se analizan las autobiografías, o “auto-escrituras de vida”, de Reies López Tijerina, *Mi lucha por la tierra* (1978), y la de Ignacio García, *Chicano while Mormon: Activism, War, and Keeping the Faith* (2015) para explorar lo que Chela Sandoval en *Methodology of the Oppressed* (2000) llama “internal technologies” y analizar cómo el acto de escribir estas sensibilidades internas religiosas es imperativo para la decolonización de estos dos activistas. Este capítulo se divide en tres partes. La primera se establece el marco teórico que se utilizará en el estudio de estas obras. La segunda presentará el análisis de la obra de Tijerina, y la tercera la de García.

Deconstruyendo ideologías

El lente teórico proveído por Chela Sandoval en *Methodology of the Oppressed* se utiliza para discutir “internal technologies”, o sea las facultades presentes en la mente del sujeto oprimido que le permite analizar conceptos ya establecidos para luego deconstruirlos. Sandoval identifica a estas facultades internas como “semiología” y “deconstrucción”¹, conceptos teóricos aquí usados para analizar las obras autobiográficas de Tijerina y García.

Sandoval usa como base el concepto de Anzaldúa de *la facultad* para introducir el concepto fundamental de la “semiología.” Escribe Anzaldúa:

La facultad is the capacity to see in surface phenomena the meaning of deeper realities, to see the deep structure below the surface (...) Those

¹ Véase Capítulo 2 de esta disertación.

who are pushed out of the tribe for being different are likely to become more sensitized (when not brutalized into insensitivity). (60)

La cita de Anzaldúa ayuda a entender la base de los conceptos que presenta Sandoval en cuanto a la capacidad de reconocer “surface phenomena”, o la cultura aceptada y dominante de una sociedad. El reconocimiento de significados que permite a un individuo percibir “surface phenomena” le otorga la capacidad de ver cómo estas construcciones de significados son creados por los que controlan el poder en una sociedad. Sandoval define a este individuo como un “practitioner of the methodology of the oppressed.”

Sandoval toma el término “artifact”² de Frantz Fanon para explicar que las diferencias raciales, y por consiguiente, creadoras de jerarquías de superioridad racial, son “white man’s’ manufactured, cultural invention” (Sandoval 85). El “artifact” funciona entonces para perpetuar el simulacro, o construcción social, de la sociedad occidental. Aquellos que detectan este simulacro muestra que el grupo dominante determina el destino de aquellas sociedades que ha colonizado. Al hacer esto, el grupo dominante desarrolla una imagen de los colonizados como un tipo de “artifact”, en otras palabras, un ser convertido en objeto. En su observación sobre el “artifact”, Sandoval analiza la definición de la semiología tradicional de *significado* y *significante*. El *significado* es la idea u objeto al que se refiere el concepto, y el *significante* es la palabra que se asocia con el significado.³

² Frantz Fanon, teórico político de Algeria, escribió *Black Skin, White Masks* (1967): “White civilization and European culture have forced an existential deviation on the Negro. I shall demonstrate elsewhere that what is often called the black soul is a white man’s artifact” (6).

³ Véase Figura A en el Apéndice A de esta disertación.

En este capítulo se observa y señala cómo la “methodology of emancipation”⁴ se manifiesta en la perspectiva interna en las obras autobiográficas de Tijerina y García. Sandoval indica que para liberarse de una opresión es preciso iniciar el proceso usando una “methodology of emancipation” porque aquí es donde sucede la concientización del oprimido. La semiología y la deconstrucción funcionan para detectar el lenguaje del colonizador y cómo este lenguaje se usa para oprimir a las personas de color, en este caso, a los mexicoamericanos. Al conseguir esta concientización emancipadora, el “practitioner” de la “methodology of emancipation” se convierte en lo que Sandoval llama el “mitólogo”, o, en la discusión de esta disertación, el activista.

Sandoval indica que la semiología “and ‘mythologizing,’ are ‘inner’ technologies that move initially through the being of consciousness itself” (82). Ella basa estas observaciones en *Mythologies* (1957) de Roland Barthes donde el autor presenta una exploración semiológica de la codificación colonizadora existente en Francia en la primera mitad del siglo veinte. La palabra que Barthes utiliza para referirse a estos códigos semiológicos es “mitología” y el entorno cultural en el cual habitan estos códigos le llama “artifact.” El uso de estos términos recalca la idea de que la codificación de lenguaje y cultura han servido como herramientas colonizadoras, tal como lo establece Sandoval en la siguiente cita:

The ongoing and defiant demand of the colonized to recognize culture as artifact, as an interested construction reflecting the values of the most powerful social constituencies, rather than as productions of the white

⁴ Chela Sandoval explica que el “methodology of emancipation” se logra cuando se utilizan todas las herramientas, o “technologies”, necesarias para alcanzar la decolonización. Véase el Capítulo 2 de esta disertación.

man's God, or nature, was a challenge that many twentieth-century Western philosophers of meaning could not ignore... What must be recognized is that semiology developed simultaneously with the process of modernist derealization going on in the confrontation between Western imperial powers and the stubbornly resistant cultures and languages of conquered peoples of color, along with the development in conquered cultures of oppositional forms of consciousness and behavior that emphasize the trans-formality of reality itself. (86)

La codificación de significado no se basa a un significado universal o natural, sino a uno construido. Un ejemplo de esto son todas las narrativas sobre la creación del mundo, y cómo los protagonistas de cada narrativa reflejan de alguna manera u otra el grupo dominante de cada cultura de la cual surgen ciertas narrativas de la Creación. De igual manera, palabras, conceptos y creencias también están codificadas para dar el significado que beneficia al grupo dominante de cierta cultura. Sandoval indica que el "mitólogo" es la figura que tiene la capacidad de ver estos constructos semiológicos: "how to go about describing the methodology that permitted the colonized to see, hear, and interpret what appeared natural to the colonizer as the cultural and historical production that they were" (86).

Al concientizar al oprimido de la construcción de significado que beneficia al grupo dominante, se determina que la "mitología" es una metodología que se usa para observar la ideología dominante de una cultura o sociedad y analizar los ideales, los héroes, y la historia oficializada de esa sociedad (Sandoval 88). Esto se comprende más cuando se observa la construcción de significado que se aprende de la semiología. La

forma (SR) es la entidad y el concepto (SD) es la nominación designada; a la vez ambos funcionan como signos. Por ejemplo, el SR es la entidad que conocemos como un árbol, el SD es la palabra “árbol”, y ambos son signos, ya que en la consciencia de uno se puede imaginar tanto una imagen de un “árbol” como también la palabra “árbol.”⁵ Sin embargo, Barthes indica que cuando hay una corrupción semiológica, el resultado es la ideología, tal como lo explica Sandoval: “Ideological meaning is, rather, a paradoxical kind of ‘language’ (a creation and exchange of meaning) that is at once *chosen* by history, even as ideology appropriates and erases that very history” (98-99). Lo que previamente tenía otro significado, ya sea su forma o el concepto, en la ideología se toma ese signo, y se apropia ese significado para luego asociarlo con otro concepto para finalmente darle una significación totalmente diferente. Barthes indica que la ideología es un robar del lenguaje, para luego devolverlo corrompido. Por lo tanto, la mitología representa esta ideologización que beneficia al grupo dominante y que coloniza al grupo oprimido. Sandoval explica: “...ideology as *the process of colonization itself*: the occupation, exploitation, incorporation, and hegemonic domination of meaning—by meaning” (99). La ideología existe cuando el poder hegemónico “achieves a natural state” (Barthes 130). Para algunos, no existe una distinción entre la construcción humana de esa ideología-semiología, y la natural, o cómo las cosas son por naturaleza.

El individuo que percibe esta ideologización es el mitólogo, según Barthes y Sandoval. Para nuestros fines este término se refiere al activista que tiene la siguiente función:

⁵ Sandoval esclarece esto con una figura: véase la Figura B en el Apéndice A.

The mythologist's analysis reveals these added meanings as an "appearance only." These older meanings have been appropriated in order to provide an "alibi" to help ground (in a phony nature) the *artificiality* of coloniality-by-race. The perception and deciphering of the mythologist is thus a de-ideologizing and emancipatory form of perception; it shatters any dominant ideology into these constituent parts. (101)

Tijerina y García son dos activistas que desempeñan estas funciones. Al dialogar internamente sobre su lugar en la sociedad estadounidense y su misión como siervos de dios, ellos se enfrentan ante conceptos de "propietario," "progreso," "expansión" y "dádiva divina." Su perspectiva es particularmente importante porque ambos provienen de religiones protestantes. Las palabras "propietario," "progreso," "expansión" y "dádiva divina" se utilizaron para construir la "mitología" alrededor del concepto de "Manifest Destiny" en el siglo diecinueve. Esta ideología justificó la invasión estadounidense a los territorios mexicanos ya que era "el plan de dios" de llevarla a cabo. Aquí se analiza cómo Tijerina y García tomaron los conceptos como "propietario", "progreso", "expansión" y "dádiva divina", y cambiaron su significado a beneficio de los mexicoamericanos. La ideología estadounidense de "Manifest Destiny" inculcó en la mentalidad angloamericana que los cristianos protestantes eran los escogidos por Dios para expandir su poder sobre el continente norteamericano. Tijerina y García, mediante su religión protestante y conocimiento de la doctrina que funcionó como un referente⁶, deconstruyeron esta ideología para darle otro significado a los referentes mencionados arriba: "propietario", "expansión", "progreso" y "dádiva divina."

⁶ El referente es aquello que existe afuera del SR/SD/Signo.

Reies López Tijerina: activista con una visión apocalíptica

Reies López Tijerina fue el líder de la organización Alianza Federal de Mercedes cuya función principal fue la de reclamar las tierras que, según ellos, fueron tomadas ilegalmente de los habitantes mexicanoamericanos de Nuevo México por los Estados Unidos como resultado de la guerra entre estos dos países (Mexican American War, 1846-1848). Discutiré cómo *Mi lucha por la tierra* se enfoca en resaltar la participación de Tijerina en el incidente que ocurrió en Tierra Amarilla donde él y sus seguidores—en su afán por dar a conocer sus demandas por la recuperación de las tierras—arrestaron al sheriff del pueblo y tomaron posesión del ayuntamiento de la ciudad. Esto resultó en la intervención militar donde eventualmente Tijerina y sus seguidores fueron encarcelados. De suma importancia es destacar cómo Tijerina nos presenta los aspectos espirituales de su vida enfocándonos principalmente en sus creencias religiosas y en su función como líder y profeta de su fe. En general, la representación de Tijerina a través de los años se ha enfocado en enfatizar su lado radical, comparándolo con los celebrados héroes del pueblo como Gregorio Cortez y Joaquín Murrieta del siglo diecinueve.⁷ Bajo esta percepción se entienden las diferencias ideológicas de Tijerina y sus seguidores con la de

⁷ Estos hombres representaban el concepto del bandido social; el que rompe leyes injustas para proteger a su gente y a sí mismo. Gregorio Cortez fue un héroe mexicanoamericano folclórico en el sur de Texas al principio del siglo veinte. Tuvo una confrontación con el alguacil porque éste acusa a Cortez y a su hermano Romaldo de haber robado un caballo. Ambos no hablaban inglés, y el alguacil no hablaba español, entonces en un error de traducción hubo malinterpretaciones que resultó en una balacera donde mueren Romaldo y el alguacil. Cortez huyó por diez días, causando una gran persecución por parte de los Texas Rangers. Esta evasión de Cortez llevó a que los folcloristas de la región compusieran corridos acerca de Cortez. Véase *Gregorio Cortez (1875-1916)*. Joaquín Murrieta fue un héroe mexicanoamericano folclórico en California, protagonista del “Corrido de Joaquín Murrieta.” Como indica José Limón: “About Joaquín Murrieta there is no historical consensus that separates folklore from historical reality; there is even the possibility that Murrieta never existed at all” (116). Véase Camarillo.

los jóvenes activistas del Movimiento Chicano en cuanto a la manera de expresar su chicanidad.

En su estudio sobre la literatura chicana, Bebout destaca las diferencias ideológicas entre los miembros de la Alianza, que en su mayoría son gente mayor de edad y de aquéllos que participaban en las organizaciones formadas como resultado del Movimiento Chicano (Crusade for Justice, MECHA, entre otros) que en su mayoría son jóvenes estudiantes. Sin embargo, por el hecho de que Tijerina desafió abiertamente la autoridad dominante y luchó agresivamente por recuperar tierras de la gente mexicoamericana, él pasó a convertirse en un tipo de héroe del pueblo. Bebout lo explica de esta manera al comentar sobre la toma del ayuntamiento de Tierra Amarilla:

While these efforts diverged often in terms of aims and strategies, they found common ground with one another, shaping arguments and providing support during critical years. Moreover, central to the convergence of these two projects was a moment of historical confluence, the infamous June 5, 1967, raid of the Tierra Amarrilla courthouse. These disparate struggles were able to come together because Reies López Tijerina and the Aliancistas came to national attention at a moment when Chicano nationalism was just emerging but had not solidified political, spiritual, or philosophical grounds for unification through Aztlán. The raid transformed Tijerina into a living embodiment of the revolutionary/bandido trope. (74)

Al subir a la plataforma nacional, Tijerina es acogido por la causa chicana y celebrado en la historia chicana como un militante activista con pinta de un Gregorio Cortez del siglo

veinte. Por una parte, este reconocimiento es celebrado por el impacto que creo en la imaginación del chicano; por el otro, nos ayuda a entender a Tijerina como el hombre que a lo largo de su vida cargó internos conflictos ideológicos y religiosos.

Es mi intención analizar la autobiografía de Tijerina, *Mi lucha por la tierra*, para explorar el aspecto personal de este hombre, específicamente el impacto que la religión causó en su vida como predicador de su fe y activista social.⁸ Cabe mencionar que aunque se publicaron libros unos pocos años después del incidente en Tierra Amarilla, poco se ha escrito sobre su vida antes de su participación en la Alianza. Busto ofrece una posible explicación del por qué los críticos chicanos ignoraron indagar más sobre la vida de Tijerina, específicamente el no analizar su autobiografía:

Chicano nationalist discourse contained, suppressed, and even erased
dissident and religious voices from its collective ethnic memory (...)

Contributing to issues about Tijerina's place in Chicano history is the fact
that his Pentecostalism has never been discussed or put into context...

That is, in the construction of *Chicanismo*, the cultural ideology of the
Chicano Movement, Roman Catholicism provided the assumed ritual and
sacred canopy for the community. Evangelicals, and Pentecostals in
particular, had no place in the movimiento's imagining and construction of
authentic Chicano culture and politics. (4-5)

⁸ La lectura de *Mi lucha por la tierra* ha sido casi ignorada y cualquier referencia a Tijerina es obtenida por dos textos, los cuales ninguno son escritos por chicanos. Busto confirma esto: "In short, Tijerina's lengthy text has been all but ignored by Chicano scholars. Most, if not all, information about Tijerina continues to come from Peter Nabokov's and Richard Gardner's books on the Tierra Amarilla courthouse raid" (144). El texto de Nabokov, *Tijerina and the Courthouse Raid*, fue publicado en 1969 por la casa editorial de la Universidad de Nuevo México, y el texto de Gardner, *¡Grito! Reyes López Tijerina and the New Mexico Land Grant War of 1967*, fue publicado en 1970 por la casa editorial Bobbs-Merrill.

Al comenzar a configurar, y crear, una narrativa de la experiencia chicana, los nacionalistas chicanos acogieron lo indigenista y lo católico como parte de su identidad colectiva chicana e ignoraron otros aspectos culturales que eran igualmente válidos.

En el aspecto literario, Busto indica que la autobiografía de Tijerina también fue excluida:

Tijerina's prophetic memoir is pulled between the world of human beings (letters, journal entries, newspaper citations, etc.) and the fundamentalist, yet mystical relationship between narrator and divinity, features not expected or usual, or even welcome in Chicana/o autobiography. (164)

La obra de Tijerina manifiesta una narrativa distinta a la que se ha visto en otros escritos chicanos. Tijerina fue contactado por la casa editorial McGraw Hill para escribir un libro de memorias sobre su activismo en Nuevo México, pero no aceptó hacerlo por su deseo de publicar exclusivamente en México. Por otro lado, Jaime Casillas, un cineasta mexicano, se comunicó con Tijerina porque quería producir una película en español titulada *Chicano* basada en la vida de él. Pero para que esto se lograra, el presidente mexicano Luis Echeverría le pidió a Tijerina que escribiera una obra sobre su vida. El resultado fue *Mi lucha por la tierra* y el Fondo de Cultura Económica ofreció publicarla.⁹

La decisión de escribir una obra autobiográfica también tuvo mucho que ver con la importancia de la numerología bíblica. Busto explica que este interés sucedió cuando Tijerina cumplió cincuenta años de edad:

Noting that he had reached his 'Jubilee' year, he reached back into the Hebrew scriptures and initiated his memoirs as part of the Jubilee

⁹ Entrevista Busto hizo con Tijerina. Véase Busto.

emancipation of Mexican American consciousness, dedicating his work to ‘Justo Juez de Jueces’ (The Just Judge of Judges) (...) The Jubilee Year, defined as ‘seven sabbaths of years—seven times, seven years—so that the seven sabbaths of years amount to a period of forty-nine years,’ was a time for the emancipation of slaves, returning land to former owners, and a year without sowing or reaping. (164-65)

Para Tijerina su historia, como la historia de la lucha de los mexicoamericanos por conseguir igualdad, tiene paralelos bíblicos e insiste en destacarlos a lo largo de su obra. Es preciso reconocer esta insistencia por parte de Tijerina porque al cimentar la base espiritual de la lucha, Tijerina crea una narrativa que también sirve como resistencia ante las fuerzas dominantes de los Estados Unidos. Para los nacionalistas chicanos, el acoger el protestantismo era aceptar la religión angloamericana. Sin embargo, Tijerina va un poco más allá de esto pues con su pentecostalismo—una denominación marginalizada dentro del protestantismo—habita un tercer espacio religioso que le permite comprender el plan que supuestamente dios le dio en su lucha por recuperar tierras en Nuevo México. Este tercer espacio religioso también le permite utilizar lenguaje del protestantismo que los mismos anglosajones usaron en su justificación decimonónica de “Manifest Destiny.”

Es importante señalar que la estructura de *Mi lucha por la tierra* también tiene paralelos con la narrativa bíblica. Busto explica:

The drama in the text comes not from the human actors, but from guessing when and how the hand of God will intercede. It is this religious quality of *Mi lucha por la tierra* that renders it problematic as Chicano autobiography (or history); not so much because of the content, but

because of the relationship between the narrator and the God that controls the text. (169)

Al analizar *Mi lucha por la tierra*, es aparente que el narrador justifica sus actos y decisiones porque son mandatos de dios. Además de escribir una crónica de su lucha y la de sus seguidores, Tijerina comparte las visiones que vivió, que a su vez son tanto fantásticas como místicas. El ejemplo más sobresaliente fue la visión de 1956.

Tijerina explica en su autobiografía que tuvo una visión después de saber que su familia estaba sufriendo una inundación en el Valle de Paz en Arizona, una pequeña comunidad que fundó compuesta de nueve familias. Al sentirse desesperanzado por no poder ayudarles por estar en California con unos seguidores, Tijerina la describe de la siguiente manera:

Una figura de hombre aterrizaba cerca de mi pequeña choza. Tras éste, otro bajaba en vuelo y aterrizaba a la derecha del primero y miraba todo esto; luego, un tercero, igual que los otros dos, aterrizó. Los tres estaban estando sobre algo que parecía una nube. Me hablaron. Mi esposa me siguió. Me dieron que venían de lejos, que venían por mi y que me llavarían a un antiguo reino. Mi esposa intervino y dijo: “¿Por qué mi esposo?” Continuó: “¿No hay otros?” Respondieron los tres: “No hay otro en todo el mundo que pueda hacer el trabajo...” “Hemos recorrido la tierra... sólo él puede hacerlo”. En ese momento yo interrumpí y les pregunté: “¿Qué trabajo?” A lo cual respondieron: “Secretaría”, y ... fui levantado en un aparato desconocido... Vi claro el vuelo. Como un relámpago el aparato me llevó lejos y aterrizó en un oscuro bosque de

pinos. Otros caminaban conmigo, pero no supe quiénes ni cuántos. Al hallarme yo en este oscuro bosque se apoderó de mí un miedo horrible. Jamás había sentido un terror tan extraño. En aquella hora sólo pensaba cómo escapar o salir de allí. Corrí muy fuerte buscando salidas y al poco tiempo me topé con un cementerio lleno de caballos. Todos estaban congelados sobre la superficie de la tierra. Uno de estos se levantó y vino hacia mí. Sin pensar en otra cosa, lo monté y me sacó de aquel lugar. Uno de los seres que habían quedado en aquel aparato, brincó al caballo y me cogió de la cintura. Nunca se pudo subir bien a él. El caballo no tocaba el suelo, parecía volar. Como relámpago, llegué a un antiguo reino. Una muralla antiquísima rodeaba a esta gran ciudad. Me recibieron con aplausos y alegrías. Iba en hombros, miles de miles me rodeaban. Al que se había cogido de mi cintura, no lo dejaron entrar. Le dijeron: “tu no tienes parte aquí, y no puedes entrar.” Yo me quería bajar, quería que me soltaran, pero ellos no me dejaban. Al entrar en hombros a la ciudad, miré a los lejos y vi a un anciano con ropas blancas y largas hasta el suelo. Intuitivamente sentí que este anciano era el principal de este antiguo reino. Me dio miedo. Creí que todo era un gran error. Al fin obligué a la multitud a que me pusiera en la tierra. Mientras me acercaba a este anciano, sus arrugas de la cara se tupían, poco a poco, hasta que al llegar a él, su piel parecía de niño, aunque su gran edad permanecía. Detrás de este anciano había seis o siete personajes de autoridad. Me miraban con tal envidia y celos que sus cara brillaban. Cuando me acerqué al anciano, me dijo:

“habla para conocerte.” Sintiendo a la vez respeto y terror, respondí: “Sí, señor, con mucho gusto” y no me dejó hablar más. Con su mano y su boca, me dijo: “basta.” En seguida sacó una llave de plata. Con la otra mano, apuntó señalando al majestuoso reino, y dijo: “Tú reinaras sobre todo esto”, y añadió: “Y sobre ti, nomás yo.” Y me entregó la llave. Luego volvió, me miró a los ojos y dijo: “Encaminémonos allá a los lejos de donde se ve un lugar majestuoso y en medio un gran trono.” En ese momento, abrí mi ojos. (28-31)

Es importante observar la naturaleza espiritual de este pasaje textual de la autobiografía de Tijerina pues es esencialmente una comisión divina que sólo él puede cumplir. En los siguientes días, Tijerina determina que debe obedecer el llamado de ayuda hecha por unos conocidos en Tierra Amarilla, Nuevo México y determina que allá es donde debe cumplir su comisión divina.

Busto declara que varios acontecimientos en la historia mexicana y mexicoamericana son catalogados como visiones, o “supersueños”¹⁰: la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego en 1531, la leyenda de la Llorona y las celebraciones de Día de los Muertos, para dar unos ejemplos. Aunque estos ejemplos de Busto sí muestran una sensibilidad espiritual en la cultura mexicana y mexicoamericana, es preciso señalar que parte de la experiencia religiosa pentecostal es una en que el manifestar que uno está “lleno del Espíritu Santo” se constituye en acontecimientos “sobrenaturales”; por ejemplo, el hablar en lenguas, “discernimiento de espíritus” y

¹⁰ Busto utiliza el término “supersueño” para referirse a la visión de Tijerina. En este trabajo, se utilizará la palabra “visión” para hacer referencia a la visión de Tijerina.

visiones proféticas. Por lo tanto, aunque ciertamente hay paralelos entre las visiones como la de Juan Diego, hay que contextualizar las enseñanzas religiosas que acogía Tijerina para comprender su visión, especialmente porque ésta es la base de toda su lucha.

Arlene Sánchez-Walsh hace una explicación histórica y cultural del pentecostalismo en los Estados Unidos en *Latino Pentecostal Identity: Evangelical Faith, Self, and Society* (2003). Según Sánchez-Walsh, el pentecostalismo es una denominación protestante y evangélica que a principios del siglo veinte, muchos mexicoamericanos e inmigrantes mexicanos acogieron:

Through theological education, spiritual experiences, and reinforcement of an evangelical moral code, Latinos have become grafted onto the larger evangelical world and, within that world, have carved out separate social, cultural, and religious spheres for themselves where they should not be referred to as Catholic converts but as Latino Pentecostals. Latinos have been becoming Pentecostal for nearly one hundred years; therefore to suggest that this is a recent phenomenon, as much of the popular media do, is simply not accurate. (3)

Sánchez-Walsh agrega que los pentecostales no desarrollaron una teología sistemática¹¹ hasta después de 1950, por consiguiente, el “bautismo espiritual” era lo uno

¹¹ Según Colin E. Gunton y Paul Brazier, la teología sistemática es: “what happens when theology engages with philosophy therefore reason should be discussed theologically... Systematic theology is, to me at least, not to do with the construction of systems; it’s not the reducing Christianity to a system or ordering it into such a neat manner that it is all tied up. It is more about being systematic in a general way. You can lay a dinner table in a systematic way: This means laying it out in the best possible way so that it is clear, comprehensible, functional—all the elements, cutlery and so on, relate and function together.” (13)

necesario para definirse como un buen cristiano: “Spirit baptism was the central Pentecostal focus, and as long as they preached that message Pentecostals were convinced that they were doing what God had planned for the final days of time” (5). Lo más impactante de esta celebración eran sus manifestaciones como el de caerse al piso, el hablar en lenguas y en tener visiones (5).

El trasfondo de Tijerina es vago por el hecho de que su autobiografía no habla de su vida de joven y las biografías de él son problemáticas ya que no indican cómo encontraron información sobre su vida. Estos autores indican que Tijerina se convirtió al pentecostalismo en 1940 a los diecisiete años de edad y en 1946 ingresó en el Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios en Isleta, Texas. De allí, inició su ministerio en el pastorado. Lindy Scott explica más a fondo la experiencia de Tijerina como estudiante en *Los Evangelicos: Portraits of Latino Protestantism in the United States* (2009). Scott, como muchos críticos, toma su información de la biografía de Richard Gardner sobre Tijerina, *¡Grito! Reyes Tijerina and the New Mexico Land Grant War of 1967* (1970). Busto indica que Gardner, junto con otros biógrafos, intentan separar a Tijerina de su religiosidad:

In his treatment, Gardner’s narrative on the young Tijerina is organized through Biblical references as if to emphasize a youthful, if naïve spiritual fire... After Gardner moves beyond Tijerina’s early adult involvement with religion, he makes no further references to the importance of scripture in Tijerina’s life, nor does he reveal any lingering religious sensibility. At the end of his book Gardner interprets Tijerina’s early religious life as grounded in this family life. (17-18)

Tijerina ciertamente tuvo una base religiosa en su juventud que es importante al comprender su activismo.

Tijerina y su origen religioso

Los comienzos de la vida de Tijerina como activista son importantes para analizar su activismo en Tierra Amarilla, ya que para él lo más importante era la dignidad otorgada a los mexicoamericanos por dios. El ser líder religioso en Texas y subsecuentemente en Arizona en el Valle de Paz, le da la capacidad de organizar a gente marginalizada y ejercer la función de mitólogo, o activista, en su lucha por vencer las fuerzas que oprimen al mexicoamericano. En *Mi lucha por la tierra*, Tijerina presenta varios ejemplos que explican sus actos de resistencia.

El primer ejemplo es la creación del Valle de Paz en Arizona en 1956. La motivación más grande para él y su comunidad es el mejoramiento de la educación de sus hijos. Tijerina declara que la educación pública de los Estados Unidos es construcción del colonizador y por lo tanto excluye a su gente:

No nos molestaban por la religión. Nunca nos invitaron a sus iglesias, ni trataban de llevarnos por la fuerza a sus reuniones. Pero sí querían a nuestros hijos en su escuela. Y por la fuerza se decidieron educarlos (...)

Lo que más nos movió a irnos a un desierto fueron nuestros hijo (...) (38)

Tijerina continuamente cuestiona el por qué a él y los otros miembros del Valle de Paz no se les permite educar a sus hijos en casa como alternativa de enviarlos a las escuelas públicas. Él explica que el distrito escolar intentó justificar legalmente el por qué todo niño debería asistir a la escuela:

Desde principios de año, nos comenzaron a visitar los miembros del cuerpo de educación del condado de Pinal. Querían que mandáramos a nuestros hijos a sus escuelas en Casa Grande y Eloy. Nos negamos, dándoles una explicación “legal”. Insistieron. Nosotros les refrescamos la mente con un crimen horrible cometido contra una niña de 8 años. Ella esperaba el camión a la escuela todos los días en el camino llamado “Sun Land Gind Road”. Un día no apareció en su casa; dos días después la encontraron más muerta que viva. Más tarde un angloamericano fue acusado de haberla violado. Nuestros hijos tenían que atravesar 3 millas de desierto para llegar adonde los recogería el camión escolar. Pedimos protección de la policía y nos la negaron. (28-29)

La resistencia de Tijerina y de sus seguidores, “los valientes,” en contra del departamento de educación del estado los llevó a meterse en problemas con la ley, forzándolos a abandonar el estado de Arizona.

Es preciso analizar la visión religiosa que Tijerina tuvo en 1956 para comprender su activismo.¹² La simbología religiosa en su visión interrumpe las construcciones sociales e ideológicas construidas por el angloamericano ya que utiliza simbología del mismo protestantismo. El hecho de que Tijerina lo hace debilita la ideología que los angloamericanos usaron para legitimar la opresión de los mexicoamericanos: “Manifest Destiny.” Esto se ve en la deconstrucción de palabras como “propietario,” ya que en la

¹² Algunos estudiosos, como Rudy Busto, argumentan que el análisis de la visión de Tijerina no es necesaria para comprender su activismo, particularmente porque la visión es una cuestión psicanalítica. En esta disertación, la expresión religiosa es la materia prima para analizar las vidas de los chicanas y chicanos de las cuales la espiritualidad es importante. Por lo tanto, el análisis de la visión de Tijerina es de suma importancia para este estudio.

ideología de “Manifest Destiny” las tierras del oeste eran "dádiva de dios" exclusivamente otorgadas a los angloamericanos. Sin embargo, como Tijerina comparte las mismas creencias religiosas protestantes, él utiliza el mismo lenguaje religioso para negar que estos territorios son regalos "divinos" de dios.

El primer símbolo que se analiza en la visión es el de Tijerina asignado como “Secretaría” por tres figuras de semblanza masculina que se presentan “sentados sobre algo que parecía una nube” (28). Cuando Tijerina pregunta en el sueño¹³ si hay otra persona llamada, responden de la siguiente manera: “No hay otro en todo el mundo que pueda hacer el trabajo...” “Hemos recorrido la tierra... sólo él puede hacerlo.” En ese momento yo interrumpí y les pregunté: “¿Qué trabajo?” A lo cual respondieron: “Secretaría”... (30-31). El significado de la visión no se esclarece hasta el final cuando dice conocer a un anciano en un “antiguo reino” al que fue llevado por las tres figuras que parecían hombres; Tijerina siente que él era “intuitivamente (...) el principal de este antiguo reino” (31). Tijerina relata lo siguiente del anciano: “En seguida sacó una llave de plata. Con la otra mano, apuntó señalando al majestuoso reino, y dijo: ‘Tú reinarás sobre todo esto’, y añadió: ‘Y sobre ti, nomás yo.’ Y me entregó la llave” (31). Después de este encuentro, Tijerina vuelve a la realidad. Al iniciar su autobiografía con esta visión religiosa, ante sus ojos Tijerina establece una autoridad divina que dios le otorgó. Por lo tanto, Tijerina siente que tiene el deber de obedecer sólo la ley de dios y no la del hombre (en este caso, la del angloamericano).

Este lenguaje de autoridad y dádiva divina se ve en la introducción del término decimonónico imperialista de lo que se entiendo como “Manifest Destiny.” John

¹³ Tijerina escribe *Mi lucha por la tierra* en primera persona.

O'Sullivan introdujo este término en su ensayo "Annexation" para justificar la anexión de Texas a la unión estadounidense. O'Sullivan escribe:

Why, were other reasoning wanting, in favor of now elevating this question of the reception of Texas into the Union, out of the lower region of our past party dissensions, up to its proper level of a high and broad nationality, it surely is to be found, found abundantly, in the manner in which other nations have undertaken to intrude themselves into it, between us and the proper parties to the case, in a spirit of hostile interference against us, for the avowed object of thwarting our policy and hampering our power, limiting our greatness and checking the fulfillment of our manifest destiny to overspread the continent allotted by Providence for the free development of our yearly multiplying millions. (5)

El uso de lenguaje como "allotted by Providence" (dádiva de dios) da legitimidad a la ideología de imperialismo y expansión angloamericana y así permite que los Estados Unidos invada una gran parte de los territorios norteros mexicanos. El SR, o forma de la palabra "allot," es usado para expresar una designación de algo, mas el SD se "desocupa" de ese significado, y se devuelve al coloquio norteamericana con el significado de designación para las personas "correctas," que en este caso, son los angloamericanos.¹⁴ Regresando a la visión de Tijerina, él toma el concepto de "dadiva de dios", expone la ideología de "Manifest Destiny" como "allotted by Providence,"

¹⁴ Véase la Figura C en el Apéndice A.

y subsecuentemente deconstruye la ideología. Hace esto con la imagen del anciano, que se asume es dios, ya que este anciano le da una llave y declara que Tijerina reinará sobre todo el “reino majestuoso.”

Lo ambiguo de esta visión es que no se dice claramente dónde se encuentra este reino majestuoso. Es preciso enfatizar que en *Mi lucha por la tierra*, particularmente con las descripciones de los sueños y visiones, existe mucha simbología religiosa. Un ejemplo es la descripción del cementerio y de los caballos. Después de que las tres figuras declararon que el nombre de Tijerina sería “Secretaría”¹⁵, Tijerina describe su experiencia divina con ellas:

(...) fui levantado en un aparato desconocido (...)Vi claro el vuelo. Como un relámpago el aparato me llevó lejos y aterrizó en un oscuro bosque de pinos. Otros caminaban conmigo, pero no supe quiénes ni cuántos. Al hallarme yo en este oscuro bosque se apoderó de mi un miedo horrible. Jamás había sentido un terror tan extraño. En aquella hora sólo pensaba cómo escapar o salir de allí. Corrí muy fuerte buscando salidas y al poco tiempo me topé con un cementerio lleno de caballos. Todos estaban congelados sobre la superficie de la tierra. Uno de estos se levantó y vino hacía mí. Sin pensar en otra cosa, lo monté y me sacó de aquel lugar. (31)

Después de escapar del lugar, el caballo lo lleva al antiguo reino donde el anciano se alberga. Busto explica en *King Tiger: The Religious Vision of Reies López Tijerina* (2005) que estos caballos simbolizan las tierras perdidas de los nuevomexicanos, y el

¹⁵ Tijerina utiliza la palabra “Secretaría” en su autobiografía. En Latinoamérica, se utiliza esta palabra para referirse a un organismo gubernamental.

reino majestuoso es Nuevo México (124). Tijerina dice ver “frozen horses and this old kingdom (...)The horses started melting and coming to life” (47), lo cual indica que la misión de “Secretaría,” para Tijerina, representa la recuperación de los ejidos a los nuevomexicanos. Tijerina subsecuentemente indica que esta visión era su llamado a tomar acción en su lucha por recuperar las tierras de los mexicoamericano. Sin embargo, tomó cuatela en compartirla abiertamente ya que "temía que la gente me fuera a desconfiar si les revelaba mi experiencia" (139).

Como se puede observar, el estudio de *Mi lucha por la tierra* es esencial para comprender las motivaciones del activismo de Tijerina. A pesar de esto, su autobiografía es ignorada por la mayoría de los académicos que lo estudian. Al menospreciar su obra, las motivaciones religiosas de Tijerina también son menospreciadas. Esto es lamentable porque es importante reconocer que la religión y la espiritualidad fueron elementos esenciales en la experiencia activista de chicanas y chicanos no católicos.

Ignacio García, soldado de Jesús y Aztlán

Ignacio García es profesor de historia en Brigham Young University donde enseña historia de los latinos en los Estados Unidos e historia occidental. Durante sus estudios de pregrado en Texas A&I University, Kingsville, García participó con sus compañeros en el activismo político de La Raza Unida Party durante la primera mitad de la década de los 1970s. García también participó en campañas electorales del gobierno estudiantil en la universidad y fue vicepresidente de la organización de Trabajadores Unidos de Kingsville. En el presente, García es reconocido como una autoridad como historiador de La Raza Unity Party y del Movimiento Chicano y ha escrito dos libros

sobre el tema: *United We Win: The Rise and Fall of La Raza Unida Party* (1989) y *Chicanismo: The Forging of a Militant Ethos among Mexican Americans* (1997). En esta sección, tal y como se hizo en la obra de Tijerina, se enfatiza cómo el interés de García por involucrarse en la política chicana fue desarrollándose desde una temprana edad cuando su fe mormona desarrolló un papel importante en su vida. Se analiza su autobiografía *Chicano while Mormon: Activism, War, and Keeping the Faith* (2015) para discutir la compleja relación de García con el Movimiento Chicano, que fue católico en su esencia.

Trasfondo de La Raza Unida Party

Es preciso presentar una breve sinopsis de La Raza Unida Party, ya que la historia política de García se ubica dentro del auge y caída de dicho partido. El partido se formó por la desilusión que los chicanos sintieron contra los partidos tradicionales de los Estados Unidos, el Demócrata y el Republicano. El Movimiento Chicano motivó a diferentes grupos mexicoamericanos a denunciar la falta de interés de estos partidos por mejorar la vida de los chicanos. El Movimiento, bajo la bandera del nacionalismo cultural, motivó al chicano a determinar su propio destino; un activismo que Armando Navarro, en *La Raza Unida Party: The Chicano Challenge to the U.S. Two Party Dictatorship* (2000), define como un “organizational renaissance” (22). Sin embargo, a pesar de este entusiasmo social, los logros de los chicanos serían mínimos. Navarro explica que el existente sistema político no daba oportunidad para aprobar legislación a favor del mexicano.

Por lo tanto, cuando en 1969 surgió un caso de discriminación en la preparatoria de Crystal City, Texas sobre la exclusión de jóvenes mexicanoamericanas en el equipo de porristas, los líderes del Partido se aprovecharon del incidente para organizar a los jóvenes en protesta de la discriminación que sufrían por la administración de la escuela. Marc Simon Rodriguez habla sobre el incidente en *The Tejano Diaspora: Mexican American Nationalism and Ethnic Politics in Texas and Wisconsin* (2011):

Young Cristaleños took to the broader civil rights movements of the 1960s and fashioned their own school-based movement focused on equality in the selection of cheerleaders. This push for civic equality in the schools led by young women eventually brought about the well-known transformation of Crystal City from home of the failed 1963 Mexican American political revolt to the most vibrant local manifestation of what many came to call the “Chicano Movement”. (127)

La referencia que hace la cita previa al “failed political revolt” en 1963 fue los resultados económicos de la victoria de “Los Cinco”¹⁶ en la campaña del concejo municipal de Crystal City. Estos cinco mexicanoamericanos reemplazaron a cinco angloamericanos del concejo municipal. En protesta a esta elección, los dueños de los negocios locales, que en su mayoría eran angloamericanos, cerraron sus empresas, así terminando los empleos de los mismos mexicanoamericanos que votaron por "Los Cinco."

Aun así, el caso de las porristas en presentó otra oportunidad para que "Los Cinco" y el Mexican American Youth Organization (MAYO) mobilizara a jóvenes

¹⁶ “Los Cinco” fueron José Angel Gutiérrez, Mario Compean, William “Willie” Velasquez, Ignacio Perez y Juan Patlan, quienes empezaron su activismo como estudiantes y también fundaron el Mexican American Youth Organization en 1967.

mexicoamericanos a tomar control político de nuevo. Uno de “Los Cinco,” José Angel Gutiérrez, se mudó de San Antonio a Crystal City tras oír del caso de la porrista y formó Ciudadanos Unidos (CU). Gutiérrez organizó una huelga estudiantil en el evento de “homecoming coronation” y después ayudó a estudiantes a presionar al distrito escolar para lograr reformas educativas, como ofrecer educación bilingüe y el contratar a profesores mexicoamericanos. El 9 de diciembre del 1969 las demandas de los estudiantes culminaron con el “Crystal City Blowout” donde 1,600 estudiantes salieron de la aulas e iniciaron una huelga que duró varias semanas. Para enero de 1970, el distrito escolar cedió a las demandas de los manifestantes. Esta victoria le dio a Gutierrez la motivación para crear un partido político innovador. Inicialmente, Gutierrez consideró nombrar el partido “Mexican American Democratic Party,” pero las leyes tejanas no permiten que se usen nombres similares en partidos políticos (en este caso la palabra "Democratic"), entonces se optó por “La Raza Unida Party,” ya que, según Navarro, “the term was in vogue among the activists of the Chicano Movement” (32).

Se prosiguió a nominar candidatos para ponerlos en votación en varias municipalidades en el sur de Texas. En Cristal¹⁷, tres candidatos hicieron campaña para un puesto en el comité escolar y dos en el concejo municipal en Carrizo Springs. En Cristal, todos los candidatos ganaron; en Carrizo Springs dos. Armando Navarro llama los años 1970 a 1975 “peaceful revolution” y en Cristal el “Cristal Experiment” porque “during those five years, Cristal became a laboratory for political, educational, economic, and social change” (35). Para 1975, en Cristal todos los miembros del comité escolar, la

¹⁷ Los activistas mexicoamericanos le llamaron “Cristal” a Crystal City para hispanizar el nombre de la ciudad.

mayoría de los administradores, facultad y empleados de las escuelas también eran mexicanoamericanos. Se construyeron nuevos edificios para las escuelas y se renovaron los edificios viejos. El currículo se cambió para enfatizar la experiencia chicana en los Estados Unidos.

Desafortunadamente, la decadencia de La Raza Unida Party inició en 1975. El primer golpe fue el acusar a Flores Anaya, un candidato para el senado de Texas, de posesión de heroína. Después, otro miembro del partido, Ramsey Muñiz fue acusado de tráfico de drogas, aumentando más crítica y desconfianza en La Raza Unida Party. Ignacio García dice en *United We Win*: “The Muñiz crisis revealed an ideological weakness, an Achilles’ heel within the party that prompted critics to say that Raza Unida had no real philosophy by which its members could not only politick but live” (200). García explica que la caída de La Raza Unida Party consistió de factores internos de conflicto y división, mas también hubo factores externos:

The Raza Unida Party was subjected to an incessant political, judicial, ideological, social, and physical pounding almost from the day of its founding. Unlike any other Mexican American organization, the party posed a direct challenge to those in power (...) Not since the armed rebellions of the early 1900s had any movement sought to rally Mexican Americans to an all out confrontation with the status quo as did Raza Unida. (*United We Win* 226)

Según García, en el caso de Kingsville, Texas, el activismo político en esa ciudad fue un intento de duplicar lo que se logró en Cristal. García explica que los estudiantes universitarios manifestaban la gran mayoría de la actividad activista junto con líderes de

la comunidad. García comenta que a pesar de la decadencia de La Raza Unida Party en 1975, en Kingsville sobrevivió por algunos años más. Sin embargo, la alianza que forgaron los políticos mexicoamericanos “vendidos,” como los define García, con los anglos, fue un reto fuerte que no se pudo superar. De allí, el La Raza Unida Party comenzó a desintegrarse.

El papel de García fue significativo en el desarrollo de La Raza Unida Party en Kingsville, Texas. Empero, para comprender más su experiencia, es preciso tener un trasfondo de su religión, el mormonismo.

El mormonismo: un trasfondo

El mormonismo, la religión que practica la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, es una rama del cristianismo, empero no es ni evangélica ni “mainline”¹⁸ porque no es una religión trinitariana.¹⁹ El mormonismo es una religión que originó en 1830 en el estado de Nueva York por Joseph Smith, ya que él no deseaba formar parte de ninguna de las denominaciones cristianas ya existentes. En 1823 Smith declara que se le apareció un ángel llamado Moroni, quién le instruyó cómo encontrar unas tabletas de oro con jeroglíficos egipcios grabados sobre ellas. De acuerdo a la narrativa tradicional mormona, Smith tradujo estas tabletas al inglés, y esta traducción es

¹⁸ Las iglesias cristianas “mainline” en los Estados Unidos son las denominaciones consideradas liberales. Estas denominaciones son la metodista, la luterana, la presbiteriana, la episcopaliana, y la unitariana. Al principio del siglo veinte, algunas denominaciones acogieron enseñanzas fundamentalistas y se alejaron de las denominaciones “mainline” porque estas estaban convirtiéndose más liberales en cuanto a cuestiones del evolucionismo. Hoy en día, las denominaciones “mainline” también son conocidas como liberales, tanto en cuestiones políticas como teológicas. Véase Balmer.

¹⁹ Referente a las denominaciones que creen en la Trinidad. El mormonismo no enseña que Jesucristo es dios.

el Libro de Mormón actual. El mormonismo creció desde su inicio convirtiéndose en una alternativa deseada ante las denominaciones tradicionales de aquel tiempo.

En la introducción a la autobiografía de García, Eduardo Obregón Pagán explica que la hostilidad que los mormones vivieron a causa de las iglesias protestantes, los impulsó a mudarse al oeste de los Estados Unidos (x). Con este movimiento al oeste, hubo contacto con mexicanos durante la guerra de 1846-1848 entre Estados Unidos y México. Daniel Webster Jones, un soldado norteamericano durante esta guerra, se convirtió al mormonismo y sirvió como misionero en México, traduciendo el Libro de Mormón al español en el proceso. Obregón Pagán declara:

The Spanish translation of the Book of Mormon began the transformation of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints from a religion in exile to a worldwide religion (...) In fact, Latter-day Saint proselytizing has been so successful in Latin America that Spanish is projected to be the predominant language of a religion that now spans the globe. (x)

De hecho, más de la mitad de la membresía mormona habita fuera de los Estados Unidos hoy en día. Armando Solórzano escribe en *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States* que los latinos serán más de la mitad de los mormones practicantes en todo el mundo para 2020. Comparte lo siguiente de esta iglesia:

Although the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints has historically been a U.S.-centered religion, its configuration changed dramatically beginning in the late twentieth century. Out of its worldwide membership of 12 million, more than half, that is 6.4 million, live outside of the United States. Its largest constituency is located in Latin American countries. In

1960, less than 1 percent of Mormons resided in Latin America; by 2002, almost 30 percent of the worldwide Mormon population lived in Spanish-speaking countries. If the growth were to continue at the same rate, by 2020 more than 50 percent of the total Mormon population would be from Mexico and Central and South America. But the booming rate of growth in Latin America seems not to be replicated among Latinos and Latinas in the United States. (1)

Por ello, es importante acatar la recomendación de Mario T. García y Gastón Espinosa, editores de *Mexican American Religions: Spirituality, Activism and Culture* (2008), sobre la necesidad de estudiar la iglesia mormona:

In addition, there is a need for original, critical, scholarly research and analysis historical, sociological, and theological perspectives on specific religious traditions that serve Mexican Americans such as Jehova's Witnesses, Southern Baptists, Mormons, Adventists, and Pentecostals, Islam, Judaism, Spiritualism, curanderismo, and *brujería*. (386)

Aunque sólo 1% de hispanos son mormones en los Estados Unidos, de acuerdo al estudio de 2013 hecho por el Pew Research Center, el mismo estudio declara que estas religiosidades están creciendo.²⁰ Por lo tanto, la autobiografía de García es una contribución significativa a la producción cultural y literaria chicana. Además, el análisis

²⁰ El reporte "The Shifting Religious Identity of Latinos in the United States" por Pew Research Center indica que de la encuesta que hicieron en 2006, ha doblado el porcentaje de latinos bajo la categorización "Other Christian." Bajo esta categorización incluyen los testigos de Jehova, los mormones y los cristianos ortodoxos (35). Véase "The Shifting Religious Identity of Latinos in the United States."

de su religiosidad como motivo significativo de su activismo político durante el Movimiento Chicano es un aporte valioso al estudio de la cultura chicana.

El mormón chicano

En su autobiografía, *Chicano While Mormon: Activism, War, and Keeping the Faith*, García relata que su fe mormona inició con la influencia religiosa de su madre. Ella, oriunda de México, se convirtió al mormonismo a una temprana edad. Esto es algo inusual ya que en aquella época (primeras décadas del siglo XX) la fé católica dominaba fuertemente la vida cultural del país. García explica este cambio de fe en la siguiente cita:

It was a courageous move for my mom that might have come even sooner had she not been afraid of drowning in the river. Few things could bring more change to a young Mexican girl's life than abandoning the Catholic faith and embracing this religion from los Estados Unidos. (30)

La religión mormona, ciertamente, cambió la vida de la madre de García y más tarde la de él cuando la familia subsecuentemente emigró a Texas. Desde su niñez, García comprendió que él era diferente a sus amigos mexicanos que vivían en los barrios de San Antonio: “This conversion, strangely enough, would make our family both an integral part of the barrio and a distant neighbor” (30).

Esta conciencia temprana de su distancia con sus vecinos y amigos mexicanos era impactante y de este modo formativo en su manera de ver el mundo. García habla de este distanciamiento:

At the same time, there were those who saw it as a betrayal of one's Mexicanness to leave the Catholic faith. Catholicism was not only our

ancestral faith but it was also a fundamental part of our history and our politics as I would find out later in the Chicano movement when I attended Catholic mass before a protest march and then walked behind a banner of the Virgin of Guadalupe during the march itself. (30)

García comprende cómo el catolicismo ciertamente era parte fundamental de la identidad nacional mexicana, y este entendimiento es lo que le permite acoger el espacio que él habitó como un joven chicano en Texas. Aun enfrentándose con este aislamiento religioso a los quince años—con el permiso de su padre quien no era mormón—decidió afirmar su fe mormona y bautizarse. García indica que ésta no era una práctica común para un joven de su edad: “The normal age (of baptism) is eight, but I’m grateful that my father waited until my brother and I were older. He wanted our decision to really be a choice. Getting baptized any sooner would have been our mother’s wishes and not our desire” (34). De esta manera García inició su vida religiosa dentro del mormonismo, lo cual le dio la base y las destrezas para participar en el activismo político con La Raza Unida Party.

Dentro de iglesia mormona y de sus disciplinas aprendió destrezas de liderazgo y de organización comunitaria. También tomó en cuenta la discriminación que sufrían los mexicanos y mexicoamericanos mormones dentro de su propia comunidad religiosa. García es franco en señalar los esfuerzos del proselitismo, mas permite al observador no-mormón comprender la dignidad que ofrece a la persona siendo proselitizada:

Even today, I recognize how much that experience in a small, Mexicanized Mormon ward taught me about being political, about appreciating culture, and engaging in compassionate service... Believing

in the worth of the human soul makes social activism an inherently righteous endeavor. Otherwise it may become an activity prompted by a dislike of the status quo and those who have more. (35)

La esencia del ser humano, su alma, es lo que García aprendió a valorar al entrar a este mundo religioso que se enfatiza tanto en el proselitismo. Al tener esta perspectiva, García tuvo una base fértil para involucrarse en el activismo político de la década de los 1970s en Texas. Además, como la capilla²¹ donde García inició su religiosidad tenía una membresía que se constituía completamente de mexicanos y mexicoamericanos en San Antonio; este hecho también influyó en sus percepción sobre el tratamiento racial que existía dentro de la religión mormona. La falta de atención dada por el liderazgo mormón en Salt Lake City a la capilla mexicoamericana donde asistía García en San Antonio era pésima. García expone esto en la siguiente cita:

The church, whether because of a lack of resources or of interest, did not prioritize the learning of those outside of Salt Lake City and even less of those not in the mainstream of the faith. We got all our manuals months late, had little money for our operations, and the white church leaders rarely spoke to our particular needs as immigrant people of color. We grew up as Mexican Mormons very much on our own, dealing as best we

²¹ Según el sitio web de la Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días, hay una diferencia entre las capillas (“ward” o “church”) y los templos: “Our churches are dedicated public places of worship where Mormons and visitors can meet to pray, study scripture, partake of the sacrament, and continue to learn their responsibilities as children of God. The temple is literally, as it has been throughout history, the “house of the Lord” (see 1 Kings 6:1, 37). The primary purpose of the temple is to provide a dedicated place where sacred ordinances needed for eternal life can be performed. Because of its sacred nature, attendance in the temple is limited to Mormons who obey God's commandments and therefore are worthy to enter.” Véase la página web “What is the difference between attending a church and attending a temple?”

could with our problems by leaning on those fundamentals of the faith that we knew. (38)

A pesar de esta carencia, García y los otros congregantes aplicaron la práctica del “rasquachismo”²² al mantener su capilla abierta. Esta lucha por sobrevivir y sobrepasar desafíos fue precisamente lo que le ayudó a desarrollar las destrezas necesarias para ser un líder, tal como lo explica en esta cita: “There, I engaged in activities that were definitely out of my reach normally because of my stature, shyness, lack of good social skills, and my poverty (...) It was in the church that I learned what it took to be a leader” (36).

Su observación del tratamiento hacia las personas de color dentro de la iglesia mormona fue algo que le permitió a García enfatizar su creencia en el valor del alma de todo ser humano. García comenta sobre una ocasión cuando un líder de Salt Lake City visita San Antonio para predicar la palabra a jóvenes mormones. En el evento, habían varias parejas interracial; en este caso formadas de jóvenes angloamericano y jóvenes mexicoamericanas (en estos años a las chicas angloamericanas no se les permitía salir con los chicos mexicoamericanos). El líder de Salt Lake City predicó en contra de las relaciones amorosas interracial, sabiendo muy bien que esas parejas eran parte de su público. García explica el impacto que tuvo en su persona:

I was stunned when the first words out of his mouth were “interracial dating is not appropriate” and “we should stick to our own” and avoid entanglement with “others” not of our culture or our race. I knew

²² El término “rasquachismo” es definido por Tomás Ybarra-Frausto como “a working class sensibility”, “an attitude of survival” y “in an environment always on the edge of coming apart (the car, the job, the toilet) things are held together by spit, grit, and *movidas*.” Véase Ybarra-Frausto.

immediately we were the “other” and the only ones in the room that would make dating “interracial.” (43)

Después de esta experiencia no fue difícil para García comprender el racismo que existía dentro de su propia religión. Por otro lado, él también fue testigo de cómo los jóvenes anglos defendieron sus noviazgos ante este racismo, lo cual le impactó considerablemente. Según García, los jóvenes anglos se defendieron de la siguiente manera: “They pushed back hard and did so with the church language of inclusion and of us being children of God” (43). García usa esta defensa como modelo de cómo él mismo puede utilizar el lenguaje del opresor en contra de su propia ideología. García, el activista concientizado, expone el lenguaje usurpado por la hegemonía para crear ideología. El usar conceptos como “children of God” implica el pertenecer a un grupo escogido; de este modo “children of God” se convierte en un concepto de inclusión de personas de color.

Posteriormente García llegó a colocarse en espacios de liderazgo fuera de la congregación de su iglesia, ya que fue nominado a ser miembro del consejo juvenil. Dos jóvenes de cada congregación son parte de este consejo juvenil con el propósito de planificar actividades. García admite que esta participación era intimidante para un muchacho mexicano: “I was selected by our bishop after the earlier picks had been quite intimidated by the process and the reality of staring at twenty blue eyes” (42). Sin embargo, en este consejo, García comprendió que el representar las necesidades de los jóvenes de su congregación era una necesidad fundamental. De igual importancia, esa participación le permitía aprender aquella “church language of inclusion” esencial para la valorización de la voz de los mexicanoamericanos mormones. Estas destrezas forjaron en

García lo que después utilizaría en su activismo con La Raza Unida Party en Kingsville, Texas.

Además de la iglesia mormona, García alude a cinco personas, todas mujeres, que influyeron significativamente a su activismo político. Él admite que ellas fomentaron su aprecio y respeto por la mujer y la influencia que tuvieron en su vida dentro del contexto de la religión: “Whether I was conscious of it or not back then or since, my religion has been feminine because of them” (44). La primera fue su maestra de escuela primaria, Sister Camarillo, quien también fue la presidente del “Primary, the children’s auxiliary.” Siendo parte del liderazgo en su capilla, ella votó en contra de la elección de un obispo anglo de tendencias violentas. Otras líderes del grupo juvenil también fueron influyentes: Cruz y Mary Jane Perales por su capacidad de organizar y ser líderes, y Mary Helen Castillo por su intelectualismo. Pero sería Sister Zacharias la más influyente de todas. Más por su gran conocimiento de las sagradas escrituras, una autoridad típicamente conectada a los sacerdotes ya que tiene que ver con asuntos doctrinales, tal como lo explica García en la siguiente cita: “...[Sister Zacharias] was known as the scriptionist and authority on all doctrinal matters. Even the male leaders of the priesthood came to her for doctrinal clarifications” (46).

El impacto que tiene este rol sobre García es aparente en su activismo ya que él explica subsecuentemente su acercamiento a las mujeres del Movimiento Chicano: “When I joined the Chicano Movement, I gravitated toward Lucy González, María Elena Martínez, Rosie Castro, Marta Cotera, Raquel Goldsmith, and many other women who provided consistent and strong leadership with the social movement...” (47). El liderazgo

feminino de las mexicoamericanas en el ámbito religioso de la vida temprana de García también se manifiesta doctrinalmente:

These women, in my mind, were part of the ongoing struggle of women to find their own niche in society. Their example, plus the fact that Mormons believe in a “Heavenly Mother” and in a powerful Eve—as compared to others who see her simply as a sinful woman, a Malinche of sorts—helped me view women as equal to men in all spheres and to trust them more than most men did. (47)

Esta afinidad que García comenzó a tener por las mujeres líderes en su congregación desde su niñez y la doctrina de una “Heavenly Mother,” fueron esenciales en su activismo ya que le permitió ver a las mujeres como sus iguales.

Al entrar a Texas A&I University en Kingsville, García relata que encontró mentores e influencias chicanas en esa institución. El profesor José Reyna fue el que introdujo a García a la obra de Octavio Romano, particularmente el artículo titulado “The Historical and Intellectual Presence of Mexican Americans.” García expresa el impacto que este ensayo tuvo en él:

(Octavio Romano was) the first Chicano scholar to push back against the notion that we were an “ahistorical” configuration of individuals, that we passively accepted our exploitation, and had no philosophical strains that guided us as a people. He was the first Chicano scholar to point out the complicity of the academy in our marginalizations... We might have been poor, exploited, and marginalized, but we continued to be a people, to fight, to dream, and we had never lost our sense of peoplehood. The latter

became the goal of my intellectual and scholarly career—to prove that Mexicans, now Latinos, are a people and not just an immigrant or a minority group. (172)

García tuvo la sensibilidad de ser activista desde su niñez por las actitudes y acciones que observó, tanto por mexicoamericanos como angloamericanos, y durante sus años universitarios al leer sobre la historicidad de la experiencia mexicoamericana. No obstante, la base religiosa de la vida de García lo impulsó a luchar por la dignidad del chicano. Él explica cómo otra enseñanza mormona le dio la base para fomentar esta lucha:

Ironically, Romano also provided a meaning to my Mexican Mormonism. Until then the only “history” I knew about my own people was the one provided by the church’s Book of Mormon which was purported to be the story of the “Lamanite” ancestors of the Native American. The promises there of a “blossoming as a rose” seemed to imply that both Native Americans and their *primos* the *mestizos* would one day arise from the ashes of exploitation, poverty, segregation, and inferiority to take command of their lives and eventually unshackle themselves from the rule of the “gentile” which to us was simply the gringo. It was not necessarily what our white leaders wanted us to think but we just kept interpreting and defining our “Lamanite reality” within the context of our “Mexican existence.” Taking Romano’s work and tying it to the Book of Mormon allowed me to see Mexicans and eventually Latinos as a historical people with a rich—and sometimes tragic—history, with heroes, philosophy, and

even prophets. I understood that I was constructing beyond the facts but it was my way of trying to develop not only a Chicano identity but also a Mormon one that was different from that of my white brothers and sisters, and one so necessary, I believed, to free us mormones from the idea that we would always be a people to be shepherd and led by others outside our flock. (172-73)

Esta conexión que García hace entre el mormonismo y la causa chicana lo conduce a participar en las actividades políticas de La Raza Unida Party. Las creencias de García, las cuales son para él verdades transcendentales, se entrelazan con su identidad racial. Por lo tanto, es preciso que él, conociendo el “church language of inclusion” utilizado por los mismo angloamericanos, toma ese lenguaje y determina que también se pueden incluir a él y a los mexicoamericanos en un plan divino que valore su existencia.

Aunque García admite que durante estos años de activismo no asistió a la iglesia con frecuencia, los años que trabajó de joven para su iglesia mormona le dió las destrezas necesarias para ser un activista político eficaz. El indica que el estar involucrado con las actividades políticas del club La Raza Unida en Texas A&I le proveyó un “home away from home” y que le daba un sentir de que tenía una meta que transcendía aún hasta sus propias metas. García comparte:

I think for me it provided me a home away from home, and a fellowship that was missing when I became estranged from the church. Political morality replaced religious dogma, electioneering replaced home teaching, and the late-night meeting took the place of those spiritually powerful evening firesides. While not a soldier for Jesus anymore, I was a soldier

for *Aztlán*, that mythical home of the Aztecs and the name that Chicano activists had given the Southwest. I met friends whom I would trust with my life—until they let me down—and I found a way to release all my good works. (194)

El estar involucrado en esta organización le dio una misión, un mensaje de esperanza a los oprimidos, y un lente analítico que cuestiona las ideologías existentes que oprimen a los mexicoamericanos en los Estados Unidos.

García como activista/”practitioner”

García comparte en su autobiografía que él tomaba su papel de activista y mormón con gran seriedad, mayormente porque estaba de por medio la cuestión del estado vulnerable del alma perdida. La comparación que hace García entre hacer proselitismo y activismo político demuestra que él, siendo el “practitioner” del que habla Sandoval tiene la capacidad de deconstruir la estructura de la sociedad y sus normas aceptadas, como también causar una inquietud sobre la salvación del alma. No obstante, tanto como el activismo político de los chicanos en la década de los setentas, como el proselitismo mormón, se enfatiza el concepto de “pueblo escogido.” El nacionalismo chicano acogía a Aztlán, de este modo indicando que el mestizaje de los mexicoamericanos se constituye, en parte, en ser una identidad escogida. García explica cómo el concepto de “pueblo escogido” en el mormonismo le permitió deconstruir lo que la sociedad estadounidense ha prescrito para él como chicano:

Conversion promotes chosenness, a sense that God has picked you out from the crowd and that he had a special mission for you to accomplish.

This can, at times, be a negative characteristic, but it turned out to be a positive thing for a Chicanito with a lack of self-esteem, no money, and seemingly no future. I believe that is why Mormonism and fundamentalism can be attractive to many in the barrio (...). (36)

El presentar una doctrina de “pueblo escogido” a un grupo de personas oprimidas les empodera a luchar por su dignidad. Mientras García nos recuerda que todos somos dignos de la salvación, y por consiguiente que nuestras almas son valiosas, subvierte la estructura de la sociedad que contruye nociones sobre cuáles personas tienen más valor sobre otras.

El rol que ejerció García tanto como activista, como “practitioner,” demuestra—de igual manera que Tijerina—, que él tiene un punto de referencia distinto a la gran mayoría de los activistas chicanos por su extensa participación en la vida religiosa al lado de los angloamericanos. Como Chela Sandoval explica en la siguiente cita, el “practitioner,” o activista, desarrolla un lente ante el aceptado estado sociológico a tal punto que puede señalar su ideología:

The practitioner feels the work of ideology on perception and consciousness, but then replays those moments in order to interrupt “the turnstile of form and meaning” by focusing on each separately — thus interrupting the formation of identity itself as it is called upon by their movement. Suddenly, the activity of ideology is no longer alive; it is “static and formal” (ibid.) in this mode of deciphering that goes against ideology’s own dynamics — its own life. (103)

Al reflejar sobre sus años en el activismo político de Kingsville, García expresa que cuando un grupo de personas es oprimida por instituciones ya establecidas, la única manera de que ellos salgan de esa opresión es de exponer la ideología que justifica la opresión. Cuando estas personas oprimidas reconocen que las reglas y normas de dichas instituciones son únicamente ideológicas e inventadas, se empodera a esas personas a abogar por sí mismas. Dice García:

I learned a great deal about being part of community in those four years in South Texas despite how it all ended (...) I learned that you can't lead people unless you understand their needs, are sensitive to the obstacles they face, and are willing work patiently to empower them (...) I learned that most problems that people have are structural—lack of education, resources, opportunities, and the like—but the greatest catalyst for change comes from the inside. People must believe in themselves and then be given what they need. It rarely works the other way around (...)The Kingsville experience also helped me understand that Mexicans have never simply 'accepted' things as they are. In one form or another, in the agricultural fields, the factory floors, the political or legal hallways, and, yes, even in the classrooms, they have fought to express their humanity and retain their dignity. (205-08)

Es claro, después de luchar en contra de los anglos por representación mexicoamericana en concejos y concilios, que la noción de que sólo el anglo puede gobernar era falsa y que era una ideología impuesta por ese mismo grupo hegemónico. García y sus compañeros activistas en el Raza Unida Club en Texas A&I, y después en el La Raza Unida Party en

Kingsville, Texas, tomaron el significado de conceptos como “política,” “poder,” y “derecho,” y los re-definieron para empoderar al pueblo mexicanoamericano a no aceptar la opresión. Estas redefiniciones y empoderamientos son para García el mantener la dignidad.

Conclusión

Reies López Tijerina e Ignacio García ejercieron un importante papel como activistas políticos y religiosos durante el Movimiento Chicano. El activismo para estos dos hombre no sólo era, como dice García, “a dislike of the status quo and those who have more” (35) sino un acto de dignidad para ambos. Los dos aprendieron en la juventud que el ser humano es valorado, y los constructos sociales que indican lo contrario no son leyes universales, sino invenciones de un grupo hegemónico que desea seguir imponiendo su poder sobre otros.

Tijerina creía que la educación de futuras generaciones de chicanos era responsabilidad de su propia gente ya que el grupo hegemónico rehusaba hacerlo. El darles empoderamiento al educar a sus hijos da a entender que los nuevomexicanos que perdieron sus tierras comunales también necesitaban a alguien que los educara sobre las injusticias cometidas en contra de ellos. La religiosidad de Tijerina, justo con la creencia de que esta misión era un acto divino, lo llevó a ser uno de los líderes más reconocidos del Movimiento Chicano.

García vivió las interacciones con la hegemonía de su propia religión al crecer en una iglesia mormona mexicanoamericana donde sufrió negligencia y rechazo del liderazgo angloamericano de su propia iglesia. Al tener continuas interacciones con los ellos,

García aprendió su lenguaje ideológico y pudo subvertirlo para luchar por los derechos de los mexicoamericanos de su comunidad en Texas. Al tener la sensibilidad de que el alma del mexicano es tan valioso como la del angloamericano, García formó una perspectiva única entre sus compañeros activistas del La Raza Unida Party para luchar por los derechos civiles de los chicanos. Estas luchas por la dignidad de Tijerina y García fueron impulsados por el Movimiento Chicano, empero la concientización por mantener la dignidad empezó cuando eran jóvenes dentro de sus respectivas iglesias.

CAPÍTULO 4

ÁNGELES CELESTIALES, MADRES TODOPODEROSAS

Pero es difícil *differentiating between*
lo heredado, lo adquirido, lo impuesto.

*She puts history through a sieve, winnows out the lies,
looks at the forces that we as a race, as women, have been a part of.*

Luego bota lo que no vale,
los desmientos, los desencuentros, el embrutecimiento.
Aguarda el juicio, hondo y enraizado, de la gente antigua.

*This step is a conscious rupture with all
oppressive traditions of all cultures and religions.*

Gloria Anzaldúa

El epígrafe de Anzaldúa describe la concientización de los artistas, escritoras y sus sujetos que se estudiarán en este capítulo. Estos abordan la historia y “(botan) lo que no vale,” de este modo rompiendo con tradiciones que oprimen a las chicanas y los chicanos. Aquí se argumenta que la representación de la madre en obras selectas de arte y literatura chicana manifiesta un liderazgo espiritual en su hogar y su comunidad. Las representaciones maternas que “botan” y “rompen” opresiones son las líderes espirituales del hogar y la comunidad. Las obras selectas son: el cuadro acrílico de Max-Martínez, *Housewife Battles Self* (1994), la escultura de Dolores Guerrero, *Tonantzin, Aztec Earth Goddess* (2001), las novelas *So Far from God* (1993) de Ana Castillo y

Esperanza's Box of Saints (1999) de María Amparo Escandón. El análisis de estas obras demostrará que la madre es una líder que: 1) protege y guía tanto a sus hijos como a los miembros de la comunidad; 2) sirve como intermediaria hacia lo sagrado; y 3) entra en espacios transgresivos en busca de aquellos hijos que se han perdido, tanto figurativamente como literalmente. Se observa que hay tres tipos de figuras de liderazgo maternal: Madre como ángel, Madres como sacerdote, y Madre como pastora. Por lo tanto, este capítulo se divide en tres secciones para discutir cada figura maternal.

La significancia de la mujer como líder religiosa

Como la base de este capítulo es la conceptualización de la madre chicana como representación de una líder religiosa, es preciso indagar el por qué esta declaración es controversial dentro de la cultura chicana. En el caso de México, y por consiguiente el Sudoeste de los Estados Unidos, las enseñanzas religiosas provienen del cristianismo a través de la Iglesia Católica. Esta institución religiosa ha influenciado las expectativas de los géneros, ya que estas expectativas tienen fundación en la teología del cristianismo católico¹. Culturalmente, la mujer sólo ha podido tomar el rol de maestra de los niños cuando se trata de la enseñanza religiosa. Lo irónico es que se espera que la mujer les enseñe la doctrina, mas no se les permite tener ningún tipo de liderazgo dentro de la iglesia. Por ejemplo, la Iglesia Católica aún no permite que las mujeres sean sacerdotes, ni que participen en el gobierno de esa institución². El Vaticano ha justificado la

¹ Algunas denominaciones protestantes también prescriben roles y expectativas hacia cada género, empero son con bases teológicas distintas a la del catolicismo.

² Aunque la Iglesia Romana Católica se categoriza bajo el término abarcativo "Cristianismo" no hay que confundirla con las denominaciones protestantes cristianas, ya que la gran mayoría de éstas denominaciones en los Estados Unidos sí permiten el liderazgo femenino. Las denominaciones que *no*

exclusión de las mujeres en estos roles de liderazgo por el dogma de la complementariedad. Esta es la enseñanza teológica que explica que la mujer y el hombre fueron creados como complementos del uno al otro, y por consiguiente, tienen un rol distinto dado por Dios. En *When Women become Priests: The Catholic Women's Ordination Debate* (2000) Kelley A. Raab dice lo siguiente sobre la complementariedad:

Complementarity refers to the idea that men and women have different roles to perform within church and society, originating from innate, predetermined functions. In this “two nature” vision of humanity, men and women are ordained to complement one another, leading to a division of male and female roles, which are not interchangeable. (39)

Lo referente a roles que no son intercambiables son los del liderazgo en la iglesia. La mujer complementa al hombre en la capacidad de procrear y por consiguiente ayuda a aumentar el número de católicos en el “Reino de Dios,” de acuerdo a la doctrina católica. Por otro lado, según esta enseñanza teológica, nunca podrá ser sacerdote. A través de su investigación de varios documentos oficiales del Vaticano, Raab explica que la teología de la prescripción sacerdotal requiere que sea un hombre el que desarrolle este papel.³

Raab esclarece las explicaciones teológicas del Vaticano y las deduce en tres razones por las cuales sólo un hombre puede ser sacerdote: 1) la tradición, 2) la semejanza natural a Jesús y 3) la alegoría bíblica que presenta a Jesús como el "novio"

permiten el liderazgo femenino al nivel ejecutivo (pastorado, diaconado), según el Pew Research Center, son la Iglesia de Jesucristo de Santos de los Últimos Días, la Iglesia Luterana Missouri Synod (Missouri Synod Lutheran Church), y la Convención Bautista del Sur (Southern Baptist Convention). Aunque no es ni protestante, ni católica, la Iglesia Ortodoxa de América (Orthodox Church of America) cae bajo el término “Cristianismo”, y también no permite el liderazgo femenino. Véase Maschi.

³ Estos documentos son “Declaration *Inter Insigniores* on the Question of Admission of Women to the Ministerial Priesthood” de 1976, lo que Raab indica son “the ensuing four drafts of a pastoral letter on women” y una carta apostólica del Papa Juan Pablo II titulada *Ordinatio Sacerdotalis* en 1994.

(bridegroom) y la Iglesia como la "novia" (bride). La Declaración del Vaticano, dictada en 1976, indica que tradicionalmente⁴, jamás se ha nombrado a una mujer al sacerdocio. Sin embargo, las explicaciones de semblanza natural a Jesús, y la imagen del "novio" y la "novia," muestran una directa intención de subyugar a la mujer de acuerdo a la doctrina de complementariedad. Raab añade lo siguiente sobre la Declaración del Vaticano:

The document states that the incarnation took place in the form of the male sex and that this fact cannot be disassociated from the doctrine of salvation. Fundamentally, the argument runs, Christ cannot be symbolized as a woman because the historical Jesus was not a woman. (36)

El énfasis que pone el Vaticano sobre las particularidades físicas del sexo de Jesús constituye la justificación de no permitir a la mujer entrar al sacerdocio. Aquí es donde se utiliza también el género en la imagen del "novio," Jesús, y la "novia," la Iglesia, y la explicación de que sólo un hombre puede ser sacerdote ya que éste es representante de Jesús. Raab define esta justificación como “determinismo biológico,” un concepto ya establecido por Tomás Aquino⁵ en *Summa Theologica* (1485). Aquino declaró lo siguiente sobre la mujer: “because the female sex cannot signify eminence of rank—women being in a state of subjection—it follows that she cannot receive the sacrament of orders” (Parte 3, suplemento, pregunta 39, artículo 1). Esta creencia tomista ha tenido repercusiones en la participación de mujeres en la Iglesia Católica hasta hoy en día.

⁴ Es preciso reconocer que en la Iglesia Católica Romana, la tradición tiene el mismo peso doctrinal que la Biblia.

⁵ Según la *Encyclopedia of Religion*, Tomás Aquino (1225-1274) fue un teólogo italiano dominicano cuyas enseñanzas fueron, y siguen siendo, influyentes en la doctrina católica. Escribió *Summa Theologica*, el cual contiene todas las enseñanzas del cristianismo y los cinco famosos argumentos que apoyan la existencia de Dios. Aquino fue canonizado el 18 de julio de 1323 por el Papá Juan XXII.

La influencia del catolicismo y sus dogmas de complementaridad en la cultura chicana afectó las relaciones entre las chicanas y los chicanos durante el Movimiento Chicano en las décadas de los 1960s y 1970s. El nacionalismo cultural al centro del movimiento enfatizaba la idea romantizada de “la familia,” ya que los chicanos deseaban acoger la cultura heredada de México y rechazar la cultura dominante de los Estados Unidos. Denise Segura y Beatriz Pesquera explican en “Beyond Difference and Antipathy: The Chicana Movement and the Chicana Feminist Discourse,” que esta idealización de “la familia” era una herramienta de empoderamiento para los activistas que acogían el nacionalismo cultural chicano: “Politically, cultural nationalism called for self-determination including the maintenance of Mexican cultural patterns, culturally relevant education, and community control of social institutions” (72). El mantenimiento militarista de “patrones culturales mexicanos” convirtieron a “la familia” en una romantización, lo cual tuvo consecuencias en la manera en que los activistas varones trataban a las mujeres. Segura y Pesquera dan un resumen efectivo del conflicto entre las chicanas involucradas en el Movimiento Chicano que declamaban el sexismo y acoso sexual, y los chicanos que no tenían interés en escucharlas. Esto causó que las chicanas que no tenían temor de expresar su opinión fuesen una minoría de las mujeres que participaron en el Movimiento Chicano. Segura y Pesquera explican:

Chicanas who deviated from a nationalist political stance were subjected to many negative sanctions including being labeled *vendidas* (sell-outs), or *agabachadas* (white identified). Once labeled thus, they became subject to marginalization within Chicano Movement organizations. (73)

El llamar a estas chicanas “vendidas” y “agabachadas” fue una manera de controlarlas y mantener patrones culturales mexicanos. Uno de esos patrones era la sumisión de la mujer para mantener aquella complementariedad de “la familia,” que el hombre es la cabeza de la mujer. Por estos conflictos, las chicanas feministas iniciaron su propio movimiento feminista en el cual hubo arte, literatura y intelectualismo que subvirtió aquella noción de que la mujer debe someterse al hombre.

Las chicanas feministas, durante la década de los 1970s, apropiaron el concepto de la madre para desechar connotaciones y lazos patriarcales para decolonizar el concepto de la madre. María Herrera-Sobek, Guisela M. Latorre y Alma López explican que el trabajo de las chicanas feministas fue tomar figuras maternas muy conocidas en la cultura mexicana y mexicoamericana, y subvertir simbolismos e ideologías patriarcales:

By appropriating these symbols and images, Chicana artists subvert and deconstruct the systems of power that have historically oppressed women of color...most religious iconography could take on a life of its own when absorbed and reinscribed by the collective consciousness of the oppressed and disenfranchised across the Americas. (69)

Sin duda, la figura que aparece en el arte de las chicanas feministas al principio de estas apropiaciones es la Virgen de Guadalupe. En 1978, Yolanda López produjo tres imágenes que ahora están insertadas en la memoria colectiva de los chicanos: *Portrait of the Artist as the Virgen of Guadalupe*, *Margaret F. Stewart: Our Lady of Guadalupe*, y *Guadalupe: Victoria F. Franco*. Al reconocer que la Virgen de Guadalupe es tradicionalmente representada con facciones sumisas y el cuerpo femenino completamente cubierto, estas

obras impactan porque convierten a Guadalupe en un sujeto femenino de fortaleza presentado con el rostro alzado, la vista directa y el cuerpo activo.

Además de apropiarse a la figura religiosa de la Virgen de Guadalupe, también hubo una subversión de varias figuras femeninas del imaginario chicano. Una de estas fue la indígena que sirvió como traductora de los españoles, conocida como Malintzín, Malinche y Doña Marina. Esta figura es tanto histórica como mítica, ya que sí existió una joven llamada Malintzín⁶, esclava de los mayas que hablaba los idiomas, maya y náhuatl, y que subsecuentemente se le dio a Hernán Cortés para servir como traductora entre él y Moctezuma. De este modo, según la narrativa nacionalista mexicana⁷, Malintzín contribuyó a la conquista de México. Por consiguiente, fue vituperada como la traidora indígena que prefirió al europeo sobre su gente. Es precisamente esta narrativa la que las chicanas apropiaron para subvertir conceptualizaciones sexistas en contra de Malinche y sus descendientes.

Las chicanas feministas subvirtieron el concepto de virgen/puta al elevar a la Malinche a una mujer con voluntad, capaz de enamorarse y de pinta heroica. En 1973 Adaljiza Sosa Riddell publicó en *El Grito* uno de los primeros poemas feministas en que menciona a la Malinche donde manifiesta cierto acogimiento por las chicanas como nuestra madre:

Malinche, pinche

⁶ Bernal Díaz del Castillo habla de Malintzín en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* escrita en 1623, después de la conquista de México.

⁷ Octavio Paz, intelectual mexicano del siglo veinte, escribió en *Laberinto de la Soledad* (1959) que la Malinche fue violada por el europeo Cortés, de este modo le llama “la Chingada.” Como resultado de esta violación los mexicanos son esa raza mestiza. Esto crea una traición. Paz explica: “(. . .) del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona la traición de la Malinche” (78).

Forever with me:
I was born out of you,
I walk beside you
bear my children with you
for sure, I'll die
alone with you... (76)

Este poema precoz del movimiento feminista de las chicanas es un comienzo de una subversión de la Malinche ya que acepta que le dio su mestizaje al procrear con el europeo Cortés. Además, reconoce que ese mestizaje se propagará con los hijos de la misma poeta, y la noción de una raza distinta es celebrada con la producción cultural chicana subsecuente. Estos tipos de apropiaciones de figuras maternas caracterizan los principios de la expresión de chicanas feministas. Subsecuentemente, en las décadas de los 1980s y 1990s, hubo una explosión de producción cultural por feministas chicanas, particularmente con el libro de Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* en 1987. Esta obra exploró la liberación de la chicana de la opresión puesta por la misma cultura y religión ya que abogaba por una liberación sexual y nuevos conceptos culturales sobre el matrimonio y la maternidad.

Desde entonces, las chicanas feministas han escrito, pintado y representado a la madre en maneras que continúan a decolonizarla. La creatividad de las artistas y escritoras chicanas de las décadas los 1970s y 1980s ha llevado a que las posteriores extiendan representaciones religiosas de la madre a que incluyan diferentes expresiones religiosas. En este estudio, se analizará estas representaciones de la década de los 1990s y la primera del 2000, para discutir que la madre chicana no sólo se representa a través de

la Virgen de Guadalupe o Malintzín, sino por otras diversas religiosidades y expresiones espirituales que han acogido los chicanos. Específicamente, se busca mostrar que la representación maternal en las siguientes obras chicanas no sólo es una personificación de cariño y sacrificio, sino que mediante una “hermeneutic of love”—término de Chela Sandoval usado en *Methodology of the Oppressed* (2000)—es una líder espiritual que no precisa de agentes patriarcales para llevar a sus hijos a venerar lo sagrado.

Tomando como base el trabajo de las chicanas feministas de las décadas de los 1970s y 1980s, es la intención de esta disertación es agregar a la conceptualización de la madre en los estudios chicanos representado en el liderazgo espiritual de la madre chicana en el hogar y la comunidad. El liderazgo espiritual tradicionalmente lo ha cargado el hombre, ya sea el sacerdote, el reverendo o el esposo. No obstante, argumento que la madre es responsable de la propagación de la religiosidad con las futuras generaciones. La madre religiosa es uno de los leitmotifs más comunes dentro de la producción cultural chicana, ya sea la madre que lleva a los hijos a la iglesia, o la madre preocupada que reza por su hijo soldado que está luchando en alguna guerra, como también la madre que espera que su hija mantenga su pureza. De igual manera, aquí se enfatiza que el argumento central no se enfoca en la propagación de normas religiosas que oprimían a la chicana y el chicano. Más bien, el enfoque radica en la representación de la madre chicana como una líder espiritual para sus hijos y comunidad, conceptualizado por el término “Mestiza Spirituality”⁸ de la teóloga chicana Jeanette Rodriguez.

⁸ Véase el Capítulo 2 de esta disertación.

“Mestiza Spirituality” y la consciencia oposicional

Rodriguez explica en la siguiente cita que la hibridez espiritual es una espiritualidad mestiza: “Mestiza spirituality is a spirituality that creates a new borderland space filled with a new meaning of self-in-community which bridges and balances two or more opposing worlds” (317). Estos mundos son representados por la herencia cultural mexicana—la hibridez religiosa que constituye de espiritualidades indígenas y cristianas—y el contexto socioespacial de los Estados Unidos. El concepto del mestizaje es imperativo en el estudio de la madre chicana, como también la experiencia espiritual de la chicana y el chicano. El mestizaje espiritual “recenters” conceptos que tradicionalmente son subyugados. Para explicar el “recentering,” se analiza el binario Padre/Madre. De acuerdo al dogma de complementaridad y el concepto de “la familia” del nacionalismo chicano, el Padre es el centro del hogar. No obstante, en las obras estudiadas a continuación, la Madre es el centro del hogar, de este modo “recenters” el binario Padre/Madre a Madre/Padre. Es preciso señalar que el “recenter” a la Madre es el resultado de una hibridez espiritual; por lo tanto no hay una convicción por parte del practicante espiritual de obedecer dogmas complementarias, ni conceptos sexistas de lo que debe ser una familia chicana.

Además de la subversión que causa el “recenter,” el espacio que crea el mestizaje espiritual provee una “oppositional conscience.” Rodriguez explica este concepto de la siguiente manera:

Fundamental to this mestiza consciousness is a spirituality harnessed by conquest, marginalization, and resistance. These factors are galvanized by

the mestiza's borderland *facultad* that strategizes, translates, navigates, and bridges the self-in-community by means of forging a conjunctive, differential oppositional consciousness, and a tactical subjectivity. This subjectivity negotiates its survival, engages in shifting identities, becomes flexible and mobile, seeks to deconstruct binaries, develops solidarity and affinities, and allows contradictions in order to subvert these contradictions and dissolve them. (317-18)

La "oppositional conscience" funciona para ubicar a la chicana y el chicano según su posición en la sociedad estadounidense mientras, al mismo tiempo, utiliza la "tactic of subjectivity" en la deconstrucción de aquellas normas culturales que los oprimen. El "de-colonial love"⁹ asociado con Chela Sandoval funciona como el aparato que destruye esas normas opresivas, ya que el "de-colonial love" es una ruptura ante la comodidad de aceptar aquellas normas. Cuando se concientiza a la chicana y el chicano, ya no logran la comodidad de seguir el *statu quo*, de este modo interrumpe y rompe formas de ver el mundo que encajan dentro de las normas opresivas. Esto permite a las futuras generaciones de chicanas lograr una salvación. La espiritualidad mestiza se manifiesta a través de las obras que representan una "differential conscience."¹⁰

Madre como ángel

Las obras de arte *Housewife Battles Self* (1994) de Max-Carlos Martínez y *Tonantzin, Aztec Earth Goddess* (2001) de Dolores Guerrero contienen representaciones

⁹ Véase el Capítulo 2 de esta disertación.

¹⁰ Véase el Capítulo 2 de esta disertación.

simbólicas de ángeles celestiales. Aunque el concepto del ángel ha existido en el arte por miles de años, es una figura que se destaca por ser inusual en el arte chicano. Para tener un mejor entendimiento de qué representan los ángeles, es preciso observar lo que Clara Erskine Waters explica sobre la función del ángel en la Biblia. En *Angels in Art* (1898) dice:

The Old Testament represents angels as an innumerable host, discerning good and evil by reason of superior intelligence, and without passion doing the will of God. Having the power to slay, it is only exercised by the command of the Almighty... The angels of the New Testament, while exempt from need and suffering, have sympathy with human sorrow, attend on prayerful souls, and conduct the spirits of the just to heaven when the earthly life is ended. (12-13)

Estas representaciones están basadas en pasajes bíblicos. En la Biblia, el ángel es representado como un ser sobrenatural poderoso que protege y empatiza con el ser humano. No obstante, el ángel es un representante de dios que no es sólo un ser sobrenatural dócil sino también uno con la capacidad de causar daño, incluso matar. Esto es importante señalar porque las obras de Martínez y Guerrero representan a ángeles cuya simbología es variada, lo cual hay que mondar para entender la función de la madre como ángel en la cultura chicana.

La “differential conscience” de Max-Carlos Martínez se manifiesta en *Housewife Battles Self*, una pintura acrílica sobre lienzo, ya que el personaje principal, un ángel en el centro de la pintura, es la madre chicana de la obra. En una entrevista que realicé con Martínez, comparte que él es un nuevomexicano cuya familia lleva décadas viviendo en

Nuevo México y que su obra forma parte de su serie autobiográfica titulada “One Hundred Years of Becoming”¹¹ que tomó diecisiete años para terminar. Pintó esta obra para recordar y honrar la memoria de su abuela Josephine Luz Durán, principalmente porque a pesar de que ella fue poco apreciada como ama de casa, rompió las expectativas de complementaridad al convertirse en una líder espiritual, tanto en el hogar como en la comunidad. Por otro lado, Martínez también buscaba representar, en general, a toda ama de casa, aunque el personaje principal de la obra fuera su abuela: “There is a small amount of generalization being that there were so many woman who were housewives because that is all there was, but the point that I was trying to make was that they all did so much more” (Entrevista, Martínez). La relegación de la mujer a ser ama de casa le quita valor a todo lo que en realidad hace y esto se observa en las palabras pintadas en las esquinas de la pintura: “cook/clean,” localizadas al extremo lado superior izquierdo; “bear/seer”, al extremo lado superior derecho; “sever/heal,” en la esquina del fondo izquierdo; y “love/teach,” en la otra esquina derecha al fondo. La labor e influencia de Luz, abuela de Martínez, sólo se puede expresar mediante el arte ya que ella fue la motivación para que Martínez se convirtiera en artista. La vida de Luz en la familia fue tan impactante en las futuras generaciones que Martínez utiliza la “differential conscience,” aquellas manifestaciones artísticas que sobrepasan la palabra escrita, al pintar a su abuela.

Cómo ya se ha explicado, el ángel al centro de la obra es una representación de su abuela Luz. El semblante de este ángel es pacífico y su mirada es directa porque el ángel

¹¹ Martínez explica en la entrevista: “The one hundred years would be Territorialism, Statehood, Loss and then ultimately Acclimation.”



Figura 1: *Housewife Battles Self*, 1994
(Max-Carlos Martínez)

establece contacto visual con el espectador. Varios aspectos de la vida de Luz son representados en la obra. Ella se casó con un anglo y esta decisión causó el rechazo de su familia. Luz tuvo cuatro hijos con este hombre y ellos también son representados como niños vestidos de blanco. En cada lado hay dos niños con vestimenta blanca, y cada uno tiene un letrero que contiene un nombre: “Louisa,” “Juanita,” “María” y “José.” Cada uno carga un ramo de flores rojas y amarillas y lleva unas flores en el cabello. El rostro de cada niño es una representación de una fotografía de Luz cuando dejó de estudiar en el octavo grado.¹²

Además de casarse con un anglo y verse marginalizada por su familia, el “de-colonial love” de Luz impactó la vida de su nieto Max-Carlos. Este impacto causó una “ruptura,” o sea un rompimiento que afectó emocionalmente a futuras generaciones de Luz. Esta “ruptura” inspiró a Max-Carlos a convertirse en artista. Martínez explica:

¹² Entrevista con Martínez.

My grandmother had arthritis her fingers crippled by labor daily constant but at the end of the day she would crochet and knit wonderful pieces that were prize winners at local competitions, after all of her chores she was an artist and without her influences in that just the dedication alone I may not have become an artist. (Entrevista, Martínez)

Martínez inició su estudio del arte inspirado por el catolicismo. Sin embargo, la “differential conscience” de Martínez rechazó representar a su abuela con imágenes tradicionalmente maternas como la de la Virgen de Guadalupe. En su lugar, decidió manifestar la gran influencia que su abuela Luz tuvo en su vida a través de la figura de un ángel destructor de expectativas patriarcales. En la parte baja de la pintura, aparece un ángel con una lanza, con el pie derecho pisando a un demonio, a punto de matarlo. Es importante señalar las palabras que aparecen a través de la pintura; hacia arriba, en el centro, se encuentra “housewife,” y directamente al fondo, por debajo del demonio, se incluye “battles self.” Por medio de ellas, la “differential conscience” de Martínez también causa una ruptura en la representación de la historia de su familia.

Martínez representa a su abuela como un ángel femenino con características mestizas, y en esta representación manifiesta un “de-colonial love” ya que Luz rechazó las normas patriarcales al desarrollar un papel como líder espiritual, responsabilizándose de su hogar y de su granja sin depender de nadie. Además, los miembros de la comunidad la buscaban por su capacidad de ofrecer buenos consejos. Esto se ve representado en la obra mediante el ángel mestizo pintado en el centro, un ángel femenino que sirve como guía, tal como lo señala con las palabras en las esquinas de la pintura: “Love/Teach,” “Cook/Clean,” “Sever/Heal,” “Bear/Seer.” La palabra “Seer,” o “Vidente/Profeta,” según

Martínez, representa el respeto que la comunidad muestra a su abuela Luz: “She and her sister were matriarchs of the family, her sister was a successful business woman and they were both sought after for their wisdom” (Entrevista, Martínez). Lo interesante de esta palabra “Seer” es que connota profecía, lo cuál también es una característica de los ángeles ya que funcionan en la narrativa bíblica como mensajeros. Una de las profecías más conocidas es la narrativa de Concepción del Mesías.¹³ En ella, el ángel Gabriel aparece en el hogar de María para darle la noticia de que dará luz a un hijo, quien será el mesías. Similarmente, Luz ejerce un rol de asesora para su comunidad ya que posee sabiduría de la vida y es una propietaria altamente respetada de su hogar y de su negocio.

El hecho de que funcionaba como matriarca encapsula las otras palabras de las esquinas de la pintura, particularmente la palabra “Heal,” o “Sanar.” Luz reconocía el daño que algunas relaciones causaban, entonces “we have to sever the union in order to survive, and then to get past it we have to heal” (Entrevista, Martínez). Ella daba consejos en estos asuntos también, ya que la madre intercede por sus hijos al protegerlos de las personas, instituciones y lugares que pudieran dañarlos. Martínez no especifica con cuáles uniones o asociaciones se aleja, pero es preciso reconocer la connotación similar que la palabra “Sever” tiene con el concepto de ruptura que se ha discutido en este capítulo. Para sobrevivir, es necesario romper relaciones o asociaciones dañinas, como entidades patriarcales que oprimen al marginalizado. La sanidad ocurre cuando esta ruptura se separa de la maldad.

El elemento más impactante de la obra de Martínez es la representación del ángel femenino de características mestizas que destruye a un demonio con una lanza. El rol de

¹³ Lucas 1:26-38.

guerrera se intensifica ya que al fondo de la pintura, abajo del demonio destruido, aparecen las palabras “battles self.” El concepto de batallar con sí misma no se puede desconectar del acto de “Sever” ya que es el único rol representado en la obra que causa una ruptura. Los otros actos en las esquinas de la pintura son constructivos, pues son representados con palabras como “Love/Teach,” “Cook/Clean,” “Bear/Seer.” Entonces la ama de casa, la abuela de Martínez, batalla contra ideologías, expectativas y conceptos acerca de la mujer que han sido parte de la cultura chicana. Empero, éstas causan daño porque implican que la mujer no debe de abogar por sí misma, sino seguir el rol tradicional de mujer pasiva. Esto también implica que la mujer, que acoge un rol respetable en su comunidad al ser una asesora, es rebelde ya que intenta usurpar un rol autoritativo que sólo hombres deben tomar. La ama de casa lucha contra sí misma para determinar que a pesar de esta opresión sobre ella de ser sumisa, callada y obediente, ella decide tomar el rol de liderazgo por el bien de sus hijos y de su comunidad. Ella misma tiene que romper— “sever”—la opresión representada en la obra por el demonio destruido.

La obra de Dolores Guerrero titulada *Tonantzin, Aztec Earth Goddess* (2001) sirve como otro ejemplo de la representación de un ángel en una obra chicana. Guerrero la escultó y pintó para una serie de obras organizadas por Volunteers of America que se encuentra en la oficina de turismo de la Ciudad de Los Ángeles. Sobre la falda de la escultura, Guerrero pintó a cuatro niños con alas, que se pueden interpretar como angelitos. La escultura tiene dos alas y sobre cada una se incluye una palmera pintada. Igual que el ángel en la obra de Martínez, el rostro en la obra de Guerrero también tiene la vista dirigida hacia el espectador, porta una sonrisa sutil y tiene los brazos abiertos.

Estos detalles son importantes en el análisis de la escultura, empero es preciso indagar el trasfondo de la obra.

En una entrevista con Guerrero, ella insistió que no pertenece a ninguna religión institucionalizada, mas sí cree en un mundo espiritual. Ella nació en Colorado donde sus abuelos paternos y su padre se establecieron después de inmigrar a los Estados Unidos en la década de los 1920s. La madre de Guerrero murió cuando tenía tres años, por lo tanto su abuela tomó la responsabilidad de criarla. Después de la Segunda Guerra Mundial la familia se mudó a Los Ángeles. Guerrero expresó que la falta de su madre fue impactante en su vida: “Probably because I lost my mother so young, I saw this need in keeping in touch with some kind of mother...teach [our children] that there are other things other than our little unit involved in life...” (Entrevista, Guerrero). La ruptura en la vida de Guerrero fue la pérdida de su madre y eso despertó un deseo de buscar una figura maternal. Además, al tener sus propios hijos, Guerrero tuvo la convicción de enseñarles



Figura 2: *Tonantzin, Aztec Mother Goddess* (2001), Dolores Guerrero

la importancia de cuidar la Tierra. Por consiguiente, ella ha sido una activista medioambiental y dedica la mayor parte de su trabajo a esta causa.

Guerrero tuvo dos hijos, mas los problemas de la vida la llevó a criarlos como madre soltera. Guerrero enfatiza que les quiso inculcar el cuidado a su medio ambiente: “But I did (...) make sure that my two children were raised around that consciousness that we have to take care of everything around us” (Entrevista, Guerrero). La concientización de Guerrero tiene base en su espiritualidad. Al pie de la falda de la escultura de Tonantzin incluye las imágenes de sus hijos y nietos, lo cual enfatiza que el bienestar de las futuras generaciones depende del cuidado del medio ambiente. La madre chicana, según Guerrero, es una fuerza espiritual tanto en su hogar, como en la comunidad y esta influencia tiene efecto en el cuidado de sus alrededores.

Guerrero explicó que la espiritualidad está enraizada en la astrología y el amor hacia la Madre Naturaleza: “In my belief, you know, humans go through periods... it could be a lifetime period for somebody, you know... to learn the lessons, we all through the same lesson... we have to change the way we are in order for us to evolve to the next level, you know, evolution...” (Entrevista, Guerrero). Esta creencia de evolución humana para mejorar un estado metafísico está íntimamente relacionado con la astrología. La relación se constituye en la alineación de las estrellas, planetas y cuerpos celestes para determinar la continuidad del ser humano en la Tierra. La espiritualidad de Guerrero es una espiritualidad manifestante de mestizaje ya que toma creencias metafísicas y científicas indígenas para darle sentido a su entorno y su rol como madre y ser humano. Para ella, la madre debe proteger, cuidar y abogar por el medio ambiente y la deidad que representa esto es la Madre Naturaleza.

Su obra *Tonantzín, Aztec Earth Goddess* representa esta fusión de creencias que causa la ruptura que Guerrero firmemente cree debe suceder al concientizar a las futuras generaciones de cuidar el medio ambiente. Esta fusión de creencias es otro ejemplo de espiritualidad mestiza porque aunque el título implica que la escultura es una representación de Tonantzín, la escultura misma tiene características de un ángel. Lara Medina, profesora de estudios chicanos en California State University, Northridge, explica que Tonantzín es la madre-diosa de los dioses Quetzalcoatl y Xolotl:

She is the Aztec goddess of the earth and the mother of the corn and flowers. She is usually depicted as a deadly goddess wearing a skirt made of snakes and a necklace of human body parts. According to ancient mythology, this devouring mother was impregnated by a Quetzal feather and so she became the virgin mother of Quetzalcoatl and Xolotl, the god of death. (407)

Por consiguiente, la historia de Tonantzín, cuyo nombre también es Coatlicue, tiene paralelos con la narrativa bíblica de María, madre de Jesucristo. Se han estudiado estos paralelos para mostrar el “sincretismo”¹⁴ de la concepción de la Virgen de Guadalupe en Tepeyac por Juan Diego, ya que es probable que su visión fue de la deidad *Tequatlanopeuh*: “Aquella cuyo origen es la cima pedregosa”¹⁵. Aun con estas interpretaciones de la hibridez religiosa, Tonantzín ha persistido en la religiosidad mexicana y mexicoamericana a pesar del énfasis intenso en creer en la aparición de la

¹⁴ Véase el Capítulo 2 de esta disertación.

¹⁵ Véase la Introducción de Ana Castillo de *Goddess of the Americas* (1997).

Virgen de Guadalupe. Para las chicanas y los chicanos, el acoger a Tonantzín es acoger a su indigenismo.

Al preguntarle acerca del uso de la representación occidental del ángel, con vestimenta blanca y alas, Guerrero recalca que ella no cree en dios, empero sí cree en un mundo espiritual. Sin embargo, la decisión de representar a Tonantzín como un ángel tiene un trasfondo más complejo por el catolicismo que vivió de niña. Además, la conceptualización de Guerrero de Tonantzín se constituyen en una espiritualidad mestiza por la hibridez que resulta al tomar su experiencia católica, y su rechazo de esa religión, para acoger creencias metafísicas de astrología y su concientización de cuidar el medio ambiente. Guerrero expresa esto mediante la concepción de la escultura y su lucha por alcanzar una concientización decolonizadora. En la entrevista, ella explica:

(...) because we don't live in the Aztec world anymore... we live in the twenty-first century, our thoughts and ideas have changed somewhat. I can't totally identify with image of Tonantzín because I don't see it on a daily basis. I do highly believe in a spirit world where there are guides, and angels, if you want to call them [that], that help us guide our life, and help us...be on the path we have chosen to be [on], to learn whatever lessons we have decided that we needed to learn as individuals. (Guerrero)

Guerrero presenta una espiritualidad mestiza porque esta escultura de Tonantzín es *su* percepción de esta deidad, pues reconoce que Tonantzín es parte de su herencia indígena, empero la contextualiza para darle un significado espiritual más actual. La “differential conscience” se vive en esta escultura de Tonantzín; la Madre Naturaleza indígena invita a que sus hijos mestizos cuiden de su hogar, la Tierra.

Otro aspecto de la espiritualidad mestiza manifestada en *Tonantzín, Aztec Earth Goddess* es la divinización del ángel. En la tradición judeo-cristiana, el ángel es un siervo de dios que desempeña varios papeles; entre ellos, un mensajero del ser humano; un destructor de demonios; un protector y proveedor de auxilio; y un guía que conduce hacia el buen camino. Sin embargo, aunque es un ser celestial, no es un ser divino. La narrativa bíblica, inclusive en el libro de Apocalipsis, presenta un ejemplo cuando el ser humano, Juan el Apóstol, intenta adorar a un ángel. Después de que el ángel le muestra la visión profética de los últimos días de la tierra, le ordena a que escriba estas cosas. Juan se asombra por todo lo que ve; tanto que hace lo siguiente: “Me postré a sus pies para adorarlo. Pero él me dijo: '¡No, cuidado! Soy un siervo como tú y como tus hermanos que se mantienen fieles al testimonio de Jesús. ¡Adora sólo a Dios! El testimonio de Jesús es el espíritu que inspira la profecía' ”¹⁶. La adoración a los ángeles es elevarlos a la posición de dios, lo cual se enseña en la tradición ortodoxa cristiana. Sin embargo, Guerrero rompe con esta enseñanza al representar a un ángel como un dios.

Guerrero toma el binario Ángel/Dios y “recenters” al concepto del Ángel al divinizarlo en su obra. Esto califica al ángel presentarse como una deidad indígena, Tonantzín. De este modo esto “recenters” lo que las religiosidad eurocéntricas han categorizado como inferior, y este acto de recentrar exalta al siervo (el ángel), y al indígena (Tonantzín). Este “recentering” es la “differential conscience” que lleva a una ruptura religiosa ante la colonización de expresiones espirituales que permiten a la chicana y al chicano exaltar su indigenismo. La exaltación al ángel/siervo/indígena, que a su vez toma el lugar de dios/creador/europeo, ejemplifica la hibridez espiritual como

¹⁶ Apocalipsis 19:10, Nueva Versión Internacional.

consciencia diferencial, tanto para la artista como para el público. Como resultado, se decoloniza la mente de la persona de color, empoderándolo a expresar su espiritualidad libremente.

Madre como sacerdote

La representación del hogar como refugio es un leitmotif tanto en la literatura como en el arte que ocurre con frecuencia. Sin embargo, este leitmotif tiene una resonancia aun más fuerte con las personas de color ya que el mundo fuera del hogar es violento y opresor para estas personas. La autora afroamericana y feminista bell hooks describe la casa de su abuela en *Yearning: race, gender, and cultural politics* (1990) de la siguiente manera:

I speak of this journey as leading to my grandmother's house, even though our grandfather lived there too. In our young minds houses belonged to women, were their special domain, not as property, but as places where all that truly mattered in life took place; the warmth and comfort of shelter, the feeding of our bodies, the nurturing of our souls. There we learned dignity, integrity of being; there we learned to have faith. (41)

Esta descripción del hogar como refugio es preciso para discutir la novela de Ana Castillo, *So Far From God* (1993), ya que resalta el espacio hogareño como imperativo para el bienestar y desarrollo de la persona de color para sobrevivir en el mundo.

So Far From God trata sobre la vida de Sofi y sus cuatro hijas: Esperanza, Caridad, Fe, y La Loca. Ellas viven en Tomé, Nuevo México, un pueblo chico ubicado a veintiséis millas al sur de Albuquerque. Las cuatro hijas crecen y viven allí al inicio de su

edad adulta, con la excepción de La Loca, que ha vivido en Tomé toda su vida. Sofi es la dueña de su hogar, ya que su esposo Domingo las abandonó hace años. El hogar de Sofi es una manifestación de la “differential conscience” de Ana Castillo, en la cual expresa que esta casita de una mestiza tiene poder de decolonizar a sus hijas. A continuación, se analiza el rol de Sofi como madre-sacerdote y la función del espacio hogareño para lograr, como declara hooks, dignidad en los personajes.

En “Priests and Priestesses in Prehistoric Europe,” Johannes Maringer habla de las características o funciones de un (o una) sacerdote. Según Maringer, en la religión institucionalizada, el sacerdote es la persona que se encarga de los asuntos espirituales de la comunidad. Esta persona propaga las enseñanzas de la religión mientras que la institución que representan asegura el bienestar del sacerdote por ser el que cuida de la estructura física del templo o la iglesia. Sin embargo, la designación de sacerdote no sólo es dada por una institución religiosa. Maringer esclarece lo siguiente: “Their specific character consists of being invested by a community as supernaturally authorized mediators to the transcendental world for the performance of the public cult” (101). Por lo tanto, a estas personas se le designa el rol de sacerdote por una entidad sobrenatural. Esto es precisamente lo que se presenta al principio de *So Far from God* en el funeral de La Loca cuando era niña, ya que durante el funeral, resucita, vuela y se sienta sobre el techo de la iglesia para que el cura Jerome no la toque. Aun con el asombro y temor de los presentes, incluyendo el sacerdote—que dice que lo que vio no era un milagro sino un acto de Satanás—Sofi afirma que presencié un milagro. Con firmeza le dice al padre Jerome:

Don't you dare start this about my baby! If our Lord in His heaven has sent my child back to me, don't you dare start this backward thinking against her; the devil doesn't produce miracles! And this is a miracle, an answer to the prayers of a brokenhearted mother, ¡hombre necio, pendejo!
(23)

La gente percibe que Sofi cometió blasfemia al hablarle así al padre Jerome, empero Sofi actuó como una sacerdote: "...priests and priestesses are considered guarantors of world and community order, contributing to the spiritual welfare of the society as well as of the individual" (Maringer 102). Mientras el padre Jerome interpretó la resurrección de La Loca como una obra del diablo, Sofi comprendió que éste era un milagro y decidió luchar para el bienestar de la niña resucitada.

El hogar de Sofi es importante para el bienestar de sus hijas pues sirve como un refugio, por ende, un espacio sagrado. Kathryn A. Rabuzzi explora el tema del hogar como espacio sagrado en *The Sacred and the Feminine: Toward a Theology of Housework* (1982). El hogar, como la iglesia, provee un refugio del mundo (42) por lo tanto, se puede designar como un espacio sagrado. Rabuzzi presenta un estudio sobre la etimología de la palabra "home" y determina que en los textos antiguos, escritos en hebreo y griego, no existe tal palabra; solo se encuentra la palabra para "casa," o sea, la estructura física. Rabuzzi explica:

Despite the fact that *home* is a concept deeply embedded in our thinking, no distinct word exists for it in classical Greek or ancient Hebrew (. . .)
Despite the absence of a separate word to distinguish it from the closely related *house*, the underlying idea is implicit at times in classical Greek.

For instance, it sometimes attaches to the word “family” (*oikia, oikikos*), as occurs in the Septuagint, the Greek translation of the Old Testament.

(44)

Otra discusión que toca Rabuzzi es la designación de un lugar como sagrado. La importancia de que un “espacio” (space) se convierta en un “lugar” (place) es aparente cuando se crea un “lugar” por razones emocionales. Rabuzzi explica:

When a ‘place’ is created for emotional purposes, it is personal, reflecting the interaction of a group or individual with the surrounding environment. (. . .) Whether a spot is humanly or naturally constructed is not important; its status as a place depends primarily on personal investment. (55-56)

El lugar que representa conexiones emocionales precisa de una transformación por parte de los habitantes. Cuando se suspende la transformación de “lugar” por los habitantes, el “lugar” se convierte en un “espacio,” tal como se ha visto con casas abandonadas.

Ahora, la transformación de los habitantes llega a un nivel aun más intenso cuando un “lugar,” el hogar en este caso, se designa como sagrado. Al hacerlo, es importante observar dos cosas: 1) el propósito de ese “lugar” y 2) la experiencia de aquellos que entran en ese “lugar.” Rabuzzi desarrolla estas manifestaciones de sagralidad:

(...) the experience of sacrality is generally thought to happen to one who approaches correctly, but it cannot be forced into being. [Home] holds the potential for divinity to break through its boundaries and potentiate what we usually consider neutral or profane territory. (58)

El hogar de Sofi en *So Far from God* es una expresión literaria del hogar como lugar sagrado, tal como lo declara doña Felicia después de que un animal demoniaco, la Malogra, ataca ferozmente a Caridad: “All they did at the hospital was patch you up and send you home, more dead than alive. It was with the help of God, heaven knows how He watches over that house where you come from (...)” (55). En este pasaje se observa que el propósito del hogar de Sofi es sanar a sus hijas y ser su lugar de refugio, además de destacar que la experiencia de los que entran a ese hogar es de asombro, causado por los milagros que suceden allí.

La imagen más fuerte de Sofi como sacerdote y su hogar como templo es el evocar el sacrificio de animales para el bien de los congregantes del hogar/templo: "Sofi single-handedly ran the Carne Buena Carnecería she inherited from her parents. She raised most of the livestock that she herself (with the help of La Loca) butchered for the store, managed all its finances, and ran the house on her own to boot” (28). La sangre y sacrificio de los animales que son vendidos en la carnicería son el sostén del hogar/templo, tal como el ritual de los templos en otras religiosidades ritualizaban el sacrificio de animales. A través de la novela, La Loca manifiesta poderes sobrenaturales de sanidad, mas es inseparable de su madre Sofi. La Loca es el personaje que manifiesta el poder espiritual del hogar, empero Sofi es la que ejerce la autoridad en permitir a las personas entrar a ese espacio sagrado. Sólo Sofi puede tocar a La Loca porque como es la sacerdote, es la intermediaria entre el poder divino y la comunidad—sus hijas—que precisan de curación y protección.

La “differential conscience” de Castillo se representa a través de la novela en los milagros que suceden en el hogar/templo de Sofi. Estos milagros causan rupturas en las

vidas de las hijas de Sofi, al igual que en la comunidad que las rodea. El “de-colonial love” que tiene Sofi lleva a un cambio social en la comunidad de Tomé al lanzarse como candidata para alcalde. Aunque no logró un puesto oficial porque en Tomé no existe el puesto de alcalde, Sofi logró la confianza y respeto de su comunidad. Esto es una empoderación para las mujeres de color, y es precisamente lo que Chela Sandoval indicó que sucede cuando el “de-colonial love” causa una transformación social.

No obstante, Sofi y sus hijas sufrieron mucho antes de que esta transformación se llevara a cabo completamente. Cada hija sale al mundo, con la excepción de La Loca, y vuelven dañadas al hogar/templo de Sofi. El ejemplo de Caridad es físicamente violento, sin embargo, también suceden daños emocionales y psicológicos. De todas las hijas de Sofi, Fe es la que más desea asimilarse a la sociedad estadounidense. Su sueño es de alcanzar el proverbial “Sueño Americano” de casarse, tener hijos y comprar una casa. Al parecer va en camino a cumplir este deseo, sin embargo, todo cambia cuando Tom, su prometido, rompe con su compromiso de casarse con ella. Esto causa que Fe reaccione de una manera inverosímil. En otras palabras, pega un grito que no cesa y que enloquese. Esto sucede alrededor del mismo tiempo del ataque de Caridad, por lo tanto, ambas hermanas están en casa, lastimadas y recuperándose, mientras que Sofi asegura el bienestar del hogar. Por su parte La Loca reza por ellas. Después de varios meses llega el día del “Milagro” en el cual Caridad es restaurada a su cuerpo antes de ser destrozado por la Malogra y Fe deja de gritar. La “differential conscience” se manifiesta en este milagro, tal como lo percibe Esperanza, la hermana mayor: “Caridad’s and Fe’s spontaneous recoveries were beyond all rhyme and reason for anyone...” (39). El “de-colonial love” que resulta de esta “differential conscience” del milagro en el hogar de Sofi es la ruptura

en lo lógico en el pensamiento de Esperanza, la hija mayor y la hija intelectual de la familia.

Al estudiar en la universidad, Esperanza se convirtió en atea y tomó una actitud cínica ante la religión. Sin embargo, las condiciones trágicas de sus hermanas la llevó a que buscara un entendimiento de lo que sucedía en el hogar de su madre: “She read everything she could find on dysfunctional families, certain now that some of her personal sense of displacement in society had to do with her upbringing. But nowhere did she find anything near to the description of her family” (39). Pero no logra razonar la curación de sus hermanas. La intelectualidad de Esperanza no le permitió ver que su hogar, el templo de la sacerdote Sofi, fue el lugar sagrado que causó la recuperación de Caridad y Fe. La Loca, siendo el poder sanador, rezó por sus hermanas: “She also prayed for [Fe], since that was La Loca’s principal reason for being alive, as both her mother and she well knew” (32). Aunque La Loca representa el poder sanador del hogar, la sanidad no podía suceder sin Sofi, la sacerdote. Sofi, abrumada por la condición de sus dos hijas, sufre un crisis de nervios en la presencia de Esperanza, y ésta, aun con su falta de fe, le ruega a Sofi que no se deje vencer por las circunstancias. La fe vacilante de Esperanza refleja cómo la sociedad occidental enfatiza la lógica y el pensamiento científico y menosprecia la fuerza humana y lo sobrenatural. Es precisamente en estos casos inexplicables que existe una ruptura, concientizando a los presentes a considerar un tercer espacio, un mundo espiritual, donde todo es posible.

Otra función de Sofi como sacerdote de su hogar es el rechazo de aquéllos que perturban la sagralidad del lugar. El esposo de Sofi, Domingo, era un jugador empedernido, causando el abandono de su casa y familia. Sofi no volvió a verlo por años,

hasta que un día apareció inesperadamente. Aunque seguía enojada con él, Sofi lo perdonó y permitió que regresara a casa. Hay momentos donde parece haber una reconciliación entre ellos, sin embargo, Domingo pronto regresa al juego, apuesta y pierde la casa, causando que ella finalmente se divorcie de él. Sofi pudo perdonarle todo, menos el perder la casa, porque ese espacio era el lugar sagrado que servía como refugio para sus hijas.

El “de-colonial love” se manifiesta en que Sofi y su hogar representan un punto de partida y entrada, tal como el estado Coatlicue, donde la violencia física, emocional, y psicológica hacia la mujer mestiza no tiene poder. Además, la curación y el refugio que provee el hogar muestra aquella ruptura de “whatever controls in order to find ‘understanding and community’” (Sandoval 139). En el mundo fuera de la casa de Sofi, las fuerzas hegemónicas, representadas por ideologías neoliberales, políticas racistas y homofóbicas, enforzan un patriarcado que rechaza a la mujer. Lamentablemente, estas fuerzas serán las responsables de dañar y destruir a las hijas de Sofi. Caridad, al encontrar el verdadero amor con Esmeralda tuvo que escoger el suicidio ante los celos y violación sexual de Francisco, un penitente que se enamoró de Caridad. Fe, al buscar asimilarse a la cultura dominante de los Estados Unidos, desarrolló cáncer al trabajar para la fábrica Acme International. Esperanza, al buscar éxito en su carrera como periodista fue asignada a cubrir la guerra en el Medio Oriente y murió dentro del conflicto. La Loca, la hija que nunca salió del hogar, inexplicadamente contrajo SIDA, y al final de la obra también muere.

El tomar control de su hogar al cuidar a sus hijas proveyó empoderamiento a Sofi como líder, pero cuando no pudo proteger a una de ellas, Esperanza, el resultado la lleva

a tomar el liderazgo, no solo de su hogar, sino también de su comunidad. Al juntarse con su comadre, Sofi planifica una campaña para ser elegida alcalde de Tomé. Su comadre, resistiendo la idea al principio, le dice a Sofi que tiene demasiada imaginación, mas Sofi le responde: “It’s not ‘imagination’ that I’ve always had, comadre, it’s faith! Faith has kept me going” (138) Aunque esta “campaña” en realidad no resultó en que Sofi fuera oficialmente la alcalde de Tomé, ella y su comadre iniciaron reuniones y debates en la comunidad para determinar cómo mejorar y convertir Tomé en una comunidad auto-suficiente económicamente; por ejemplo, formó “Los Ganados y Lana Cooperative,” una cooperativa que produjo lana de las ovejas de los miembros de la comunidad. La muerte de Esperanza causó un dolor insoportable para Sofi pues no pudo traerla a sanar a su hogar/templo. Sin embargo, a la vez, esta muerte trajo una “oppositional consciousness” en la comunidad que les permitió concebir un esfuerzo colectivo para su auto-suficiencia. Esto es un ejemplo de la fuerza del “de-colonial love.”

Madre como pastora

El liderazgo espiritual también se manifiesta por la figura Madre-Pastora. Aunque Sofi (*So Far from God*) no logró buscar a su hija para traerla a su hogar, el personaje de Esperanza en la novela *Esperanza’s Box of Saints* (1999) sí sale del hogar en busca de su hija Blanca. De este modo, Esperanza ejerce el papel de pastora, la figura representada en la narrativa bíblica como alguien que cuida de un rebaño de ovejas y sale a buscar a las perdidas. Esperanza es originaria de un pueblo de Yucatán, México y vive con su única hija Blanca y su comadre Soledad. Blanca tiene una amigdalotomía, una cirugía típicamente sin complicaciones, sin embargo se le notifica a Esperanza que Blanca

falleció durante la operación. No obstante, una aparición de San Judas Tadeo en el vidrio sucio en el horno de su casa le dice todo lo contrario. La fe de Esperanza es tan fuerte que cree con todo su corazón que su hija no está muerta y a lo largo de la novela, lucha por encontrarla. Sus investigaciones la llevan hasta los burdeles de Tijuana y Los Ángeles, ya que cree que su hija fue secuestrada y es víctima del tráfico sexual de niñas y niños en la frontera entre Estados Unidos y México. Esperanza no teme entrar a los espacios más peligrosos para encontrar a su hija, de igual manera que un pastor haría en busca de su corderito perdido.

La figura de liderazgo espiritual representada como Madre-Pastora es la más transgresiva por su llamado a salir del hogar. Según la tradición patriarcal, el lugar designado a la mujer es el hogar, y al salir de él es clasificada como “mujer de la calle,” según las normas culturales establecidas. La Madre-Pastora es una inversión de la leyenda de la Llorona, ya que esta también busca a sus hijos. Aunque la última, según la leyenda, los ahoga por el coraje que siente al ser engañada por su amado. Cabe destacar que ambas mujeres son transgresoras por rechazar la sumisión y abnegación de una madre de luto, ya que optan por buscar a hijos que la sociedad determina que están muertos.

La transgresión de funcionar como Pastora también entra en conflicto con el dogma de la complementariedad ya que los líderes religiosos son varones. Hay un conflicto en que se altere la designación al varón en ser pastor, precisamente por ese llamado de salir al mundo para cuidar el rebaño y buscar a la oveja perdida. Un ejemplo de una mujer vituperada por ser pastora se encuentra en la novela más famosa de Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605). El personaje de

Marcela es una joven que desea ser pastora y gozar de la soledad del campo, empero se le culpa de causar la muerte de Grisóstomo, un pastor que se enamoró perdidamente de ella. Don Quijote y Sancho Panza se encuentran con la procesión de luto para Grisóstomo y al inquirir sobre el difunto, le informan que una “endiablada moza” lo rechazó, causando la trágica muerte. Sin embargo, Marcela aparece durante el funeral para defenderse, diciendo: “no todas las hermosas enamoran (...) yo nací libre, y para poder vivir libre escogí la soledad de los campos (...). Tengo libre condición y no gusto de sujetarme. Ni quiero ni aborrezco a nadie” (101-02). Al ser pastora, los hombre en su entorno sienten que tienen licencia de deshumanizarla ya que ella ha entrado en un espacio “varonil.” De este modo, la transgresión de Marcela, además de no reciprocarse el amor a Grisóstomo, fue el atreverse a salir afuera del hogar para encontrar su llamado como pastora. Este ejemplo literario demuestra cómo la noción de salir al mundo y romper la dicotomía de virgen/puta¹⁷, tal como lo hace Marcela, es el rol más transgresivo de los tres discutidos en este estudio.

Así como Marcela sale al campo en busca de su libertad, también Esperanza, una viuda joven y atractiva, deja el luto y sale del hogar para liberar a su hija Blanca. Después de la aparición de San Judas Tadeo y dirigida por su fe, Esperanza empieza a cuestionar la muerte de su hija. Ella persiste en saber la verdad de lo que realmente sucedió durante la operación ya que el doctor que llevó a cabo el procedimiento no le notificó de la

¹⁷ Gloria Anzaldúa explica que el término “virgen/puta” es una dicotomía en la que la mujer es percibida de dos maneras: la mujer es como Guadalupe por ser sumisa, “docile and enduring” (53), o es una mujer rebelde, manifestando su sexualidad tal como lo hicieron la Malinche y la Llorona. La mujer sólo puede encajar en una de estas categorías, según la tradición patriarcal mexicana.

supuesta muerte de Blanca. Esperanza tuvo que forzar al doctor a que se lo dijera después de que las enfermeras le negaron ver el cuerpo de la niña:

The nurse said we couldn't see Blanca. Even though I had been presented with this so-called coffin, I asked if she could be cremated. I know that the only mortuary in town does not have the equipment yet, but I couldn't think of another reason why I was not able to see her body. The nurse did not answer. She asked us to wait for the doctor and didn't even say please. (42)

Esperanza cruzó espacios peligrosos en busca de su hija. Entre ellos al cementerio donde exhumó el cuerpo de Blanca para confirmar que ciertamente ella había muerto. Sin embargo, lo que encontró fue un ataúd vacío. El padre Salvador, cura de la parroquia, describe el afán de ella por encontrar a su hija: “Esperanza is unstoppable. She's on a mission. It's [God's] will. All I can do is pray for her. Am I wrong to believe her?” (49).

Después de descubrir el ataúd vacío, la visión de San Judas Tadeo se le aparece dos veces más, insistiendo a que siga buscando a Blanca. Esperanza determina que su hija es víctima de tráfico sexual: “I've heard there are people who kidnap girls and sell them to houses of sin” (76). En la obra de Escandón, la “differential conscience” de la madre se constituye en el acto de entrar y salir de estos espacios transgresivos. Chela Sandoval explica que el “de-colonial love” se manifiesta también en lo que Roland Barthes llama “drifting”: “This ‘drifting’ is the movement of meanings that will not be governed; it is the intractable itself as it permeates through, in, and outside of power” (142) Tal como lo declara el padre Salvador, Esperanza inicia esta jornada en el hotel La Curva. Además de entrar a estos espacios transgresivos de prostitución y tráfico sexual, Esperanza posa

como prostituta, un acto transgresivo, “outside of power,” que desempeña para encontrar a su hija. Empero, se debe aclarar que Esperanza nunca tiene relaciones sexuales con los clientes.

Su investigación de la desaparición de Blanca lleva a Esperanza a los burdeles de Tijuana. Sus encuentros con predadores sexuales como Cacomixtle manifiesta su entrar y salir, no sólo de espacios inmorales, sino también seguir fingiendo su papel como prostituta. En un burdel conoce a un tal Mr. Scott Haynes, que resulta ser un juez de San Diego, California con quien forma una relación muy íntima y erótica. La relación que Esperanza tiene con este le permite la entrada a los Estados Unidos, donde Esperanza continúa su busca.

A través de toda esta jornada, Esperanza mantiene fuerte su espiritualidad. En los momentos cuando sale de su rol como prostituta, ella continuamente reza a sus “santitos,” y busca oportunidades para que se le aparezca San Judas Tadeo, tal como lo hizo al principio de la novela. Además, el penetrar en espacios transgresivos la lleva a sentir que debe confesarse continuamente, lo cual hace al por teléfono con el padre Salvador, sacerdote principal de su iglesia en Veracruz. Aunque no ha cometido ningún pecado, las descripciones de su jornada despierta una intensa lujuria en el sacerdote, pues Esperanza le recuerda una relación sexual que tuvo de joven. Esto representa una subversión, o “recentering” de otro binario: confesor/confesora. O sea, el que escucha la confesión, el padre Salvador, es el que peca, y la que confiesa, Esperanza, es la que no comete pecado. El “recentering” a Esperanza como persona pura y libre de pecado, concientiza tanto al padre Salvador como a Scott Haynes al reconocer su propia condición como hombres que

usan su poder y privilegio para aprovecharse de la inocencia de Esperanza y satisfacer así sus deseos sexuales y egoístas.

Más interesante aun es que Esperanza, al funcionar como Madre-Pastora, rompe con la dicotomía virgen/puta. Ella es una madre que sale al mundo en busca de su hija perdida, mas en su búsqueda mantiene su dignidad a pesar de posar como prostituta. De este modo, posa como “puta,” pero no es “puta,” mas tampoco es “virgen,” tanto en el sentido literal porque es viuda y madre, ni en el sentido figurativo porque no se queda en casa aceptando la supuesta muerte de su hija. El espacio en que habita Esperanza evoca un paralelo con la figura de Cristo en la narrativa bíblica. Jesucristo mismo declara: “Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas.”¹⁸ De igual manera, Esperanza es una Madre-Pastora por creer intensamente en que Blanca vive, y su increíble disponibilidad de entrar a lugares peligrosos, demuestra un paralelo con Cristo al “dar su vida por su oveja.” El paralelo expresa la “differential conscience” en la búsqueda de Esperanza por su hija y la ruptura que causa al demostrar la depravación de aquéllos que quieren explotarla sexualmente.

La sospecha de Esperanza de que su hija ha sido secuestrada y vendida como esclava sexual se manifiesta como una espada de dos filos. Por un lado, su secuestro es una horrible posibilidad, pero a la vez eso implica una esperanza de que Blanca esté viva. Por lo tanto, Esperanza utiliza su espiritualidad para navegar los espacios peligrosos en busca de su hija, y esta misma espiritualidad le ayuda sobrevivir esas experiencias. La

¹⁸ San Juan 10:11, Nueva Versión Internacional.

limpia¹⁹ que hace Esperanza en el Pink Palace es un ejemplo de la religiosidad folclórica como arma en contra del tráfico de la esclavitud sexual. Aun estando en un burdel, las prostitutas y la madrota, Doña Trini, desean que Esperanza les haga una limpia para deshacerse de los malos espíritus. Esperanza se aprovechó de esta limpia para indagar lo que estaba escondiendo Doña Trini en la habitación llamada “the Scarlet Room.” Convencida de que tenía encerradas a jóvenes, incluyendo a Blanca, dio un *performance* de la limpia para hacer creer a todas las mujeres que ciertamente estaban purificándose de los malos espíritus. La paradoja de pureza en un lugar transgresivo como el burdel demuestra un empoderamiento utilizando una expresión religiosa folclórica. Laura E. Pérez explica:

The "spirit work" of Chicana visual, performing, and literary artists studied here counters the trivialization of the spiritual, particularly of beliefs and practices from non-Western traditions, as "folk religion," "superstitious," or "primitive." It attempts to derail Eurocentric cultural evolutionary arguments in the sphere of religious belief or disbelief that demean that which is culturally different as inferior. (20)

Pérez determina que debe ser el “trabajo espiritual” de la obra chicana el que lucha en contra de la degradación del folclor como expresión de gente tercermundista con religiosidades “primitivas.” La limpia de Esperanza es lo que la lleva a descubrir que ciertamente no habían jóvenes secuestradas, sino que era un fetiche sexual de Doña Trini, pues lo que Esperanza encontró fue una vaca llamada Felicitas, the Sixth. De este modo,

¹⁹ Robert T. Trotter, Juan A. Chavira y Luis D. León en *Curanderismo: Mexican American Folk Healing* (1997) definen una limpia como “a ritual sweeping designed to protect a person from harm, to remove bad influences, and to provide spiritual strength” (181). Véase Trotter, et al.

Esperanza pudo seguir su búsqueda en otros espacios, así cumpliendo su papel de Madre-Pastora al salir y entrar por espacios transgresivos hasta por fin "encontrar" a su hija, irónicamente de regreso es su propia casa. Esperanza representa a una líder espiritual por su fe asombrosa que tuvo con las apariciones de San Judas Tadeo. Esta creencia le dio la convicción de enfrentarse al problema del tráfico de esclavitud sexual que ha plagado nuestros países hoy en día.²⁰ Esta novela presenta al lector un mensaje acerca del tráfico de la esclavitud sexual y cómo es repercusión del neoliberalismo acogido por países primermundistas como los Estados Unidos.

Conclusión

A finales del siglo veinte, y principios del siglo veintiuno, la mujer se está involucrando más en puestos de liderazgo, aun dentro de la misma iglesia católica.²¹ La producción cultural chicana presentada en este capítulo demuestra la naciente expresión

²⁰ La United Nations Office of Drugs and Crime (UNODC), desde el 14 de agosto del 2014, define el tráfico humano de la siguiente manera: "According to this definition, which has been adopted by the 160 UN Member States that have ratified the Protocol, there are three distinct 'constituent elements' of trafficking in persons: the act, the means and the purpose. All three elements must be present in order for a case to be defined as a trafficking in persons offence. Each element has a range of manifestations, however. The Trafficking in Persons Protocol specifies that 'the act' means the recruitment, transport, transfer, harbouring or receipt of persons. 'The means' refers to the method used to lure the victim. Possible means are the threat or use of force, deception, coercion, abduction, fraud, abuse of power or a position of vulnerability, or giving payments or benefits. These terms are not necessarily precise from a legal point of view and may be defined differently by different jurisdictions. 'The purpose' is always exploitation of the victim, though this can take on various forms, including sexual exploitation, forced labour, removal of organs or a range of other forms" (15-16). En su reporte global en 2014, encontraron que 49% de las víctimas son mujeres, 21% son niñas, 12% niños, y 18% hombres. En el continente americano, el reporte indica: "Most of the detected child victims are girls. Out of every three children detected as victims, two are girls and one is a boy. This breakdown applies to the whole region. The females also dominate among the adults. Adult women account for approximately half of all detected victims in the Americas, whereas some 20 per cent are men"(71). Véase *The Global Report on Trafficking in Persons 2014*.

²¹ En agosto de 2016, el Papa Francisco anunció que instituirá la Comisión para el estudio del diaconado de mujeres, y éste está constituido de siete hombres y seis mujeres. El anuncio indica que será para estudiar la pregunta del diaconado de mujeres "especially with regard to the first ages of the Church." Véase Vatican Radio.

espiritual de la mujer ejerciendo roles de liderazgo. Al observar y analizar estas obras, es aparente que el mensaje es que la madre ya no tiene el mismo significado iconográfico que ha tenido en el pasado en la cultura chicana. Tal como se discutió al principio de este capítulo, Yolanda López introdujo al imaginario chicano la noción de que la madre santísima, la Virgen de Guadalupe, no es la única imagen representativa de la mujer chicana. Ahora la mujer chicana puede ser una madre activa y lista para demostrar su amor por sus hijos. Esta acción amorosa de la madre chicana tiene como meta el decolonizar a sus hijos para que alcancen una equidad en la sociedad en que habitan. De este modo, la chicana, al ser madre, tiene que luchar para movilizar a la gente mediante su liderazgo.

Al examinar las obras artísticas de Martínez y Guerrero, al igual que las obras literarias de Castillo y Escandón, se concluye que la ruptura que causa el “de-colonial love” se manifiesta por consciencias diferenciales que son expresadas mediante la creatividad del arte y las letras. De este modo, se aplica la “oppositional consciousness” que tiene la chicana y el chicano en luchar contra poderes opresivos como el patriarcado y neoliberalismo. Las madres no sólo les enseñan a sus hijos las lecciones del catecismo, sino también se presentan como figuras activas en su sociedad. Son activas dentro y fuera del hogar, siempre buscado el bienestar de sus hijos. Cuando la mujer tiene acceso a la educación, el liderazgo, y a los derechos humanos, está bien documentado que la sociedad se beneficia en todos los niveles. Joy Phumani y Danny Leipziger del World Bank declaran:

Women’s economic empowerment is essential to economic development, growth, and poverty reduction not only because of the income it generate,

but also because it helps break the vicious cycle of poverty (...). Indeed, studies have shown that giving women more access to education, markets (labor, land, credit), and new technology, as well as greater control over household resources, often translates to greater well-being for the household (...). Well-documented evidence shows that educating girls and women also yields significant social and health benefits (...). Promoting gender equality in education is therefore key to sustainable global development as well as to greater well-being.” (“Foreword,” Tembon y Fort, xvii-xviii).

Por ende, las representaciones artísticas y literarias de estas madres chicanas como líderes religiosas promete que en el futuro gocemos de una sociedad más sana y progresiva.

Estas mujeres, las madres chicanas, protagonista esenciales de esta sociedad, funcionan como seres celestiales, dignas de interminables alabanzas.

CAPÍTULO 5

SANTOS POPULARES TRANSFRONTERIZOS: EXPRESIONES RELIGIOSAS Y ESPIRITUALES

*Don Pedrito gave him yerbitas to eat,
once a day for nine days straight.*

*He was cured of the pain that had kept him
from riding and providing for his family.*

Rebecca Esparza

No es mío, es del pueblo porque el pueblo lo trae y lo deja.

Porque Malverde es del pueblo y es para el pueblo.

Jesús Manuel González Sánchez

No le pido una vida eterna, sino una muerte feliz.

Germán Juárez Domínguez “Pachuli”

La discusión de la continua hibridez cultural que sucede en la frontera entre los Estados Unidos y México es pertinente a esta disertación de religiosidad y espiritualidad. Gloria Anzaldúa describe en el epígrafe que la cultura fronteriza es una de choques ideológicos y de terceros espacios. En estos espacios marginales se encuentran personas subalternas: los indocumentados, los coyotes, los narcotraficantes, los homosexuales y los criminales, entre muchos otros. Para muchos, su religiosidad no sigue las reglas y doctrinas de la religión institucionalizada. Por su parte, el epígrafe de Jesús Manuel

González Sánchez explica que estas religiosidades, por ende, son determinadas por el pueblo. Al vivir en los márgenes—una ubicación que se presta al peligro y al desamparo— los devotos a religiosidades alternativas comprenden que lo más valioso es la protección de la vida.

En este capítulo se estudia representaciones de estas religiosidades marginales y cómo la gente que atraviesa la frontera entre los Estados Unidos y México manifiestan su devoción a ellas. A lo largo de la frontera, se observa, entre varias figuras veneradas no reconocidas por la Iglesia Católica, tres figuras religiosas que se destacan: Don Pedrito Jaramillo, Jesús Malverde y la Santa Muerte. El primero se venera en la zona fronteriza entre Texas y México, los últimos dos en espacios menos regionales ya que son venerados por todo el Sudoeste de los Estados Unidos y el norte de México, e incluso en el interior de ambos países.

“Meta-ideologizing” a los santos populares

Para analizar las figuras de Don Pedrito Jaramillo, Jesús Malverde y la Santa Muerte, se utilizan las teorías de Chela Sandoval, Laura E. Pérez y Desirée Martín. Las devociones a estos santos populares precisan de lo que Sandoval llama “meta-ideologizing”: “the operation of appropriating dominant ideological forms, and using them whole in order to transform them...moves in, through, then outside of dominant ideology” (82, 110). Al venerar a santos populares en lugar de santos canonizados, los devotos apropian procesos dominados por gobiernos y también ritos religiosos dominados por instituciones religiosas poderosas. De igual manera, los transforman de acuerdo a las necesidades y circunstancias del “pueblo,” es decir la colectividad

subalterna representada, tanto en México como en los Estados Unidos. Los ritos que practican los devotos son analizados usando el concepto de Sandoval de “differential consciousness.” Sandoval lo define de la siguiente manera: “Differential consciousness represents a strategy of oppositional ideology that functions on an altogether different register...— *it permits functioning within, yet beyond, the demands of dominant ideology*” (43, énfasis mío). Muchos de los devotos a estas representaciones religiosas alternativas aún se afilian con el catolicismo, mas su veneración provee una seguridad de que sus peticiones son escuchadas, de este modo proveéndoles un sentido de empoderamiento en su condición subalterna.

Al habitar en la subalternidad, la identidad del ser devoto es importante. Desirée Martín explica en *Borderlands Saints: Secular Sanctity in Chicano/a and Mexican Culture* (2014) que las mismas figuras, al igual que sus devotos, cruzan fronteras: “The saints are border crossers themselves, accompanying people from all walks of life on their travels— and especially migrants, who draw upon secular sanctity for help in deciphering their place as subjects who exceed traditional conceptions of citizenship” (3-4). Al cruzar la frontera, la identidad nacional de estas personas se torna problemática, especialmente cuando entran a los Estados Unidos, ya sea con la intención de trabajar decentemente o para involucrarse en el negocio del narcotráfico. Por consiguiente, sus estatus de undocumented los empuja hacia los márgenes, aunque su presencia es necesaria en una economía norteamericana que depende de mano de obra barata. Martín explica cómo esta problemática de identidad se representa en los santos populares y sus devotos:

(Secular saints) produce and embody new forms of national, regional, and transnational identity for their devotees on both sides of the border...Some of these secular saints remain in the margins, others insert themselves into or are appropriated by the center, and some shift back and forth between center and periphery. All of them bring the margins to the forefront, particularly during historical and political moments of crisis that shape and challenge state formation and national identity...their followers demonstrate a certain fluidity between nation, region, and border across the U.S.-Mexico borderlands. (4)

Esto se ve particularmente cuando se encuentran altares y santuarios dedicados a los santos populares y se sensacionaliza la devoción en los medios de comunicación o por el internet.¹ La narrativa de que los criminales veneran estas figuras en el espacio militarizado de la frontera, especialmente en épocas de sentimientos anti-inmigrante, fuerza a la cultura convencional a confrontar esta fluidez fronteriza, tal como lo indica Martín. Para los devotos marginalizados, su identidad está en ser supervivientes y exitosos por la protección que sus santos populares les da; su identidad está en su santo, no en su nacionalidad.

¹ Una búsqueda en el internet rinde varios reportajes norteamericanos sensacionalísticos sobre el encuentro de altares a la Santa Muerte y Jesús Malverde en casas de narcotraficantes. Unos ejemplos son: “Drug Traffickers Worship ‘Holy Death’ Saint To Keep The Law Away” reportado en Fox News Latino el 27 junio 2011 (<http://latino.foxnews.com/latino/news/2011/06/27/holy-death-saint-making-its-way-to-us/>) ; “‘Saint Death’ Now Revered On Both Sides Of U.S.-Mexico Frontier” reportado en National Public Radio el 19 marzo del 2014 (<http://www.npr.org/sections/parallels/2014/03/19/291149166/saint-death-now-revered-on-both-sides-of-u-s-mexico-frontier>) ; “Border Patrol: Santa Muerte shrine found in immigrant stash house, 37 people detained” reportado por CBS 4 KGBT Rio Grande Valley el 10 mayo 2016 (<http://valleycentral.com/news/local/border-patrol-santa-muerte-shrine-found-in-immigrant-stash-house-37-people-detained>).

La veneración de estos santos populares también es analizada mediante el concepto de “altar-alter” de Laura E. Pérez en *Chicana Art: The Politics of Spiritual and Aesthetic Altarities* (2007). Pérez explica que el arte producido por las chicanas es uno de “spirit work.” Aunque Pérez enfatiza el arte de las chicanas, este concepto de “spirit work” se aplica al culto de santos populares transfronterizos ya que su veneración es considerada “folk religion” y primitiva. Además, desafía completamente las enseñanzas católicas, de este modo “derailing,” o descarrilando “Eurocentric cultural evolutionary arguments,” según Pérez.

El rechazo del pueblo de las figuras europeas traídas al continente americano a través del culto a santos populares es representado mediante los altares y los ritos de devoción al pie del altar. Pérez explica: “As a form of domestic religious practice outside the domain of dominant religiosities, the altar has been a site for the socially and culturally “alter,” or other, to express, preserve, and transmit cultural and gender-based religious and political differences” (91). El concepto de “altar-alter” representa la preferencia de la gente marginalizada en México y los Estados Unidos por alterar sus devociones a santos canonizados por santos populares. El primer santo popular que se estudia es Don Pedrito Jaramillo, curandero amado en vida y venerado ahora en muerte.

Don Pedrito Jaramillo, “Benefactor of Mankind”

Don Pedrito Jaramillo fue un curandero que vivió en el rancho Los Olmos en Falfurrias, Texas de 1881 hasta su muerte en 1907. Antes de entrar en el análisis de la veneración de Jaramillo, es preciso explicar lo que es un “curandero.” Robert T. Trotter y

Juan Antonio Chavira, en *Curanderismo, Mexican American Folk Healing* (1981), definen el término de la siguiente manera:

(. . .) for Mexican Americans the title curandero represents a healer who is part of a historically and culturally important system of care...Curanderos have long been a community health resource because the evolution and practice of curanderismo parallel the historical and cultural evolution of Mexican Americans as a population. The curandero is often from the community, who shares the same experiences, the same language, and the same socioeconomic status as his or her patients. The curandero is highly accessible, without the intervening variables of excessive social and spatial distance that sometimes affect the delivery of health care in the United States. (1-2)

El curandero o la curandera proveen cuidado de salud para la comunidad mexicoamericana privada de derechos, ya sea por carencia de dinero o acceso a doctores profesionales. Además, como se observa en el trato de los mexicoamericanos en Texas a finales del siglo diecinueve, había prácticas discriminatorias hacia ellos que afectaba el cuidado de la salud. Jaramillo nunca cobró por sus servicios, de este modo fue “highly accessible” como indica la cita previa. Al ser un mexicano inmigrante en la frontera entre Texas y México, Jaramillo compartió las mismas experiencias que vivían los mexicoamericanos a su alrededor, de este modo entendía sus circunstancias económicas y el sufrimiento de discriminación.

Don Pedrito Jaramillo nació en Guadalajara, México en 1829, y trabajó la mayor parte de su vida en ese país como pastor de ovejas. Luis León relata en su disertación, *Religious Movement in the United States - Mexico Borderlands: Toward a Theory of Chicana/o Religious Poetics* (1997), que en una ocasión Jaramillo viajó a Texas como labrador, “delivering bootleg whiskey to a wealthy ‘Mexican’ ranch for the feast of St. John” volvió después a Texas “after her realized his healing gift, arriving at age fifty-two” (210). La historia cuenta que Jaramillo reconoció que tenía un don extraordinario cuando su nariz rota se sanó milagrosamente después de tres días de haberse lastimado. Juan Sauvageau-Pro cuenta en *Stories That Must Not Die* (1975): “All we know of him till age 50 is that he was a shephard. As far as we know, he was going to be a shephard until death. But, one day, while riding a horse, he was hit by a branch. He fell off the horse and remained unconscious for a long time” (18). Al despertar, Jaramillo “enterró” su cara en lodo por tres días, y después escuchó una voz que le indicó que había sanado y que desde ese día en adelante tendría el “don” de sanar. Jennifer Seman, en su



Figura 3: Don Pedrito Jaramillo, 1907

disertación, *The politics of curanderismo: Santa Teresa Urrea, Don Pedrito Jaramillo, and Faith Healing in the U.S.-Mexico Borderlands at the Turn of the Twentieth Century* (2015) nos da un ejemplo de este don de Jaramillo al curar a su patrón. Cuenta Seman: “The voice told him that his boss was sick, and that Jaramillo could cure him. When Jaramillo awoke, he quickly prescribed a cure for his sick boss: a cold bath daily for three consecutive days. This cure healed him” (101). Después de este acontecimiento, aparentemente milagroso, Jaramillo ejerció su don de sanar en Jalisco hasta que se enfermó su madre. Jaramillo juró que si su madre moría, volvería a Texas para practicar su curanderismo. Al fallecer la anciana, Jaramillo inmigró a Texas e hizo residencia en el rancho Los Olmos en 1881.

Uno de los casos documentados de las personas que Jaramillo sanó fue Doña Tomasita Canales en 1889. Seman indica que Canales posiblemente estaba enferma con la fiebre amarilla, considerada una enfermedad del trópico.² Según Seman, a finales del siglo diecinueve existía una ideología imperialista en la medicina profesional que implicaba que personas de color (en este caso mexicoamericanos) aun al haber nacido en los Estados Unidos, sufrían de enfermedades que originaban del trópico. Esta ideología perpetuó el concepto de la “enajenación del Otro,” ya que causó pánico en la población angloamericana por creer que personas de color cargaban esta enfermedad.³ El pánico dio base a la discriminación racial de los mexicoamericanos, que también fueron vistos como inferiores. Seman explica:

² La *Encyclopedia Britannica* explica: “Tropical disease, any disease that is indigenous to tropical or subtropical areas of the world or that occurs principally in those areas. Examples of tropical diseases include malaria, cholera, Chagas disease, yellow fever, and dengue.”

³ Seman explica que las autoridades angloamericanas en Texas pusieron cuarentena en el área de Corpus Christi, poblada mayormente por mexicoamericanos, por los casos de fiebre amarilla (80).

Propelled by new concerns about public health in the colonial world, “tropical medicine” combined pseudo-scientific ideas about race with new scientific advances in parasitology, bacteriology, and epidemiology in efforts to contain and eradicate diseases associated with hot and humid climates, such as yellow fever. The racial counterpoint to this new medical ideology was that the natives of these areas were somehow different from white people... This ideology extended to the South Texas Rio Grande Valley – a place many have argued was (and is still) an “internal colony” of the United States. (82-83)

Con esta ideología discriminatoria en contra de los mexicoamericanos, muchos recurrían al curanderismo. En el caso de Canales, dos médicos profesionales que la trataron no lograron sanarla, por lo tanto la madre de Canales mandó llamar a Jaramillo. Éste la observó y le indicó que tomara baños en agua fría tres veces, cada dos o tres horas. Seman dice: “...the family followed Don Pedrito’s *receta*, and after the baths [Tomasita Canales] regained consciousness and recognized her sons Albino and Andrés” (80).

El caso de Canales también demuestra el aspecto supernatural del curanderismo mediante las “recetas” de Jaramillo. Los mexicoamericanos que buscaban a Jaramillo entendían que había un elemento espiritual en el tratamiento médico del curandero, por consiguiente se requería fe al poner en práctica estas “recetas.” El acto de “meta-ideologizing” se observa en la transformación que se hace al recurrir a Jaramillo, ya que cuando uno está enfermo, las expectativas de la cultura dominante es ir a un médico profesional y pedirle al dios judeocristiano de sanarse. Sin embargo, estas formas dominantes de comportamiento tras enfermarse son subvertidas porque la designación de

sanador y obra milagrosa ahora yace en el curandero, un individuo tan marginalizado como sus pacientes. Seman ofrece una explicación a este fenómeno:

It was precisely this fluid source of power encapsulated in the practice of curanderismo with its unique mix of science, faith, and (what some believed) magic that not only contributed to the vitality and health of borderlands communities, but also helped shape and maintain an ethnic Mexican transnational identity from the end of the nineteenth century and into the twentieth. (205)

Las comunidades mexicoamericanas que se quedaron en los territorios apropiados por los Estados Unidos en 1848 manifestaban su identidad cultural al aferrarse a las costumbres mexicanas transfronterizas. Al hacer esto, rechazaban la asimilación a la cultura angloamericana y se empoderaban al no depender de la medicina profesionalizada. El impacto del curanderismo fue aparente en la cantidad de cartas que le llegaba a Jaramillo, indicando el “vitality and health of borderlands communities” que declara Seman. Se estima que cada semana Jaramillo recibía hasta 200 cartas, muchas rogando por una “receta” que aliviara sus enfermedades y malestares. La demanda por la ayuda de Jaramillo causó sospecha en el U.S. Postal Service y el American Medical Association, a tal punto que ambos le acusaron de fraude.

Eliseo Torres comenta en *Curandero: A Life in Mexican Folk Healing* (2005) que las sospechas de estas instituciones se basaron en la cantidad de cartas que le enviaba la gente; incluso éstas incluían estampillas para que Jaramillo no tuviera que pagar por ellas en su carta de respuesta.

In Don Pedrito's humble little home, the postal authorities discovered that Don Pedrito had a barrel full of stamps from all over. The value of the stamps and self-addressed envelopes mailed to him by his followers came to over \$900, more than the average annual salary of farmers and ranchers of the area. This indicated the immense popularity and renown of this healer, who drew requests from all over the Southwest and even all over America for advice on how to solve health problems. (67)

La amenaza que sintieron estas instituciones trajeron al centro de la conversación a un grupo subalterno como la comunidad mexicoamericana. El hecho de que este grupo de personas daban más autoridad y credibilidad a Jaramillo que a la institución profesional médica de los Estados Unidos ciertamente fue un desafío por parte de los mexicoamericanos de no asimilarse y de mantener orgullo cultural (Seman 209).

Seman expande sobre este concepto de desafiar proyectos de edificar identidades nacionales:

(...) created alternative projects of nation that did not come from above—from the state, the church, or professional medicine—but from below, from a distinct cultural practice that revitalized sick, racially oppressed, and subaltern bodies... They participated in the creation and maintenance of transnational ethnic Mexican communities and identities in the U.S.-Mexico borderlands. (iv-v)

Aunque Jaramillo practicó el curanderismo en la frontera con Texas y México a finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte, la identidad transnacional de estas comunidades mexicoamericanas siguió aun después de la muerte de Jaramillo en 1907. Torres explica que durante la vida de Jaramillo, la gente llegó a venerarlo como un santo: “Like El Niño Fidencio, Don Pedrito was so widely known and respected that he also became a folk saint even while he was alive, an unusual phenomenon— that is, he was a saint by common acclaim of the people, rather than a canonized saint of the church” (64). Los devotos convirtieron la tumba de Jaramillo en un santuario que está ubicado en el Rancho Los Olmos en Falfurrias, Texas. Los devotos que hoy en día peregrinan al santuario son miles: “annually visited by a quarter of a million people seeking cures for rheumatism, cancer, and other illnesses. I have myself joined hundreds of pilgrims that walk a few miles every Good Friday to the shrine in preparation for Easter” (Torres 66).



Figura 4: Estatua de Don Pedrito Jaramillo
(Anne Stachura)

En tiempos presentes, los peregrinos que viajan desde ambos lados de la frontera siguen pidiéndole a Jaramillo por su salud. El “differential consciousness” es muy aparente en los ritos de los devotos. En 2005 Quincy C. Collins escribió un reportaje sobre los devotos de Jaramillo. Entrevistó a varias personas, incluyendo a Bertha Tijerina



Figura 5: Cartas en el Santuario a Don Pedrito Jaramillo
(Anne Stachura)

de Monterrey, México. Su hermana sanó milagrosamente de cáncer del cerebro después de hacer una manda a Jaramillo. Tijerina comparte: “Though doctors in Mexico diagnosed her sister with brain cancer and told her family that her chances for survival were slim her sister survived. The family has fulfilled the promise since Bertha's sister's recovery...” (Quincy 1) Amanda Van Wagner, un agente de bienes raíces en Texas, también frecuenta el santuario de Jaramillo, y un curandero colombiano llamado Dagoberto Rangel estaba ejerciendo un rito en la visita de Quincy: “a curandero or faith healer from Colombia draped a white sheet over a rope tied to a wall and a candle altar to section off a part of the chapel to do his spiritual work” (Quincy 1). Los ritos consisten en prender velas, escribir cartas y dejarlas en el santuario para luego rezarle a la figura de Jaramillo. Este ritual asegura que las peticiones de los creyentes sean cumplidas por el santo popular. ¿Por qué siguen los devotos de Jaramillo peregrinando al santuario para

hacer sus mandas? Para ellos la respuesta es simple: Don Pedrito Jaramillo fue llamado por dios para sanar los malestares y las enfermedades de la comunidad transfronteriza mexicoamericana que ha vivido por más de cien años al margen de la sociedad. El “altar-alter” del santuario de Jaramillo permite que la identidad cultural de estos devotos sirva como una alternativa a la de la cultura dominante.

Jesús Malverde, el “Robin Hood” mexicano

Jesús Malverde es un santo popular cuyo culto nació en Culiacán, Sinaloa, mas ahora sus devotos no sólo habitan en su estado natal, sino también en los Estados Unidos. Los santos populares ciertamente son diferentes a los santos canonizados de la Iglesia Católica. Kristín Guðrún Jónsdóttir define estas diferencias en *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa* (2014):

(. . .) santo es la designación que ha sido usada por el cristianismo para reconocer a individuos que han llevado una vida de heroica virtud y, a consecuencia de ello, moran por la eternidad en el cielo. Su cualidad de santos les da un poder sobrenatural al que se puede invocar. Pero antes de lograr la santidad oficial de la Iglesia católica, tienen que pasar por el largo proceso de canonización. En cambio, los santos populares son sujetos que el pueblo ha llevado a los altares sin haber recibido el reconocimiento de la Iglesia. Esos individuos son venerados por el pueblo de la misma manera que se venera a los santos oficiales, de ahí la denominación *santo popular* o *santo del pueblo*. El santo popular puede

ser inclusive un individuo que no ha llevado una vida ejemplar, y a veces basta con haber sufrido una muerte trágica. (13)

Los santos populares son aquellas figuras que el pueblo venera, muchas veces sabiendo que la Iglesia Católica los rechaza rotundamente. Además, es importante enfatizar que “el pueblo” no es necesariamente el colectivo mexicano en México, o mexicoamericano en los Estados Unidos. “El pueblo” indica específicamente la gente que vive en la pobreza, aquellos que participan en la criminalidad, los que ejercen su sexualidad fuera de la heteronormatividad y los que están presos socialmente, ya sea por su desapoderamiento o por su actividad criminal.

Los devotos a Jesús Malverde son personas marginalizadas, tanto en Sinaloa como en los Estados Unidos. En el documental *Malverde: el mito santificado* (2012) de Pável Valenzuela Arámburo, los devotos entrevistados en Culiacán explican que Malverde fue un bandolero que robaba a los ricos para ayudar a los pobres. Para ellos, Malverde era un hombre bueno a pesar de su dedicación al robo, particularmente durante la época de la presidencia de Porfirio Díaz.⁴ Según Jónsdóttir, Malverde vivió a fines del siglo diecinueve y principios del siglo veinte:

A causa de us asaltos a los ricos acendados de la región, Malverde fue perseguido por la fuerza rural de la época—la Acordada—; pero la leyenda cuenta que era buen jinete y, con su gran habilidad de escapar los

⁴ Porfirio Díaz fue presidente de México desde 1877 a 1880, luego volvió a ganar la presidencia en 1884. Se mantuvo su poder hasta 1911 por su poder militar y sus esfuerzos de destruir gobiernos locales y estatales. Logró centralizar el gobierno y esto permitió que su dictadura durara por 27 años. En este tiempo, la clase alta en México se volvió más acaudalada por la construcción de vías ferrocarrileras y la industria minera; esto llevó a que los pobres se volvieran más pobres, ya que bajaron los salarios de los obreros. Véase Díaz, Porfirio, Encyclopædia Britannica Inc, 2016.

rurales, se escondía en el monte. De ahí su apellido, pues se ocultaba entre lo verde y se tapaba con hojas de plátano. (57-58)

Jónsdóttir explica que hay dos versiones de la muerte de Malverde. En una sufre heridas de un enfrentamiento, y sabiendo que iba morir le pidió a su amigo que lo colgara después de que esto ocurriera. Otra versión cuenta que fue traicionado por un amigo y la Acordada lo encontró y lo linchó. El capellán de la Capilla Malverde en Culiacán, Sinaloa, Jesús Manuel González Sánchez, cree en la segunda versión, y relata que un pastor iba pasando por donde dejaron el cuerpo de Malverde colgado. El pastor había perdido a sus animales, entonces al ver el cuerpo de Malverde le rezó, pidiendo encontrarlos. En su petición, prometió bajar el cuerpo y hacerle un sepulcro si los encontraba. González Sánchez cuenta que el pastor encontró a sus animales, por consiguiente enterró el cuerpo de Malverde. Se pasó la voz del milagro de Malverde, y desde entonces muchos, en Sinaloa particularmente, lo veneran con fervor.

Las hazañas milagrosas de Malverde continuaron después de su muerte con la construcción del palacio gubernamental de Sinaloa. Los devotos a Malverde cuentan en *Malverde: el mito santificado* sobre las obras milagrosas que acontecían cuando el gobierno sinaloense quiso construir el Palacio del Gobierno sobre la tierra donde estaba enterrado Jesús Malverde. Una de las devotas explica que “las máquinas se quebraban,” o sea, las máquinas retroexcavadoras, por consiguiente no se logró excavar en ese terreno para construir el edificio gubernamental. Jónsdóttir indica que el palacio se construyó en la contraesquina de la tumba de Malverde: “Así, se confrontan simbólicamente la voz extraoficial con la oficial. Esa confrontación resalta el antagonismo ellos contra nosotros—los del poder-capital contra los marginados del mundo del poder-capital” (68).

Se construyó la capilla en 1979 después de que Eligio González López ganó la lotería dos veces. González López se convirtió en un devoto ferviente de Malverde al ser sanado milagrosamente después de ser baleado.⁵ Cuando ganó la lotería, atribuyó sus ganancias a los milagros de Malverde, “lo cual le permitió construir la capilla y mantenerla” (Jónsdóttir 69). Desde entonces, devotos de Malverde visitan la capilla todos los días, e inclusive devotos de todo el mundo peregrinan a la capilla para poner sus peticiones ante su altar.

Aunque la Capilla Malverde está localizada en Sinaloa, México, sus seguidores se pueden encontrar en la zona fronteriza entre Estados Unidos y México. En los Estados Unidos, los lugares donde albergan las imágenes y figuras de Malverde son las hierberías locales y los negocios que venden productos religiosos. Migene Gonzalez-Wippler los describe:

These shops, found in U.S. cities with a substantial Latino and Latina population, are classified as “religious good stores” and offer herbs and roots, incenses, oils, colored candles, amulets, religious images and other magical objects. Some even offer the services of resident brujos or brujas who prognosticate the future, cast spells and practice folk healing, usually for a hefty fee. This makes the botánica—and brujería—a very profitable business. Transplanted from its original Latin American soil, brujería seems to be doing well in the United States, where it serves the needs of immigrant and U.S.-based Latinas and Latinos. (“Brujería” 1)

⁵ En el sitio web de la Capilla de Jesús Malverde se encuentra una imagen que parece un documento oficial indicando que Eligio González León fue el fundador de la capilla en 1979. Véase “Eligio González León.”

Una de estas hierberías es la Yerbería Juárez localizada en Albuquerque, Nuevo México. Adrián Durán fue empleado de la Yerbería Juárez, y en una entrevista esclarece muchos detalles sobre los devotos y prácticas religiosas al santo popular Malverde. Durán explica que la gente recurría a la hierbería donde trabajaba buscando veladoras, amuletos, figuras o colgajes de Malverde. Además, indica que lo entrenaron para dar soluciones a diferentes problemas de salud. Por consiguiente, la búsqueda de ayuda médica es un patrón común entre los devotos de santos populares, ya que Durán explica que la gente buscaba soluciones concretas a sus problemas de salud.



Figura 6: Figura de Jesús Malverde,
Albuquerque, Nuevo México
(Laura Belmonte)

No obstante, aunque muchos buscaban ayuda médica alternativa, Durán dice que la petición más común de los devotos era la de protección de los peligros que los rodean ya que viven marginados dentro de la pobreza y de las fuerzas criminales de un centro urbano. Desamparados, la gente recurre a lo que ellos perciben ser una entidad más poderosa que los gobiernos y instituciones religiosas que los oprimen. Shaylih Muehlmann escribe sobre este fenómeno en *When I Wear my Alligator Boots: Narco-Culture in the U.S.-Mexico Borderlands* (2014). Dice: “[Malverde] has gained a huge following in the north, where he is thought to have powers to protect and bless the

workers growing marijuana and smuggling cocaine” (72). La protección es ciertamente la petición más común entre los devotos de Malverde, y esto incluye para aquellos involucrados en el narcotráfico. Inclusive, en el documental *Malverde*, uno de los jóvenes entrevistados comparte sobre sus continuas paradas en la Capilla Malverde en Culiacán para pedirle a Malverde que lo proteja mientras cruza su mercancía (drogas) “al Norte.”

La liminalidad de la frontera entre Estados Unidos y México es un espacio de transgresión por la criminalidad y las personas indocumentadas que entran al Norte. Anzaldúa describe a aquellos que habitan la frontera en *Borderlands/La Frontera* (1987): “Los *atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, or go through the confines of the ‘normal’” (25). En este espacio liminal, la frontera es un “tercer país” en el cual se encuentran espacios establecidos para aquellos atravesando, buscando trabajo, transportando contrabando, o simplemente sobreviviendo en los espacios marginales. En estos espacios terceros y transgresivos nace la expresión cultural necesaria para “vivir la vida.” Alicia Gaspar de Alba explica: “In short, popular culture is our everyday life, the products, the activities, and the ideologies that describe our daily existence.”⁶ La religión, entonces, forma parte de la vida cotidiana, ya sea por medio de rezos, de prender veladoras, o de visitas a santuarios de los santos preferidos. Por ende, estos rituales también lo practican los *atravesados*, empero muchos recurren a figuras religiosas alternativas.

Los devotos a Jesús Malverde ejercen “meta-ideologizing” en que transforman una forma dominante a una rito religioso que abastece a grupos subalternos a través de la

⁶ Gaspar de Alba, *Velvet Barrios: Popular Culture & Chicana/o Sexualities* (2003), xix.

frontera, ya sean indocumentados o narcotraficantes. La forma dominante que subvierte la devoción a Malverde es la veneración de santos canonizados en el catolicismo ya que el pueblo “canoniza” a sus propios santos por los milagros atribuidos a ellos. Las figuras como la Virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo, aprobados por la Iglesia Católica, no reciben la devoción de aquéllos creyentes de Malverde porque él únicamente escucha a aquellos que no viven una vida moral. En *Cultures of Devotion: Folk Saints of Spanish America* (2006), Frank Graziano determina que los santos canonizados proveen la medida moral de la cual los devotos pueden medir sus hechos y actitudes buenas:

Death in folk devotions differs from that of church Catholicism, however, insofar as the iconography of Christ and the saints serve more as models for meaningful suffering, for penance, and for consolation (by comparison of greater suffering) than they do as vehicles for positive, practical change. Folk saint devotees may subscribe to the Catholic ideas and the corresponding religious practices, but they generally visit folk-saint graves with the express purpose of alleviating suffering. Death is not privileged for morbid attraction or passive contemplation, but rather for deployment of its otherworldly powers to improve one’s life in this world. (10-11)

Es decir, los santos “tradicionales” son ejemplos para el devoto en cómo vivir una vida buena. Ellos sirven como el modelo del buen comportamiento y de poseer las actitudes que agradan al dios judeocristiano. En cambio, los santos populares escuchan peticiones de todos sus devotos, y no hay requerimientos que pidan de sus devotos, o de practicar un buen comportamiento o buenos modales. Cuando el devoto o la devota de un santo popular hace una petición, sólo se le requiere dar ofrenda y tener fe en ese santo. Esta



Figura 7: Figura de Jesús Malverde,
Albuquerque, Nuevo México
(Laura Belmonte)

hipótesis de Grazien da una posible explicación de la gran popularidad que tienen los santos populares con grupos marginados. El “meta-ideologizing” permite la decolonización de estos grupos a través de la frontera porque ejercen devoción y espiritualidad con figuras escogidas por el pueblo mismo.

Los ritos religiosos de los devotos a Malverde son muy parecidos a los devotos a santos canonizados, mas tienen elementos que reflejan la subalternidad de sus seguidores. Los devotos hacen oraciones, o rezos, y prenden velas. Tocan la figura de Malverde, particularmente su cabeza y mejilla y le untan agua y tequila. La figura de Malverde siempre tiene sobre su altar ofrendas como flores frescas. En el caso de la Capilla Malverde en Culiacán, las paredes están cubiertas de “placas de agradecimiento... [que expresan] una microhistoria, que por lo regular contiene textos lacónicos” (Jónsdóttir 70). Estos ritos manifiestan la “differential consciousness” de los devotos, y las ofrendas manifiestan “their conceptual language of *ofrenda*, memory, invocation, and the idea of sacrifice within Mexican American culture” (Pérez 144). En particular, es notorio el

“conceptual language” de tocar la figura y untarle tequila, ya que es un acto íntimo que demuestra una cercanía al santo. Con los santos tradicionales (o canonizados por la Iglesia Católica), los devotos ejercen cierto distanciamiento y respeto, empero los devotos de Malverde tienen una intimidad con su santo. Esto es una manifestación enfatizada por los devotos, como lo expresa uno cuando dice: “Malverde fue un hombre bueno que hacía cosas malas, igual como yo.”

La Santa Muerte, la Gran Igualitaria

La Santa Muerte es una de las figuras más conocidas y veneradas en México hoy en día. R. Andrew Chestnut explica en *Devoted to Death: Santa Muerte, the Skeleton Saint* (2012) que aunque la Santa Muerte tiene muchos devotos, el interés no está en su historia, sino en su poder: “...most devotees have little interest in the history of the skeleton saint. As religious pragmatists they are chiefly concerned with the folk saint’s miraculous powers” (27). Esta figura se representa como un esqueleto que sus devotos la visten con vestidos diversos, como de novia, reina, catrina, o de luto. En otras manifestaciones, es una imagen muy similar al del “Grim Reaper,” con un saco negro o rojo, un mundo en la mano derecha y una hoz en la mano izquierda. Los devotos a la Santa Muerte le llaman de diferentes nombres: “la Flaca,” “la Niña Blanca,” y “la Reina.”

El documental *La Santa Muerte* (2007) por Eva Aridjis provee un trasfondo muy informativo sobre los orígenes de La Santa Muerte, y de las expresiones de devotos en Tepito.⁷ Según el documental, se cree que la Santa Muerte originó en Tepatepec, Hidalgo

⁷ Tepito es un barrio en la Ciudad de México ubicado en la delegación Cuauhtémoc y Venustiano Carranza. Es uno de los barrios más antiguos de la ciudad, y el consenso es que desde su origen ha sido designado un lugar marginal en el cual habitan personas consideradas transgresivas y no deseadas. Aridjis indica que en

por medio de la imagen de San Bernardino de Claraval en la Iglesia San Bernardo. Esta imagen fue representada como esqueleto, y la gente así lo empezó a venerar. Sin embargo, a lo largo del tiempo los devotos fueron cambiando el género del santo, hasta que empezaron a venerar a una “santa” con la misma figura de esqueleto, o calaca. Había una conexión con la representación de una calaca y la muerte, especialmente porque en religiosidades pre-hispánicas tenían dioses de la muerte, como Coatlicue y Mictlantecuhtli.⁸ El narrador del documental, Gael García Bernal, explica: “Y así el culto a la Santa Muerte nació, de un sincretismo entre la religiones indígenas prehispánicas y el cristianismo popular” (*La Santa Muerte*).

En Tepito la religiosidad hacia la Santa Muerte se propagó rápidamente. El altar



Figura 8: Figura de la Santa Muerte, Albuquerque, Nuevo México (Laura Belmonte)

público más conocido es el de Enriqueta Romero Romero en Alfarería 12. En el documental, Romero explica que su hijo tenía “problemas de la calle,” una insinuación de actividad criminal, pero cuando esos problemas se resuelven—tras pedirle ayuda a la

la época prehispánica Tepito era un mercado y continuó siendo un lugar para los indígenas marginalizados en la Conquista y época del virreinato. Hoy en día se le dice un “barrio bravo” por su alto nivel de crimen y violencia.

⁸ Coatlicue es la diosa azteca de la creación y la destrucción de la tierra, por lo tanto tenía el poder sobre la vida y muerte. Mictlantecuhtli significa “señor del lugar de los muertos” en la mitología azteca.

Santa Muerte—él le regaló una estatua de esta figura a Romero. En 2001, ella y su esposo la colocaron afuera de su hogar en un altar, encasillada con vidrio, y desde entonces la gente viene a poner sus peticiones y dar sus gratitudes a la santa quien ellos cariñosamente le llaman su “Niña Blanca” o su “Flaquita.” A través del documental se entrevistan a varios devotos, los cuales comparten sus diversas razones por tenerle lealtad a la Santa Muerte. El filme expone las varias maneras que ejercen su devoción.

Al observar el documental, es aparente que hay un hilo que vincula a todos los devotos y sus razones por venerar a la Santa Muerte: la petición por protección. Laura Roush en “Santa Muerte, Protection, and Desamparo: A View from a Mexico City Altar” llama la devoción a la Santa Muerte “politics of survival.” Los devotos que piden esta protección varían entre personas que viven en la pobreza, aquéllos que participan en criminalidad, los presos, y los homosexuales. En el documental, Bernal narra: “La Santa Muerte acepta a los que la Iglesia rechaza—los homosexuales, y a los travestis, a los alcohólicos y los drogadictos, a los que han cometido algún crimen, o se encuentran en la cárcel” (*La Santa Muerte*).

Los devotos de la Santa Muerte la veneran porque la consideran como la entidad que decide quién vive y quién muere: es la “Gran Igualitaria.” Enriqueta Romero explica: “¿Quién nos va recoger cuando terminen en este mundo? ¡La Flaca!” (*La Santa Muerte*). Aridjis esclarece esta creencia: “Sus devotos dicen que reparte la justicia porque se lleva a todos, tanto a los ricos como a los pobres, a los jóvenes y a los viejos, a los buenos y a los malos” (*La Santa Muerte*). Para el devoto, la Santa Muerte es la “Gran Igualitaria” porque provee un sentido de justicia que sobrepasa los gobiernos terrenales. Para estos



Figura 9: Estatuas de la Santa Muerte, México, D.F.
(Francis Mckee)

individuos marginados, la Santa Muerte les da una identidad de protegidos y sobrevivientes. Para los devotos de la Santa Muerte, ellos claman protección, irónicamente, de la misma entidad que le puede quitar la vida: la muerte. Adicionalmente, cuando estas personas sobreviven situaciones y circunstancias de las cuales están al borde de la muerte, sienten que la Santa Muerte los favorece, dándoles un sentido de invincibilidad. Este sentimiento se refleja en un corrido dedicado a la Santa Muerte por Los Cadetes de Linares, un grupo mexicano conocido tanto por sus corridos tradicionales, como por sus narcocorridos:

Muchos tienen un corrido
El bueno, el malo y el fuerte
Hay de narcos y de damas
Y de ilegales sin suerte
Hoy le canto a la patrona
A la Santísima Muerte

La muerte está en todos lados

De ella no quieren hablar
No hay que olvidar que nacimos
Y un día nos van a enterrar
Diosito nos da la vida
Y ella no las va a quitar

Yo adoro y quiero a la muerte
Hasta le tengo un altar
Hay millones que le rezan
La iglesia empieza a temblar
Abiertamente hay curas
Que le empiezan a rezar

Mafiosos y de la ley
Se la empiezan a tatuar
Políticos y altos jefes
Hasta le tienen su altar
Yo le prendo sus velitas
No es un delito rezar

A la Santísima Muerte
Muchos la usan para mal
Es bueno que se defiendan

Pero no hay que abusar

La muerte es muy vengativa

Contigo puede empezar

Este corrido demuestra las creencias centrales del devoto a la Santa Muerte, y también que los devotos habitan en ambos lados de la frontera entre Estados Unidos y México. La creencia entre un dios judeocristiano y la Santa Muerte no son mutuamente exclusivos, sino que uno da la vida (Dios), y el otro la quita (la Santa Muerte). Es preciso reconocer que grupos como Cadetes de Linares son escuchados en los Estados Unidos, por la fluidez cultural que sucede a través de la frontera.

José Saldívar explica que existe una fluidez cultural en la frontera y esta resulta en una cultura migrante: “In our subaltern U.S.-Mexico borderlands, the emergence of new ‘migrant’ cultures shuffles the mainline U.S. *Bildung* of assimilation, acculturation, and the polyethnic state” (19). Esta cultura migrante es híbrida, ya que se manifiestan costumbres y expresiones de aquellos inmigrantes que atraviesan la frontera porque este espacio es como un “tercer país” entre Estados Unidos y México, tal como señala Anzalúa en el epígrafe de este capítulo. La frontera es un “tercer país” que funciona como un espacio liminal. Saldívar explica: “whereas modernism’s border patrol once kept the barbarians out and safeguarded the culture within, there is now only liminal ground” (21)

Desirée Martín habla sobre la presencia de la Santa Muerte a través de la frontera y expone que en ciudades fronterizas con grandes poblaciones mexicanas hay muchos devotos a la Santa Muerte. Martín explica: “A true secular saint, Santa Muerte is not venerated for her purity or holiness but for her accessibility to the masses on both sides of the border and her resistance to the powerful forces of the state, the Catholic Church, and

wealthy elites” (183). Particularmente en las carreteras que conducen hacia la frontera norteña, se encuentran altares a la Santa Muerte para los viajeros que buscan cruzarla. Martín describe a los devotos de la Santa Muerte en la zona fronteriza y sus altares de la siguiente manera: “nomadic, transient, or liminal nature of many of Santa Muerte’s devotees... The freeway shrines themselves also remap border space, emphasizing that the borderlands are at once a crossing point, a destination, and a home that all constitute regional, national, and transnational space” (5). Estos demarcadores indican una zona transitoria, además de también señalar actividad criminal, de este modo causando alarma en ambos lados de la frontera.



Figura 10: Altar en Tijuana, Baja California
(Luis Grijalva)

Chestnut relata sobre un acontecimiento en 2009 cuando el gobierno mexicano demolió varios altares y santuarios para la Santa Muerte en la zona fronteriza con Texas. Estos estaban ubicadas a lo largo de la carretera entre Monterrey y Nuevo Laredo. Chestnut, como investigador, pregunta el por qué el gobierno mexicano considera a la Santa Muerte como una “enemiga del estado.” La respuesta tiene que ver con la asociación entre el narcotráfico y la devoción a la Santa Muerte: “If the Calderón

administration is targeting Santa Muerte herself in the war against the cartels, it is largely due to the impressive numbers of narcos who have been apprehended with Powerful Lady paraphernalia on their persons or captured or killed at safe houses containing her altar” (103). Chestnut indica que existe grandes evidencias del culto a la Santa Muerte en ciudades fronterizas como El Paso y Laredo, mas declara Los Ángeles como “the American Mecca of the skeleton saint” (10) por la gran población de mexicanos que habitan esa ciudad.

La presencia de la Santa Muerte, como la de Jesús Malverde, también se encuentra en hierberías. Chesnut explica:

Sales of her paraphernalia (votive candles, figurines, prayer cards, etc.) at the thousands of shops (hierberias and tiendas esotéricas) and market stalls that sell religious articles, magic potions and powders, and “medicinal herbs”; across Mexico and in many larger cities in the United States dwarf those of other saints. (9)

Durán comparte que en el tiempo que trabajó en la Yerbería Juárez, vendía mercancía de la Santa Muerte de un promedio de \$800 al día. Incluso en un día bueno, llegó a vender hasta \$2,500. La mercancía variaba desde velas, amuletos, estatuas, o colgajes. Los devotos que venían en busca de la Santa Muerte eran de diversos transfondos de clase y profesión, según Durán, aunque él explica que muchos estaban involucrados en la brujería. En su investigación, Chestnut dice que los devotos en los Estados Unidos vienen “from all walks of life,” dando ejemplos como un abogado y una dueña de negocio; personas que tienen altares de la Santa Muerte en sus hogares (11). Sin embargo, la gran mayoría son de “Mexico’s vast urban working class” (12). Además, existe una gran

devoción en las prisiones: “In Mexican, Texan, Californian penitentiaries, the cult of the Bony Lady is so widespread that in many she is the leading object of devotion, surpassing Guadalupe and even Saint Jude, the patron saint of lost causes” (12).

La veneración a la Santa Muerte ejerce “meta-ideologizing” al tomar la forma dominante de la enseñanza central del cristianismo; en otras palabras, la veneración de dios y su hijo Jesucristo, quien según la doctrina cristiana es la encarnación de dios, y transformarla en la devoción a la Santa Muerte. Por otro lado, El padre Sergio Román de la Parroquia Sagrado Corazón en Tepito, México explica el por qué la devoción a la Santa Muerte es vista como herética: “La muerte es castigo del pecado...La muerte es enemiga de Cristo, porque Cristo vino a vencer a la muerte...Venerar a la muerte es adorar al enemigo de Cristo... La muerte es antonomasia de Satanás” (*La Santa Muerte*). En la veneración a la Santa Muerte, existe una dicotomización entre las entidades que dan la vida (dios), y la que quita la vida (la muerte). Por lo tanto, convierte a la muerte en una entidad con poder y autoridad igualitario a dios, el dador de vida. Esto es significativo en la decolonización a través de “meta-ideologizing” ya que la Santa Muerte, una figura femenina derivada de creencias prehispánicas mezclado con el cristianismo, remueve poder de lo que Ana Castillo llama el “paternal white god figure” (*Massacre of the Dreamers* 145).

En otras palabras, la Santa Muerte posee el poder de una diosa, ya que ella decide quién muere y quién vive, y no está obligada a observar leyes y normas sociales terrenales. Para la muerte, el gobierno estadounidense, como también el gobierno mexicano, no tienen poder sobre ella—por el contrario, ella tiene poder sobre ellos. La muerte, y en el caso de los devotos estudiados aquí, la Santa Muerte es la Gran

Igualitaria, llevándose al infinito, tanto a los mexicanos como a los angloamericanos; los buenos como también a los criminales. Esto es digno de devoción para los que son parte del culto de la Santa Muerte.

El “differential consciousness” en la devoción de la Santa Muerte se manifiesta por medio de ofrendas de manzanas, tequila, cigarros prendidos, flores frescas, y el humo de cigarros puros. Muchos devotos tienen tatuajes de la Santa Muerte, particularmente aquéllos en las prisiones. Una mujer encarcelada en el Centro Femenil de Readaptación Social en México, D.F. comparte en el documental de Aridjis que un hombre la apuñaló en la espalda, pero que nada le pasó porque su tatuaje de la Santa Muerte la protegió. Al rezarle a la Santa Muerte, los devotos prenden velas de diferentes colores de acuerdo a su petición. La vela roja es para problemas de amor; la vela azul es para pedir sanidad; la vela verde es para problemas con la justicia; la vela amarilla es para dinero o problemas de finanzas; la vela blanca es para dar gracias después de una petición contestada; la vela colorida es para cualquier petición; y finalmente, la vela negra es para “tranquilizar, para retirar” a los enemigos (*La Santa Muerte*). Chestnut explica que ésta última vela es la más famosa, ya que se conoce que los devotos de la Santa Muerte piden venganza usando este color.

El culto a la Santa Muerte es polémico por su continua asociación con la criminalidad y el narcotráfico. Chestnut indica que la devoción a la Santa Muerte es multifacética, con diferentes maneras de adorar y con una diversidad de seguidores. Sin embargo, en lugares como la Yerbería Juárez, Durán asegura que los clientes ciertamente estaban involucrados con el crimen. En el siguiente diálogo, yo converso con Durán

sobre el tipo de personas que buscaban productos de la Santa Muerte en la Yerbería Juárez:

Laura Belmonte: ¿Qué tipo de personas buscaban estas figuras? Usted acaba de decir que se asociaba con el narcotráfico.

Adrián Durán: Sí, es más relacionada con las personas asociadas con el narcotráfico.

LB: ¿Sabía usted esto, o cómo se sabía?

AD: Lo sabíamos. Lo sabíamos porque conocíamos a nuestros clientes. Y normalmente se acercaban a la Santa Muerte por protección y por prosperidad. Pero protección, para protegerlos de tanto de la ley como de la competencia, por así decirlo. De aquellos que pudieran ser de competencia para su negocio.

Sin embargo, el culto a la Santa Muerte sí demuestra una decolonización religiosa del mexicano y mexicoamericano ya que toma una figura vista como herejía y satanismo por la institución religiosa más poderosa en México, la Iglesia Católica. Lo notorio es que los devotos sienten que esta entidad, la Santa Muerte, tiene un respeto y preferencia por ellos. Germán Juárez Domínguez “Pachuli,” un hombre mestizo en Tepito cuya camisa rota y pantalones sucios sugieren una condición subalterna, explica hacia el final del documental la fuerza de La Santa Muerte: “Todos están en la lista, y el día que ella decida venir por mí, le voy a recibir. Ella no discrimina. Prefiero estar con ella; me puede dar una muerte santa” (*La Santa Muerte*). Para los devotos de la Santa Muerte, las entidades opresivas hacia personas que viven en los márgenes, ya sea por participar en actividades criminales o por ser indocumentados en los Estados Unidos, se sienta tan

impotentes ante la finalidad de la muerte como cualquier otra persona. Este hecho da mucha paz para los devotos de la Santa Muerte. El venerar a la figura que decide quién vive y quién muere indica que la Santa Muerte les dará una muerte digna, una muerte santa. Para estos devotos, eso es luchar por su dignidad.

Conclusión

En los últimos años, han surgido nuevas expresiones de devoción hacia Jesús Malverde y la Santa Muerte, mostrando que son vigentes en la segunda generación de mexicoamericanos en los Estados Unidos. Un ejemplo es un músico de “rap” llamado “Malverde.” Gerardo Gómez Michel y Jungwon Park analizan la música de este músico en su artículo “The Cult of Jesús Malverde: Crime and Sanctity as Elements of a Heterogeneous Modernity.” Dicen en su estudio: “The Malverdian spiritual universe has crossed various borders, becoming a transnational phenomenon associated with both narco-trafficking and migration to the United states but not limited to these contexts” (203). Otro ejemplo de esta variación musical se observa en el grupo chicano de *death metal* llamado Kommunity FK en Los Ángeles. Chestnut incluye una observación de ellos en *Devoted to Death*: “...LA-based pioneering “deathrock” band Kommunity FK recently released their latest CD, entitled La Santísima Muerte. True to the musical genre, La Santísima Muerte sounds dark and foreboding” (161). Ciertamente la veneración de Malverde ha cruzado fronteras, incluyendo la frontera de la música, ya que ahora no sólo se encuentra el nombre de Malverde en corridos, sino en música rap y *death metal*.

Don Pedrito Jaramillo aun tiene un seguimiento muy fuerte en Texas y los estados norteros mexicanos de Tamaulipas y San Luis Potosí. Este seguimiento se puede atribuir

a la tradición de *storytelling*, o narrativa oral. Rebecca Esparza comparte en su testimonio “Curanderismo Versus My Catholic Faith: The Answer for Me is Simple” que su visabuelo, Eustacio Garza, conoció personalmente a Jaramillo. Garza le contó a su hija, Elida Garza García, la historia de Jaramillo, quien le transmitió la historia del curandero a sus hijos y nietos mediante la narrativa oral. De igual manera, Eliseo Torres escribe en *Curandero* que su amigo Idelfonso Quiñones, quien vivió cerca de Falfurrias, Texas por muchos años. En este tiempo, los rancheros viejos de Falfurrias de contaban de los milagros y de las recetas medicinales de sanidad de Jaramillo, porque estos “seemed to hold Don Pedrito Jaramillo in the highest esteem” (62). La narrativa oral ha sido, hasta hoy en día, un método extremadamente efectivo en la continua veneración a Don Pedrito Jaramillo.

Se observa que la hibridez cultural aun sigue evolucionando en la expresión de los devotos a santos populares. En esta segunda década del siglo veintiuno se espera que existan más expresiones venerando a los santos populares ya que el internet y los medios sociales facilitan acceso inmediato con gente alrededor del mundo. Al estudiar estas expresiones que son un reflejo de la cultura, uno puede comprender las múltiples ideologías de grupos marginalizados, además de apreciar su deseo de vivir con dignidad.

CONCLUSIÓN

Un miércoles por la noche, mi esposo y yo fuimos a un estudio bíblico de la Iglesia Bautista Sinaí en el Valle del Sur¹, Nuevo México. Aunque los domingos la asistencia sobrepasa doscientas personas, entre semana sólo los más devotos asisten a los servicios. Después de dos cantos, la persona dirigiendo el servicio invita a los presentes a compartir alguna gratitud. Inmediatamente dos personas levantan sus manos. Una mujer de cincuenta años se pone de pie y comparte que su hijo tuvo una cita con la “inmigración”—*Immigration and Naturalization Service* (INS) del Departamento de Justicia de los Estados Unidos—y le aprobaron su solicitud para obtener el estatus legal de residente de los Estados Unidos. Termina su gratitud con lágrimas y los presentes aplauden. Cuando termina, se pone de pie un hombre como de cuarenta años de edad. Él narra sobre un “compadre” de Denver que no tiene documentos mas necesitaba ayuda porque su madre estaba hospitalizada en Farmington, Nuevo México. El “compadre” no podía verla por el riesgo de perder su empleo ya que era indocumentado, por consiguiente, le pidió al individuo contando la anédocta que fuera por él. Él visita a la anciana en Farmington, explicando que “dios ha sido tan bueno con él, entonces no podía negarle la ayuda a su compadre.” Concluye su gratitud al reportar que la mujer estaba bien y que le pudo mostrar “el amor de Cristo” a su “compadre” en necesidad. Estas anécdotas representan unos ejemplos de lo que se ha discutido a lo largo de este trabajo; o

¹ El Valle del Sur, o South Valley, es un pueblo ubicado dentro del área metropolitana de Albuquerque. Su población se constituye de 80.2% latinos/hispanos, según el Censo de los Estados Unidos del 2010. Esta comunidad contiene un alto porcentaje de personas indocumentadas, y el Censo 2010 demuestra que un 54.4% de los hogares no hablan inglés en el hogar.

sea, los individuos que compartieron sus gratitudes en la Iglesia Bautista Sinaí encuentran en su religión un espacio donde su voz y sus preocupaciones son legitimizadas.

Las religiosades y espiritualidades estudiadas en esta disertación demuestran la gran importancia de la voz y la expresión diversa en las vidas de las chicanas y los chicanos. En el capítulo tres, el encontrar dos activistas reconocidos del Movimiento Chicano que no eran católicos fue impactante para mí porque las imágenes icónicas de este periodo crítico de la experiencia chicana son la de César Chávez y la Virgen de Guadalupe. Además, en el capítulo cuatro analicé como la madre chicana ya no está atada a la prescripción guadalupana tradicional. Para mí, es notorio e impresionante que para estos artistas y estas autoras la madre chicana destruye normas de género en lugar de reforzarlas. Antes de investigar sobre los santos populares de los que hablé en el capítulo cinco, mi percepción fue que los que veneran a santos populares como Jesús Malverde y la Santa Muerte eran personas de tendencias criminales y por lo tanto su veneración era “satanismo.” Por el contrario, encontré que para estos devotos, recurren a santos populares porque sienten que su voz y sus plegarias no son escuchadas en las instituciones religiosas tradicionales.

Este estudio argumenta que la cultura chicana ciertamente es diversa y variada. El escribir una disertación entera de estas expresiones no-católicas da cabida a más investigación y trabajos académicos de la continua evolución religiosa de la chicana y el chicano. Lamentablemente, no pude incluir todas las religiosidades ya existentes en la cultura chicana. Por ejemplo, ha aumentado el interés en muchos mexicoamericanos en el Islam, y aunque hubiera sido una excelente contribución a este trabajo, no encontré

suficiente producción cultural por musulmanes mexicoamericanos para incluirla.² De igual manera pasó con los judíos chicanos ya que el único referente fue *Latino USA* de National Public Radio que publicó un episodio de latinos judíos en los Estados Unidos.³ Estas religiosidades están creciendo y se recomienda que investigaciones futuras tomen en cuenta estas crecientes religiosidades entre los mexicoamericanos. Por último, la lucha por la dignidad se encuentra en la expresión religiosa y espiritual de los mexicoamericanos y es una parte crucial para este grupo históricamente marginalizado para alcanzar la dignificación de acoger su memoria cultural y legitimizar su experiencia en los Estados Unidos. La lucha por la dignidad da las fuerzas para levantarse cada día y enfrentarse a la vida con optimismo.

² En el artículo “Hispanic Americans and the Word of God” de la revista *Islamic Horizons*, edición del agosto 2016, indica que hay aproximadamente 250,000 hispanos musulmanes en los Estados Unidos, y que más de la mitad son mujeres (issuu.com/isnacreative/docs/ih_jul-aug_16?e=5245782/3).

³ Episodio #1549 “¡Ay Vey! Being Jewish and Latino.” (<http://latinousa.org/2015/12/04/1549-ay-vey-being-jewish-and-latino/>)

BIBLIOGRAFÍA

- Albanese, Catherine L. *American Spiritualities: A Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. Print.
- Almaguer, Tomás. "Ideological Distortions in Recent Chicano Historiography: The Internal Model and Chicano Historical Interpretation." *Aztlán: A Journal of Chicano Studies* vol. 18 num. 1, 1987, pp. 7-28.
- Anzaldúa, Gloria. "O.K. Momma, Who the Hell am I? An Interview with Luisah Teish." *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. 4th ed. Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa. 2015. Print.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/.
- "Article 5: Creation and Divine Providence." *Mennonite Church USA*. <http://mennoniteusa.org/confession-of-faith/creation-and-divine-providence>.
- Balmer, Randall Herbert y Lauren F. Winner. *Protestantism in America*. New York: Columbia University Press, 2002. Print.
- Barthes, Roland. *A Lover's Discourse : Fragments*. 1st American ed. New York: Hill and Wang, 1978. Print.
- Bebout, Lee. *Mythohistorical Interventions: The Chicano Movement and Its Legacies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011. Print.
- Busto, Rudy V. *King Tiger: The Religious Vision of Reies López Tijerina*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005. Print.
- . "‘In the Outer Boundaries’: Pentecostalism, Politics, and Reies López Tijerina’s Civic Activism." *Latino Religions and Civic Activism in the United States*. Ed. Gastón Espinosa, Virgilio P. Elizondo, y Jesse Miranda. Oxford: Oxford University Press, 2005. 65-75. Print.
- . *Like a Mighty Rushing Wind: The Religious Impulse in the Life and Writing of Reies Lopez Tijerina*. Order No. 9203511 University of California, Berkeley, 1991. Ann Arbor: ProQuest. Web. 11 Mar. 2016.
- Butler, Sara. "Proceedings of the Second Conference on the Ordination of Roman Catholic Women." *New Woman, New Church, New Priestly Ministry*. November 1978. www.womenpriests.org/classic2/butler.asp.
- Castillo, Ana. *Goddess of the Americas*. New York: Riverhead Books. 1997. Print.

- . *Massacre of the dreamers: essays on Xicanisma*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994. Print.
- . *So Far from God: A Novel*. New York: W.W. Norton, 1993. Print.
- Castillo, Pedro G., and Albert Camarillo. *Furia y muerte: los bandidos chicanos*. Los Angeles: Aztlá Publications, 1973. Print.
- Cavazos-González, Gilberto. "Spirituality." *American Religious Cultures: Hispanic American Religious Cultures*. Ed. Miguel A. De La Torre. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2009, 749-760.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, Thomas A. Lathrop, and Jack Davis. *Don Quixote: Fourth-Centenary Translation*. no. 1 Vol. Newark, Del: Cervantes & Co, 2005. Print.
- Chávez, Denise. *Loving Pedro Infante : A Novel*. 1st ed. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2001. Print.
- Chesnut, R. A. *Devoted to Death: Santa Muerte, the Skeleton Saint*. New York: Oxford University, 2012. Print.
- Colahan, Clark & Francisco A. Lomeli. "Miguel De Quintana: An Eighteenth Century New Mexico Poet Laureate?" *Pasó Por Aquí : Critical Essays on the New Mexican Literary Tradition, 1542-1988*. Ed. Gonzales-Berry, Erlinda. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989. 65-78. Print.
- "Cortez, Gregório (1875–1916)." *Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*, 1st ed. Oxford University Press, 2005, www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195156003.001.0001/acref-9780195156003-e-191?rskey=tQO1mb&result=1.
- Creechan, James H., and De la Herrán García, Jorge. "Without God or Law: Narcoculture and Belief in Jesús Malverde." *Religious Studies and Theology*, vol. 24, no. 2, 2007. doi:10.1558/rsth.v24i2.5.
- Delauney, Daniel. "Culturas en movimiento: migración y difusión-dilusión de las creencias en México." *Estudios Demográficos y Urbanos* vol. 26, no. 2 (77), pp. 267-297, www.jstor.org/stable/23041970.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Tipografía de Angel Bassols y Hermanos, Mexico, 1891. Print.
- Doniger, Wendy. "Assemblies of God." *Britannica Encyclopedia of World Religions*. 2006, 84, Print.

- “Eligio González León.” *Capilla Malverde*, Blogspot, 2 mayo 2011.
 capillamalverde.blogspot.com/p/eligio-gonzalez-leon.html.
- Escandón, María Amparo. *Esperanza's Box of Saints*. New York: Scribner Paperback Fiction, 1999. Print.
- Esparza, Rebecca. “Curanderismo Versus My Catholic Faith: The Answer For Me Is Simple.” *Puentes: revista mexico-americana de literatura, cultura y arte*, no. 4, Otoño 2006, pp. 114-118. Print.
- Espinosa, Gastón. “Brown Moses: Francisco Olazábal and Mexican American Pentecostal Healing in the Borderlands.” *Mexican American Religions: Spirituality, Activism, and Culture*. Durham: Duke University Press, 2008. Print.
- Espinosa, Gastón, and Mario T. García. *Mexican American Religions : Spirituality, Activism, and Culture*. Durham: Duke University Press, 2008. Print.
- Flores, Patricio., and Mexican American Cultural Center (San Antonio, Tex.). *Colección Mestiza Americana : A Collection of Conferences and Seminars*. San Antonio, Tex.: Mexican American Cultural Center, 1975. Print.
- Frontline. “The Question of God.” *Faith and Doubt at Ground Zero*. PBS 2002. Web.
 www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/faith/questions/god.html.
- García, Ignacio M. *Chicanismo: The Forging of a Militant Ethos among Mexican Americans*. Tucson: University of Arizona Press, 1997. Print.
- . *Chicano while Mormon: Activism, War, and Keeping the Faith*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2015. Print.
- . Entrevista personal. 8 abril 2014.
- . *United We Win: The Rise and Fall of La Raza Unida Party*. Tucson: MASRC, the University of Arizona, 1989. Print.
- García, Mario T. *Católicos: Resistance and Affirmation in Chicano Catholic History*. Austin: University of Texas Press, 2008, Print.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures Selected Essays*. Perseus Books Group, 1973, Print.
- Gilb, Dagoberto. *Hecho en Tejas: an anthology of Texas-Mexican literature*. Albuquerque: University of New Mexico Press published in cooperation with the Southwestern Writers Collection, Texas State University, 2006. Print.

- Global Report on Trafficking in Persons 2014*. United Nations Office on Drugs and Crime, 2014, www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/GLOTIP_2014_full_report.pdf.
- Gómez Michel, Gerardo, and Jungwon Park. "The Cult of Jesús Malverde: Crime and Sanctity as Elements of a Heterogeneous Modernity." *Latin American Perspectives*, vol. 41, no. 2, 2014., pp. 202-214.
lap.sagepub.com/content/early/2013/10/28/0094582X13509787.abstract.
- Gonzalez-Wippler, Migene. "Brujería." *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Oxford University Press, 2005,
www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195156003.001.0001/acref-9780195156003-e-105?rskey=VMAjJA&result=2.
- Gouty, Anah Hewetson. "The Best Interests of a Trafficked Adolescent." *Indiana Journal of Global Legal Studies* 22.2, 2015, pp. 737-67.
[doi:10.2979/indjglolegstu.22.2.737](https://doi.org/10.2979/indjglolegstu.22.2.737).
- Graham, Joe Stanley., and Texas Folklore Society. *Hecho En Tejas : Texas-Mexican Folk Arts and Crafts*. Denton, TX: University of North Texas Press, 1997. Print.
- Graziano, Frank. *Cultures of Devotion: Folk Saints of Spanish America*. New York: Oxford University Press, 2006. Print.
- Guerrero, Dolores. *Tonantzin, Aztec Earth Goddess*. 2001. Escultura acrílica sobre lienzo de fibra de vidrio adherida a la escultura de fibra de vidrio. Los Angeles Tourism & Convention Board Visitor Center, Los Angeles.
- . Entrevista Personal. 5 Enero 2016.
- Gunton, Colin E. & Paul Brazier. *Revelation and Reason: Prolegomena to Systematic Theology*. 1st ed. New York;London: T & T Clark, 2008, Print.
- Herrera-Sobek, María, Guisela M. Latorre, and Alma Lopez. "Digital Art, Chicana Feminism, and Mexican Iconography: A Visual Narrative by Alma Lopez in Naples, Italy." *Chicana/Latina Studies* 6.2, 2007, pp. 68–91,
www.jstor.org.ezproxy1.lib.asu.edu/stable/23014501.
- Hobsbawm, Eric J. *Bandidos*. 2nd ed. Barcelona: Crítica, 2003. Print.
- hooks, bell. *Belonging: A Culture of Place*. New York: Routledge, 2008. Print.

- . *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.
site.ebrary.com.ezproxy1.lib.asu.edu/lib/asulib/detail.action?docID=10258125
- Isasi-Díaz, Ada María., and Yolanda. Tarango. *Hispanic Women--Prophetic Voice in the Church: Mujer Hispana--Voz Profética En La Iglesia*. 1st University of Scranton Press ed. Scranto.: Distribution, University of Scrantoess, Chicago Distribution Center, 2006. Print.
- Jaramillo, Cleofas M., and Alexander Street Press. *Romance of a Little Village Girl*. 2000. *Pasó por aquí*.
lit.alexanderstreet.com.ezproxy1.lib.asu.edu/lali/view/1000044120.
- Jónsdóttir, Kristín Guðrún. *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. Primera edición. San Luis Potosí, P., México: El Colegio de Luis, 2014. Print.
- Kail, Tony M. *Narco-cults: Understanding the Use of Afro-Caribbean and Mexican Religious Cultures in the Drug Wars*. Boca Raton: CRC Press, 2015, Print.
- Kino, Eusebio Francisco, and Herbert Eugene Bolton. *Kino's Historical Memoir of Pimería Alta : A Contemporary Account of the Beginnings of California, Sonora, and Arizona*. Spain in the West a Series of Original Documents from Foreign Archives, Vol Iii-Iv. 2 vols. Cleveland,: The Arthur H. Clark company, 1919. Print.
- Lanza, Carmela Delia. "Hearing Voices: Women and Home and Ana Castillo's so Far from God." *MELUS (Univ. of Southern California, Los Angeles)* 23.1 (1998): 65. doi:10.2307/467763.
- Lara, Irene. "Tonanlupanisma: Re-Membering Tonantzín-Guadalupe in Chicana Visual Art." *Aztlán: A Journal on Chicano Studies* 33.2, 2008, pp. 61-90, Print.
- Lara-Valencia, Francisco. "The 'Thickening' of the US–Mexico Border: Prospects for Cross-Border Networking and Cooperation." *Journal of Borderlands Studies* 26.3, 2011. 251-264. doi:10.1080/08865655.2011.675715
- La Santa Muerte*. Dirigida y escrita por Eva Aridjis. Narración por Gael García Bernal, Dark Night Pictures, Tristan Leostar Films, 2007. DVD.
- Leal, Luis. *Aztlán y México: perfiles literarios e históricos*. Studies in the Language and Literature of United States Hispanos. Binghamton, N.Y.: Bilingual Press/Editorial Bilingüe, 1985. Print.

- . “Pre-Chicano Literature: Process and Meaning (1539-1959).” *Handbook of Hispanic cultures in the United States: Literature and Art*. Ed. Nicolás Kanellos y Claudio Esteva Fabregat. Houston:Arte Público Press, 1993. Print.
- Lee, Kun Jong. “Pauline Typology in Cabeza De Vaca's Naufragios.” University of North Carolina Press, 1999. 241. Vol. 34. Print.
- León, Luis D. *Religious Movement in the United States-Mexico Borderlands: Toward a Theory of Chicana/o Religious Poetics*. Dissertation. University of California, Santa Barbara, 1997. UMI, 1998. Print.
- . *The Political Spirituality of Cesar Chavez: Crossing Religious Borders*. Oakland, California: University of California Press, 2014, Print.
- León-Portilla, Miguel. “Those Made Worthy by Divine Sacrifice: The Faith of Ancient Mexico.” *South and Meso-American Native Spirituality : From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*. Ed. Gary H. Gossen, Miguel León-Portilla. Vol. 4. New York: Crossroad, 1993. Print.
- Levy, Jacques E. *César Chávez: Autobiography of La Causa*. New York: Norton, 1975. Print.
- Limón, José Eduardo. *Mexican Ballads, Chicano Epic: History, Social Dramas and Poetic Persuasions*. no. 14 Vol. Stanford, Calif: Stanford Center for Chicano Research, 1986. Print.
- Lipka, Michael. “A Closer Look at Catholic America.” Pew Research Center. September 14, 2015, www.pewresearch.org/fact-tank/2015/09/14/a-closer-look-at-catholic-america/.
- . “The Most and Least Racially Diverse U.S. Religious Groups.” *Pew Research Center*, July 27, 2015, www.pewresearch.org/fact-tank/2015/07/27/the-most-and-least-rationally-diverse-u-s-religious-groups/.
- Lloyd-Moffett, Stephen R. “Holy Activist, Secular Saint: Religion and Social Activism of César Chávez.” *Mexican American Religions: Spirituality, Activism, and Culture*. Durham: Duke University Press, 2008. Print.
- Lorentzen, Lois A. *Religion at the corner of bliss and nirvana: politics, identity, and faith in new migrant communities*. Durham: Duke University Press, 2009. Print.
- Manocchio, Regina Teresa. “Tending Communities, Crossing Cultures: Midwives in 19th-Century California.” *The Journal of Midwifery & Women’s Health* 53.1, 2008, pp. 75-81. Print.

- Maringer, Johannes. "Priests and Priestesses in Prehistoric Europe." *History of Religions* 17.2, 1977, pp. 101–120, doi:10.1086/462783.
- Martín, Desirée A. *Borderlands Saints: Secular Sanctity in Chicano/a and Mexican Culture*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2014. Print.
- Martínez, Juan Francisco. *Los Protestantes: An Introduction to Latino Protestantism in the United States*. Santa Barbara: Praeger, 2011. Print.
- . *Sea la Luz: The Making of Mexican Protestantism in the American Southwest, 1829-1900*. Denton: University of North Texas Press, 2006. Print.
- Martínez, Max-Carlos. *Housewife Battles Self*. 1994. Pintura acrílica sobre lienzo.
- . Entrevista Personal. 9 enero 2016.
- Maschi, David. "The Divide over Ordaining Women." *Fact Tank: News in the Numbers*. Pew Research Center. Published September 9, 2014, www.pewresearch.org/fact-tank/2014/09/09/the-divide-over-ordaining-women/.
- Medina, Lara. "Nepantla." *Hispanic American Religious Cultures*. Ed. Miguel A. De La Torre. Vol. 2. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2009. 403-408. American Religious Cultures. *Gale Virtual Reference Library*.
go.galegroup.com.ezproxy1.lib.asu.edu/ps/i.do?p=GVRL&u=asuniv&id=GALE|CX2446900088&v=2.1&it=r&sid=summon&userGroup=asuniv&authCount=1.
- "Mennonite." *Britannica Concise Encyclopedia*. Encyclopaedia Britannica, 2012. Print.
- Moraga, Cherríe, and Gloria Anzaldúa. *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color*. 2nd ed. New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1983. Print.
- "Mormon." *Britannica Academic*. Encyclopædia Britannica, Inc., 19 Jul. 2016.
academic.eb.com.ezproxy1.lib.asu.edu/levels/collegiate/article/53770.
- Muehlmann, Shaylih. *When I Wear My Alligator Boots : Narco-Culture in the US-Mexico Borderlands*. Berkeley, California: University of California Press, 2014. Print.
- Navarro, Armando. *La Raza Unida Party: A Chicano Challenge to the U.S. Two-Party Dictatorship*. Philadelphia: Temple University Press, 2000. Print.
- Ontiveros, Randy J. *In The Spirit Of A New People : The Cultural Politics Of The Chicano Movement*. New York: NYU Press, 2013, Print.

- O'Sullivan, John L. "Annexation." *United States Magazine and Democratic Review*, vol. 17, issue 85, June-August 1845. *Making of America Project*, Cornell University, ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/pageviewer-idx?c=usde;cc=usde;rgn=full%20text;idno=usde0017-1;didno=usde0017-1;view=image;seq=13;node=usde0017-1%3A3;page=root;size=50.
- Paredes, Américo. *With His Pistol in his Hand: A Border Ballad and its Hero*. Austin: University of Texas Press, 1970. Print.
- Paz, Octavio. *Laberinto de la soledad*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1959. Print.
- Pérez, Laura E. *Chicana Art : The Politics of Spiritual and Aesthetic Altarities. Objects/Histories*. Durham: Duke University Press, 2007. Print.
- Pizzigoni, Caterina. "Where Did all the Angels Go? An Interpretation of the Nahua Supernatural World." *Angels, Demons and the New World*. Ed. Fernando Cervantes y Andrew Redden. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 126-45, Print.
- "Pope Institutes Commission to Study the Diaconate of Women." *Vatican Radio*, 2 agosto 2016. en.radiovaticana.va/news/2016/08/02/pope_institutes_commission_to_study_the_diaconate_of_women/1248731.
- Pratt, Mary Louise. "'Yo Soy La Malinche': Chicana Writers and the Poetics of Ethnonationalism." *Callaloo* 16.4, 1993, 859–873, doi:10.2307/2932214.
- Price, Patricia L. "Of Bandits and Saints: Jesús Malverde and the Struggle for Place in Sinaloa, Mexico." *Cultural Geographies*, vol. 12, no. 2, 2005., pp. 175-197, doi:10.1191/1474474005eu325oa.
- Raab, Kelley A. *When Women Become Priests : The Catholic Women's Ordination Debate*. New York: Columbia University Press, 2000. Print.
- Rabuzzi, Kathryn Allen. *The Sacred and the Feminine: Toward a Theology of Housework*. New York: Seabury Press, 1982. Print.
- Raymond, Virginia Marie. *Mexican Americans Write Toward Justice in Texas, 1973--1982*. ProQuest Dissertations Publishing, 2007.
- "'Religion as a Cultural System': Theoretical and Empirical Developments since Geertz." *Blackwell Companions to Sociology: The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*. Blackwell Publishers, 2005. Print.

- Rodriguez, Jeanette. "Mestiza Spirituality: Community, Ritual, and Justice." *Theological Studies* vol. 65 num. 2, 2004, pp. 317-39. Print.
- Rodriguez, Marc S. *The Tejano Diaspora: Mexican Americanism and Ethnic Politics in Texas and Wisconsin*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011. Print.
- Rojas-Sotelo, Miguel L. "Narcoaesthetics in Colombia, Mexico, and the United States: Death Narco, Narco Nations, Border States, Narcochingadazo?" *Latin American Perspectives*, vol. 41, no. 2, 2014., pp. 215-231, doi:10.1177/0094582X13518757.
- Romano, Octavio V. "Charismatic Medicine, Folk-Healing, and Folk-Sainthood." *American Anthropologist* 67.5 (1965): 1151-1173. Print.
- . *Don Pedrito Jaramillo: The Emergence of a Mexican-American Folk Saint*. ProQuest Dissertations Publishing, 1964.
- . "The Historical and Intellectual Presence of Mexican Americans." *Literatura chicana, 1965-1995: an anthology in Spanish, English, and Caló*. Ed. Manuel d. J Hernández-Gutiérrez y David W. Foster. New York: Garland Pub, 1997. Print.
- Rosales, Francisco A. *Testimonio: A Documentary History of the Mexican American Struggle for Civil Rights*. Houston, Tex: Arte Público Press, 2000. Print.
- Roush, Laura. "Santa Muerte, Protection, and Desamparo: A View from a Mexico City Altar." *Latin American Research Review*, vol. 49, no. S, 2014. 129-148. Print.
- Ruiz, Claudia R. "Historia y actualidad del culto a la Santa Muerte." *El Cotidiano*, vol. 26, no. 169, 2011., pp. 51. Print.
- Saldívar, José David. *Border Matters : Remapping American Cultural Studies*. Berkeley, California: University of California Press, 1997. Print.
- Sanchez, George J. *Becoming Mexican American: Ethnicity, Culture, and Identity in Chicano Los Angeles, 1900-1945*. New York: Oxford University Press, 1993. Print.
- Sánchez, Rosaura. *Telling Identities: The Californio Testimonials* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995. Print.
- Sánchez-Walsh, Arlene M. *Latino Pentecostal Identity: Evangelical Faith, Self, and Society*. New York: Columbia University Press, 2003. Print.
- Sandoval, Chela. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, Print.

- Sauvageau-Pro, Juan. *Stories That Must Not Die*. Austin: Oasis Press, 1975. Print.
- Segura, Denise A., and Beatriz M. Pesquera. "Beyond Indifference and Antipathy: The Chicana Movement and Chicana Feminist Discourse." *Aztlán* vol. 19 num. 2, 1988, Print.
- Seman, Jennifer K. "'How do I know... prayers don't do more good than... pills': Don Pedrito Jaramillo, Curanderismo, and the Rise of Professional Medicine in the Rio Grande Valley, 1881-1900." *Journal of the West*. vol. 54, no. 1, 2015., pp. 15. Print.
- . *The Politics of Curanderismo: Santa Teresa Urrea, Don pedrito Jaramillo, and Faith Healing in the U.S.-Mexico Borderlands at the Turn of the Twentieth Century*. ProQuest Dissertations Publishing, 2015. Print.
- Smith, Sidonie, and Watson, Julia. *Reading Autobiography : Interpreting Life Narratives* (2nd Edition). Minneapolis, MN, USA: University of Minnesota Press, 2010, Prij.
- Solórzano, Armando. "Mormonism." *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. Oxford: Oxford University Press, 2005, www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195156003.001.0001/acref-9780195156003-e-637?rskey=iEHBKp&result=638.
- Sosa Riddell, Adaljiza. Untitled poem. *El Grito* 7, 1973, p. 76. Print.
- Spender, Stephen. "Confessions and Autobiography." *Autobiography, Essays Theoretical and Critical*. Ed. James Olney. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1980. Print.
- Tembon, Mercy, and Lucia Fort. *Girls' Education in the 21st Century: Gender Equality, Empowerment, and Growth*. Washington DC: World Bank, 2008, doi:10.1596/978-0-8213-7474-0.
- "The Great Pueblo Revolt/La Gran Rebelión Pueblo." *Parallel Histories: Spain, the United States, and the American Frontier*, Library of Congress, 2005, memory.loc.gov/intldl/eshtml/es-1/es-1-3-5.html
- "The Shifting Religious Identity of Latinos in the United States." *Pew Research Center*, 7 mayo 2014, www.pewforum.org/2014/05/07/the-shifting-religious-identity-of-latinos-in-the-united-states/.
- Tijerina, Reies. *Mi lucha por la tierra*. 1.th ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1978. Print.

- Tijerina, Reies, y Jose Angel Gutierrez. *They Called Me "King Tiger": My Struggle for the Land and our Rights*. Houston, Tex: Arte Público Press, 2000. Print.
- Torres, Eliseo. *Curandero : A Life in Mexican Folk Healing*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005. Print.
- . *The Folk Healer: the Mexican-American Tradition of Curanderismo*. Kingsville, Tex: Nieves Press, 1983. Print.
- Trotter, Robert T., and Juan Antonio Chavira. *Curanderismo, Mexican American Folk Healing*. Athens: University of Georgia Press, 1981. Print.
- Valenzuela Arámbaro, Pável, et al. *Malverde: el mito santificado*. Tijuana, Baja California, Mexico: El Colegio de la Frontera Norte, 2012. DVD.
- Vargas, Zaragosa. *Crucible of Struggle: A History of Mexican Americans from Colonial Times to the Present Era*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Print.
- Venegas, Daniel. *Las aventuras de Don Chipote, o, cuando los pericos mamen*. Recovering the U S Hispanic Literary Heritage. Houston, TX: Arte Público Press, 1999. Print.
- Villa, Raúl. *Barrio-Logos: Space and Place in Urban Chicano Literature and Culture*. Austin: University of Texas Press, 2000. Print.
- Waters, Clara Erskine Clement, 1834-1916. *Angels in Art*. United States:, 1898. Print.
- Weisheipl, James A. "Thomas Aquinas." *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 2nd ed. Vol. 13. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. 9160-9165. *Gale Virtual Reference Library*,
go.galegroup.com/ezproxy1.lib.asu.edu/ps/i.do?p=GVRL&u=asuniv&id=GALE|CX3424503108&v=2.1&it=r&sid=summon&userGroup=asuniv&authCount=1.
- "What is the difference between attending a church and attending a temple?" *The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, 2016, [//www.mormon.org/faq/church-and-temple](http://www.mormon.org/faq/church-and-temple).
- Williams, Rhys H. "'Religion as a Cultural System': Theoretical and Empirical Developments since Geertz." *Blackwell Companions to Sociology: The Blackwell Companion to the Sociology of Culture*. Blackwell Publishers, 2005. Print.
- Ybarra-Frausto, Tomás. "Rasquachismo: A Chicano Sensibility." *Chicano Aesthetics: Rasquachismo*. Exh. cat., Phoenix, AZ. : MARS, Movimiento Artístico del Rio Salado, 1989. 5-8. Print.

APÉNDICE A:
FIGURAS SEMIOLÓGICAS

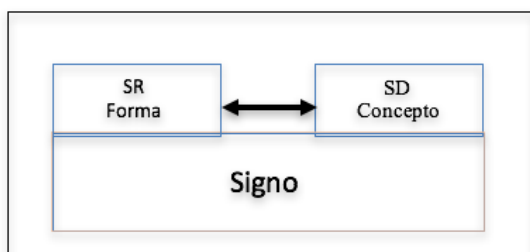


Figura A: “How Human History in the West has structured meaning”; Sandoval, Chela; *Methodology of the Oppressed*, 2000; p. 92.

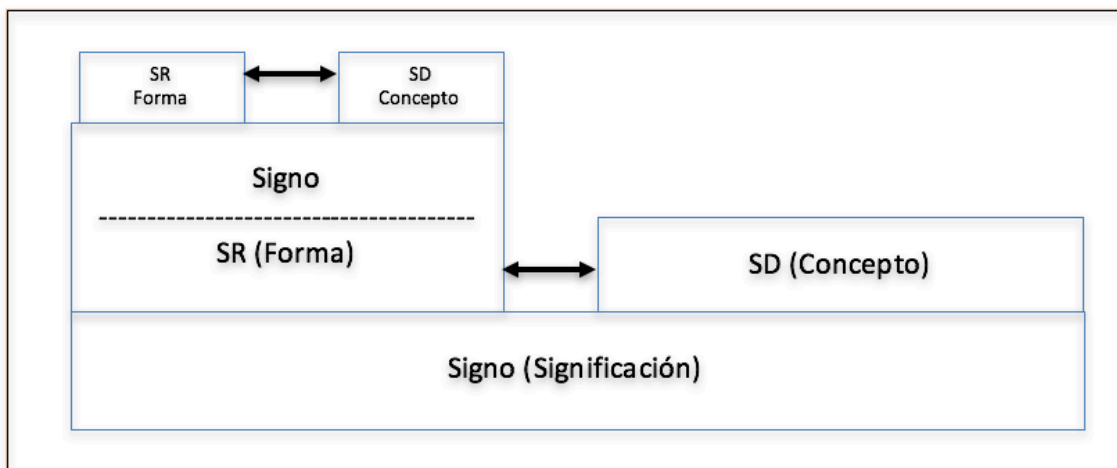


Figura B: “Barthe’s Model of how Ideology is formed: its recognition enables a radical semiology”; Sandoval, Chela; *Methodology of the Oppressed*, 2000; p. 93.

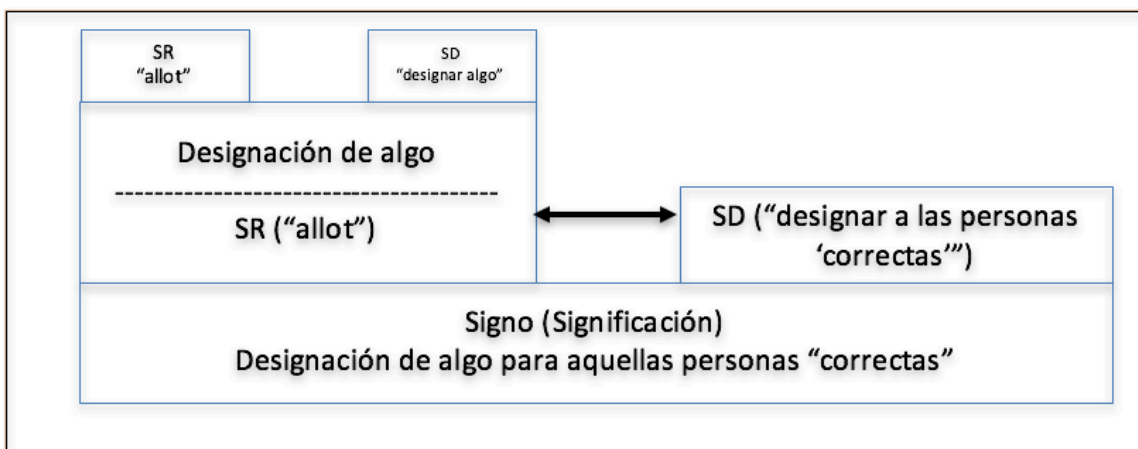


Figura C: “La ideología de ‘Manifest Destiny’”

APÉNDICE B
PERMISOS PARA USAR IMÁGENES

Las imágenes usadas en esta disertación fueron obtenidas con el permiso de los dueños de dichas imágenes:

Figura 1: *Housewife Battles Self* (1994) by Max-Carlos Martinez, permission granted by artist

Figura 2: *Tonantzín, Aztec Earth Goddess* (2001) by Dolores Guerrero, permission granted by artist

Figura 3: “Don Pedrito Jaramillo, 1907”, Public Domain

Figura 4: “Estatua de Don Pedrito” by Anne Stachura, permission granted by Anne Stachura, annestachura.com/don-pedrito-jaramillo/

Figura 5: “Cartas en el Santuario a Don Pedrito Jaramillo” by Anne Stachura, permission granted by Anne Stachura, annestachura.com/don-pedrito-jaramillo/

Figura 6: “Figura de Jesús Malverde, Albuquerque, Nuevo México” by Laura Belmonte, author of this dissertation, permission granted by Laura Belmonte

Figura 7: “Figura de Jesús Malverde, Albuquerque, Nuevo México” by Laura Belmonte, author of this dissertation, permission granted by Laura Belmonte

Figura 8: “Figura de la Santa Muerte, Albuquerque, Nuevo México” by Laura Belmonte, author of this dissertation, permission granted by Laura Belmonte

Figura 9: “Estatuas de la Santa Muerte, México, D.F.” by Francis Mckee, permission granted by Francis Mckee,

www.flickr.com/photos/37825904@N06/4695729790/in/photolist-dFcNRJ-89WQSs

Figura 10: “Altar en Tijuana, Baja California” by Luis Grijalva, permission granted by
Luis Grijalva, www.panoramio.com/photo/4415408