

Catolicismo y mexicanidad: una narrativa desde la frontera norte*

*Pablo Vila***

RESUMEN

Este artículo busca desentrañar el intrincado proceso de construcción de las identidades sociales en la frontera de Estados Unidos con México. Aquí se analiza la forma *en* que diversos símbolos de la práctica del catolicismo (considerados por muchos estudiosos como algunas de las principales características culturales que comparten mexicanos y mexicoamericanos, junto con el lenguaje y la familia extendida) son empleados en el proceso de construcción identitaria por la población de origen mexicano de ambos lados de la frontera. El objetivo es probar que, si por un lado tales símbolos católicos pueden funcionar como espacios posibles para la construcción de la similitud, por otro lado también pueden ser utilizados para la construcción discursiva del Otro. En el artículo se hace uso de una teoría identitaria que plantea que la identidad no es una “cosa” (que un individuo “tiene” de una vez y para siempre, sino, por el contrario, una construcción en el tiempo (que constantemente experimenta cambios, dada la continua negociación con los Otros (que dicha construcción entraña.

ABSTRACT

This paper seeks to unfold the intricate process of construction of social identity in the Mexico-US border region. It analyzes the way in which different symbols of catholic practice (considered by many scholars as the main cultural characteristic shared by Mexicans and Mexican-Americans, in addition to language and extended family practices) are employed in the process of constructing identity for the population of Mexican origin on both sides of the border. The object of this study is to prove whether on one hand such catholic symbols can function as potential spaces for building this similarity, or if, on the other hand, they can be utilized for the discursive construction of the Other. The article is based on the identity theory that states that identity is not a “thing” that an individual “possesses” once and for all, but rather, a construction built through time which is constantly experimenting changes, due to the ongoing negotiation with Others that such construction entails.

* Para la investigación que dio origen a este artículo contamos con la asistencia financiera de las siguientes instituciones, a las que agradezco el apoyo brindado: Seminario de Estudios de la Cultura (Conaculta), El Colegio de la Frontera Norte, Social Science Research Council, Population Research Center (University of Texas at Austin), The University Research Institute (UTEP), Liberal Arts Faculty Development Program (UTEP), Center for Inter-American and Border Studies (UTEP) y Sociology and Anthropology Department (UTEP).

** Profesor del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Texas en El Paso. E-mail: pvila@mail.utep.edu.

Introducción

Cerca del 70 por ciento de la población de El Paso es de origen mexicano, y una gran parte de la misma ha migrado a Estados Unidos en los últimos 20 años. Así, es fácil asumir que la población que habita en ambos lados de la frontera es una población “homogénea”. Sin embargo, a pesar de su origen común, ni en Juárez ni en El Paso la gente piensa acerca de su identidad de esa manera. Para cualquier observador atento rápidamente queda claro que los mexicanoamericanos se perciben a sí mismos como distintos de los mexicanos y que estos últimos tienen una percepción similar acerca de los primeros. Este hecho se hizo evidente cuando, en vísperas de la aprobación del Tratado de Libre Comercio entre México y Estados Unidos—un tratado internacional que supuestamente se hacía para mejorar las relaciones entre ambos países— la Patrulla Fronteriza de El Paso (al mando de un nativo de la zona, Silvestre Reyes) implementó una nueva estrategia para detener el flujo de inmigrantes indocumentados. La nueva táctica, denominada “Operación Bloqueo”, concitó un casi unánime apoyo de parte de los paseños, tanto de los de origen anglosajón como de los de ascendencia mexicana (diversas encuestas indicaron que entre un 80 y un 90 por ciento de los habitantes de la ciudad apoyaron tal medida).¹

Dado que casi es un dato del sentido común que los mexicanoamericanos apoyarían la inmigración mexicana por motivos de lealtad étnica, y teniendo en cuenta que muchos de ellos mismos son inmigrantes,

mucha gente se sorprendió del apoyo logrado por la Operación Bloqueo. Sin embargo, la operación no sólo fue muy popular entre los paseños, sino que provocó la aparición pública de un profundo resentimiento entre mexicanos y mexicanoamericanos, creando un espacio donde fue muy común que estos últimos acusaran a los primeros de ser la causa de casi todos los problemas sociales de El Paso:

crimen, drogas, desempleo, fraudes en el sistema de asistencia social, etcétera,

En este artículo buscamos desentrañar el intrincado proceso de construcción de las identidades sociales en la frontera entre Estados Unidos y México. Para ello presentaremos a la discusión algunos mecanismos narrativos que mucha gente utiliza para entender a los Otros y, al mismo tiempo, entenderse a sí misma. Nos concentraremos en analizar cómo *alguna* símbolos de la práctica del catolicismo (considerados por muchos estudiosos como algunas de las principales marcas culturales que comparten mexicanos y mexicanoamericanos, junto con el lenguaje y la familia extendida) son empleados en el proceso de construcción identitaria por la población de origen mexicano en ambos lados de la frontera. Intentaré probar que, si por un lado tales símbolos católicos pueden funcionar como espacios posibles para la construcción de la similitud, por otro lado también pueden ser utilizados para la construcción discursiva del Otro.

El análisis de los distintos discursos identitarios a que voy a hacer referencia en las páginas que siguen se basa en una extensa serie de entrevistas grupales reali-

¹ Una encuesta realizada por *El Paso Times* en octubre de 1994 mostró que el 85 por ciento de los paseños apoyaba el bloqueo de la frontera. Cuando la información era desglosada por etnicidad, los resultados mostraban que el 78 por ciento de los hispanos de la ciudad lo apoyaba, mientras que las otras etnias lo apoyaban en un 91 por ciento de los casos (*El Paso Times*, 30 de octubre de 1994). Este abrumador apoyo a la Patrulla Fronteriza no parece ser un episodio aislado. Una encuesta realizada por *El Paso Times* reveló que un 62 por ciento de la población paseña apoyaría un tipo de medida anti-inmigratoria similar a la Proposición 187 de California (*El Paso Times*, 29 de abril de 1995).

zadas entre septiembre de 1991 y abril de 1996. En dicho lapso he tenido la oportunidad de realizar 253 encuentros grupales, entrevistando a 927 personas en ambos lados de la frontera. Dado que mi interés era el mapear diferencias en el proceso de construcción identitaria, decidí entrevistar tanto a hombres como a mujeres de distintos grupos etarios, así como cubrir distintas nacionalidades, clases sociales, etnias y experiencias migratorias. Comencé entrevistando grupos mediante las categorías clásicas de la sociología que mencione más arriba, tratando de tener al menos 3 o 4 grupos en cada país donde cada una de dichas categorías tuviera representación. Pero cuando el análisis del material mostraba que dichas categorías eran insuficientes para entender el proceso de construcción identitaria local, inmediatamente agregaba nuevas categorías al proyecto de investigación y expandía la muestra en tal dirección. Esto fue precisamente lo que aconteció con el tema de la religión, el cual, ausente al comienzo del trabajo de campo, no sólo “requirió” ser tenido en cuenta sino que también llegó a ocupar un lugar central en la investigación. Así, actualmente estoy entrevistando a mexicanos y mexico-americanos que no profesan la fe católica, para tratar de entender el proceso de construcción identitaria de tales personas en una situación que parece establecer un paralelismo entre ser mexicano y ser católico.

Las entrevistas estuvieron estructuradas alrededor de la discusión de fotografías de distintos aspectos de la vida cotidiana de juarenses y paseños. Uno de los paquetes mostrados versaba directamente sobre temas de familia y religión. Al mirar las fotografías los entrevistados usualmen-

te entablaban una discusión grupal acerca de lo que las fotos significaban para cada uno. En tales discusiones los entrevistados, por un lado, externaron imágenes verbalizadas, categoriales, disparadas como respuesta a las fotos que les mostrábamos;

pero, por otro lado, también nos contaron historias que apoyaban los reclamos de identidad que estaban expresando en tales adscripciones categoriales. Las entrevistas fueron grabadas y luego transcritas para facilitar su análisis.

Otredad, categorías y narrativas identitarias

En Ciudad Juárez./El Paso, donde ya es un dato del sentido común que “toda la pobreza y los problemas sociales son mexicanos” (Vila, 1994), mucha gente trata de desentenderse de esta imagen tan negativa construyendo identidades sociales a través de las cuales intentan mostrar que tal imagen no les corresponde a ellos sino a los Otros. Distintas personas usan diferentes argumentos discursivos para establecer tal distinción. Los ciudadanos mexicanos que aceptan tal imagen hegemónica hacen uso de un muy elaborado sistema regional de clasificación para plantear que los “sureños”² (en las narrativas de los fronterizos) o los “fronterizos” (en las narrativas de los sureños) son los “verdaderos” destinatarios de tan negativa imagen. Por otro lado, muchos mexicoamericanos usan la nacionalidad como línea divisoria, y de esta manera construyen al ciudadano mexicano como el Otro, a quien correspondería el estigma de pobre y problemático. Por último, los anglos (y aquellos otros que no siendo anglos usan un discurso similar,

2 En este artículo voy a usar el término “sureño” de la manera en que la mayoría de mis entrevistados juarenses lo usaron, es decir, para nombrar a todos aquellos inmigrantes que no provienen de los estados del norte de México. De ahí que, en las narrativas de los juarenses, “sureños” sean tanto los “chilangos” como los inmigrantes de Oaxaca.

incluyendo a muchos mexicanoamericanos.), al usar primordialmente un sistema clasificatorio étnico, incluyen tanto a los mexicanoamericanos como a los ciudadanos mexicanos en su construcción del Otro estigmatizado. En este artículo vamos a ver cómo algunos símbolos del catolicismo son muchas veces usados en este tipo de construcciones.

Nuestra presunción teórica es que la identidad no es una "cosa" que un individuo "tiene" de una vez y para siempre, sino que, por el contrario, es una construcción a través del tiempo que constantemente experimenta cambios, dada la continua negociación con los Otros que la misma construcción entraña, de manera tal que los contornos de la identidad son redefinidos en todo momento. Así, "each individual is both located in, and opts for a number of differing, and at times, conflictual, identities, depending on the social, political, economic and ideological aspects of their situation" (Bhavnani, 1994: 9).

Pero si la identidad social no es un "estado interno esencial", tampoco es, a la Althusser, el producto exclusivo de las interpelaciones que provienen de poderosos discursos externos. En su lugar, la identidad se construye en el interjuego de categorías, metáforas y tramas narrativas que en todo momento desarrollamos para entendernos a nosotros mismos y a los Otros. En el caso particular del uso de narrativas identitarias en la construcción de identidades sociales, creo que muchas veces la gente desarrolla su sentido de identidad pensándose como protagonista de diferentes historias (Bhavnani y Haraway, 1994; Bruner, 1987; Burgos, 1989; Gergen y Gergen, 1983; Novitz, 1989; Poikinghorne, 1988; Ricoeur, 1992; Rosenvvald, 1992; Rosenwald y Ochberg, 1992; Sarbin, 1986; Sewell, 1992; Shotter, 1989; Sommers, 1992 y 1994, y Taylor, 1989). En los textos de tales historias, lo que hacemos es narrar los episodios de nuestras vidas de

manera tal

que sean inteligibles para nosotros mismos y para los demás. Y esto es así dado (que para entendernos como personas nuestras vidas tienen que ser algo más que una serie

aislada de eventos, y es aquí, precisamente, donde intervienen las narrativas, al transformar eventos aislados en episodios unidos por una trama. Así, narrar es mucho más que describir eventos o acciones. Narrar es también relatar tales eventos y acciones, organizarlos en tramas o argumentos y atribuirlos a un personaje en particular. En este sentido podemos afirmar que el personaje de una narrativa es, en definitiva, concomitante con sus experiencias, tal como son relatadas en la trama particular de una narrativa (Reagan, 1993). Es por eso que creemos que, en definitiva, es la narrativa la que construye la identidad del personaje al construir el argumento de la historia. De tal forma, lo que produce la identidad del personaje es la identidad del argumento, y no al revés (Ricoeur, 1992).

Por todas estas razones es que en este artículo propongo investigar el papel que juegan ciertas prácticas ligadas al catolicismo en la construcción de identidades regionales y étnicas, analizando la compleja relación que existe entre las diversas categorías y narrativas identitarias que los actores fronterizos desarrollan para entenderse a sí mismos y a los Otros. Considero que las categorías sociales juegan un papel muy importante en dichas construcciones identitarias, y que es en ellas donde las narrativas y las categorías se entrelazan. Así, por un lado, siempre necesitamos narrativas para entender el carácter relacional y secuencial de nuestras identidades, y por otro, la única manera que tenemos de contactarnos con nuestro pasado y con el Otro es a través de descripciones culturales, esto es, mediante aquellas categorías con las que definimos tanto al pasado como al Otro y que forman parte insepa-

rable de las narrativas que utilizamos para armar nuestra identidad. Pero la íntima relación que existe entre categorías y narrativas no termina aquí, sino que se extiende aún en otra dirección. De este modo, es muy común que los actores sociales usen narrativas para apoyar la connotación de las categorías que utilizan para describir la realidad, sobre todo cuando se trata de aquellas interpelaciones que empleamos para describir a los Otros en un contexto de lucha simbólica por el sentido. Tal vez la gente no necesite de una historia para explicar por qué utiliza la categoría “mesa” para describir aquel pedazo de madera apoyado en cuatro patas, pero no calle duda que es una gran ventaja tener una historia personal a mano para alguien que plantea que los “fronterizos se están americanizando”, o que “los anglos son materialistas y sin ningún tipo de espiritualidad”, o que “los mexicanoamericanos están abandonando el catolicismo para convertirse en masa al protestantismo” (para nombrar sólo algunas de las narrativas que encontré en mi investigación en la frontera). De esta manera, para mostrar que los Otros tienen las propiedades negativas representadas por sus actitudes y conductas, o que “nosotros” somos mejores que “ellos” (reclamos que muy frecuentemente están en la base de toda construcción identitaria), la gente prefiere apoyar tales reclamos con “evidencia”. Y las historias que contamos acerca de nosotros mismos y los Otros son presentadas justamente como “estableciendo los hechos” que apoyan nuestras opiniones acerca de los Otros, ya que tales historias reportan acontecimientos que la gente ha presenciado o en los cuales ha participado personalmente. De ahí que podríamos avanzar la hipótesis de que una parte importante de la connotación de las categorías que utilizamos para describir a actores sociales sería el producto de la sedi-

mentación de las múltiples narrativas acerca de nosotros mismos y los Otros que utilizamos para dar cuenta de la realidad que nos rodea.

Incluso, podríamos mencionar otra forma en que narrativas y categorías se entre-cruzan, traslape que creemos nos da muy buenas pistas para explicar el porqué determinadas interpelaciones son aceptadas por algunos actores sociales mientras otras son rechazadas por los mismos. El punto que queremos mencionar aquí es que las categorías que utilizamos para describir la realidad, así como las interpelaciones que aceptamos como válidas para referirnos a nosotros mismos y a los Otros, de alguna manera están sobredeterminadas por las distintas historias que contamos y nos contamos. Así, si por un lado siempre encontramos al Otro a través de categorías, por otro lado las categorías e interpelaciones que utilizamos para describirlo están íntimamente relacionadas con la peculiar narrativa que usamos para retratar a nosotros mismos y a los Otros. En este sentido, el “personaje” (que desarrollamos en nuestras narrativas de alguna manera sobredetermina no solo las categorías que vamos a utilizar para describirnos a nosotros mismos y a los Otros, sino también las connotaciones de tales categorías e interpelaciones. Por lo tanto, aun las descripciones categoriales (no narrativizadas) acerca de nosotros mismos y los Otros estarían, de alguna manera, ligadas a narrativas.

Por supuesto, no queremos aquí plantear (que la gente todo el tiempo esta construyendo narrativas completas tal cual las entiende la teoría literaria. Por el contrario, la mayoría del tiempo mis entrevistados usaron narrativas trucas, sin terminar. Sin embargo, tales narrativas trucas presentan los elementos básicos que conforman toda construcción narrativa.

t is wrong, of course, to treat these ways of thinking about ourselves, these character sketches, as full-blown narratives. They clearly are not. They do, however, express an integral part of narrative. They are narrative structures, for they are the expression of the organizational principles around which detailed narratives can be constructed . . . they are dispositions to select, relate, and think of the events of one's life in specific ways (Novitz, 1989: 64).

En este sentido, si por un lado los testimonios que voy a presentar en las páginas que siguen no pueden ser considerados como narrativas totalmente terminadas, por otro lado los mismos presentan la mayoría de los elementos que caracterizan a una estructura narrativa. Así, los personajes que mis entrevistados desarrollaron para entenderse a sí mismos y a los Otros, así como el tema o punto nodal de su trama argumental (por ejemplo, aquel que establece que "los juarenses son menos católicos que los sureños", o aquel otro que sostiene que "los mexicanoamericanos abandonan a sus muertos"), siempre estuvieron presentes y guiaron el proceso de selección y pensamiento acerca de los acontecimientos de su vida, que es parte constitutiva de toda relación con lo real. Tal vez un ejemplo ayude a entender que estoy proponiendo en este apartado.

En una entrevista que conduje con un grupo de profesionistas en Juárez, la trama argumental que establece que "los sureños son más católicos que los fronterizos" apareció prominentemente. En tal entrevista Grisel me contó la siguiente historia:

Un fenómeno que yo vi cuando viví en la Sierra Tarahumara... que yo observé y me causó mucha curiosidad, fue esa irreverencia hacia la iglesia... estaba un poco grande la iglesia, pero lo más chistoso es que estaba vacía, y en el año que yo estuve allí, viviendo en la Tarahumara, el

padre fue únicamente dos veces. Y allí no había imágenes. Alguien pegó una estampita en la pared de una virgen y el único santito que tenían, [dicen que un día entró alguien borracho y le dio una patada y lo quebró. Entonces había un loco —don Marcelino— que llevaba caca de vaca a la iglesia (risas). Decía que era oro y que se lo ofrecía a la virgen, ¡pero no había ni virgen siquiera! No había bancas, las ventanas estaban así, pelonas... Entonces, yo note que la gente no tenía ese fervor (nada más en los viejos, alguna vez que estuve presente en algunos funerales)... nada más los grandes sabían rezar, las gentes ya mayores, las gentes de mediana edad (hablamos de gente de 30, 40 años) ya no sabían rezar, mucho menos los niños. No había este beatismo que ves hacia el sur, ¿verdad? Y otra cosa que me llamó mucho la atención: la segunda vez que fue el padre fue a casar a la enfermera, y a mí me dieron una cámara para que tomara unas fotos. Entonces me puse en la parte de enfrente del altar (donde se supone que iba el altar, que no había altar nada más que pared) a tomar las fotos. Pero yo oía un bullicio así, y empezando por la novia, yo decía: ¡no es posible lo que yo estoy viendo! Ella volteaba y me veía, y luego me decía que le daba "hueva". Me hacía así, que ya, y que ¿a qué hora?, y que el padre estaba loco (risas). O sea, ¡en su propia boda! ¡Yo no podía creer esto! Y el padre hable y hable y nadie le prestaba atención... Lo que me di cuenta es que fue un punto de convergencia social, de que todos los que no se habían visto en muchísimo tiempo (porque estaba gente de todos los ranchos aledaños) estaban platicando. ¡Mira!, las señoras haz de cuenta, el padre hable y hable, y éstas volteadas y dice y dice y no sé qué y no sé qué tanto... o sea, ¡todo mundo platicando! Fue algo que yo me quedé... dije "esto en el sur no se da, ¡no, jamás, jamás! Y tienen un sacerdote allí de rigor y de seguro tienen oro y buenos...

¡Pero allí en la Tarahumara no tienen nada! Entonces, eso es muy diferente, y el tarahumara es por conveniencia, un poco por conveniencia, religioso, puesto que las monjas eran las que se encargaban de educar a los tarahumaras, porque no había casi escuelas para tarahumaras...

En este caso Grisel nos relató una narrativa en el sentido estricto del término; es decir, una historia con un argumento bien establecido, distintos personajes bien delimitados, un comienzo, desarrollo y final, y una posición moral acerca de lo que es relatado. En dicha narrativa Grisel (quien se define como fronteriza no católica) claramente se identifica con los tarahumaras (indios, pero nortños al fin de cuentas) y su falta de respeto hacia la religión católica, al mismo tiempo que critica fuertemente el fanatismo religioso que ella cree identifica a los habitantes del centro y sur de México. Así, Grisel tiene una muy bien desarrollada trama argumental acerca de su identidad religiosa/mexicana, bastante similar a la trama hegemónica que establece que “los sureños son más católicos que los fronterizos” (aquí expresada en términos positivos), e ilustrada por la historia que nos cuenta más arriba. El punto teórico que quiero enfatizar aquí es que las descripciones no narrativizadas que Grisel nos hiciera acerca de ella misma y los Otros en dicha entrevista también están influenciadas por su narrativa identitaria. En otras palabras, cuando Grisel nos estuvo platicando en términos puramente categoriales acerca de ella misma y los Otros, *todavía* lo estaba haciendo desde el punto de vista del personaje que su trama argumental le dictaba; en este caso, desde el punto de vista de un mexicano no católico que se identifica en términos regionales como fronterizo. Lo que quiero enfatizar aquí es que el *criterio evaluativo* que guía toda construcción na-

rrativa trabaja incluso en el caso de narrativas parciales o trucas, como aquellas que conforman la mayoría de los testimonios que voy a presentar más adelante, en donde mis entrevistados se refirieron a los Otros básicamente en términos categoriales. Como bien plantea Sommers, tal criterio evaluativo

...enables us to make qualitative and lexical distinctions among the infinite variety of events, experiences, characters, institutional promises, and social factors that impinge on our lives... in the face of a potentially limitless array of social experiences deriving from social contact with events, institutions, and people, the evaluative capacity of Employment demands and enables *selective appropriation* in constructing narratives... (Sommers, 1992, p. 602).

En este sentido, la trama argumental que Grisel usó para componer la historia que citamos más arriba también le sirvió para organizar sus otros comentarios acerca de la práctica del catolicismo y sus diferencias entre sureños y fronterizos. Así, cuando Grisel usó argumentos no narrativos para hablar de las diferencias que ella nota, separa la práctica del catolicismo en el centro y sur de la República de su práctica en el norte, tales discursos fueron elaborados desde el punto de vista del personaje religioso que Grisel fue construyendo para sí misma durante el curso de la entrevista.

En Juárez hay menos imágenes y menos iglesias, es que el centro de la República es muy diferente... yo creo que también tiene que ver el hecho de nuestra situación geográfica... la influencia que hubo con el indio en lo que fue el centro, sobre todo el centro de nuestro país religiosamente, allí tuvo que ver muchísimo con eso. Porque el tarahumara se les escapó, el tarahumara se fue a vivir a la montaña, y ¡allí la vemos! Y sim-

plemente, en cualquier pueblito (al que tú te vas de Puebla (¡no, no se diga Puebla, que mi madre dice que allí mean agua bendita!)... (en algunos pueblos de aquí de nuestro estado no ves la influencia de las iglesias, y allá en el centro el pueblo, por más pobrecillo que este, más chiquitín, no le talla su iglesia llena de oro, y esa es la gran, gran diferencia en ese sentido...

De esta manera, para tratar de dar cuenta de esta compleja relación que existe entre categorías y narrativas identitarias, yo creo que la teoría narrativa puede solucionar algunas de las limitaciones que aquejan a aquellas teorías que se apoyan únicamente en categorías e interpelaciones para entender el proceso de construcción identitaria. Esto es así porque, no obstante lo sofisticado de su formulación, el problema que enfrenta la teoría neogramsciana/nealthuseriana de la articulación y las interpelaciones es que muchas veces no puede dar cuenta de por qué una interpelación es exitosa y es aceptada por los actores sociales mientras que otras son descartadas por los mismos. Muchas veces los autores que trabajan con este marco teórico terminan recurriendo a algún tipo de homología estructural (poco discursiva, por supuesto) o, peor aún, a algún residuo cartesiano que todavía acecha en las sombras para volver a “centrar” una identidad que se creía definitivamente descentrada. De manera similar, si bien se habla en la teoría de la articulación de la lucha por el sentido y de cómo distintas interpelaciones luchan por establecer una correlación entre realidad y discurso, nunca queda claro por qué una interpelación es más exitosa que otra, salvo recurriendo teleológicamente a la idea de hegemonía, que era, en principio, lo que se quería explicar.

Es aquí donde la idea de narrativa (como forma particular de discurso) puede venir a ayudarnos a entender mejor cómo

funcionan las interpelaciones en la vida real de actores sociales concretos y por qué algunas interpelaciones (en este caso, las interpelaciones religiosas, étnicas, regionales y nacionales) “pegan” y otras no. De allí que mi propuesta teórica para el estudio de las identidades intenta avanzar en la búsqueda de soluciones a los problemas de la teoría interpelatoria usando los desarrollos de la teoría narrativa. Y lo intenta a través de plantear algo que, a primera vista, es claramente una tautología: la gente parece aceptar una interpelación (es decir, una propuesta de sentido ligada a una particular posición social) cuando ésta tiene sentido para su construcción identitaria. Esta tautología, sin embargo, esconde un intrincado proceso de ida y vuelta entre interpelaciones y tramas argumentales en donde ambas se modifican recíprocamente. Así, mi idea es que los eventos sociales son contruidos como “experiencia”, no sólo en relación a discursos que les confieren sentido, sino en particular al interior de tramas argumentales que los organizan coherentemente. De esta manera, es justamente la trama argumental de mi narrativa identitaria la que dirige el proceso de selección de lo “real”, que es concomitante a toda construcción identitaria. Y en esta selección de lo “real” también entra la relación que se establece entre mi trama argumental y las múltiples interpelaciones que la cultura en general y los sistemas clasificatorios en particular me ofrecen para identificarme. Esto es así porque también las interpelaciones son evaluadas en relación a la trama argumental de nuestras narrativas, de manera tal que dicha evaluación da comienzo a un complejo proceso de negociación entre narrativa e interpelación, proceso que puede culminar de maneras muy diversas, que van desde la aceptación plena de la interpelación en cuestión, porque la misma se “ajusta” sin problemas a la trama argumental de mi

identidad (esto ocurre, por ejemplo, cuando un migrante sureño cuya trama argumental se desarrolla alrededor del personaje “católico tradicional” *descubre* cómo los juarenses interpelan religiosamente a los sureños en general), hasta el rechazo completo de tal interpelación, dado que la misma no tiene forma de encajar en la narrativa de mi identidad (éste es el caso, por ejemplo, de aquellos mexicoamericanos que son interpelados como “pochos” por aquellos juarenses que usan la trama argumental que establece que “los mexico-americanos están abandonando la le católica para convertirse al protestantismo”). Lo más probable, sin embargo, es que la interpelación y la trama argumental se modifiquen en el proceso de encuentro y evaluación, ajustándose mutuamente aquí y allá en el proceso de construir una versión más o menos coherente del yo.

The life narrative is openended: future actions and occurrences will have to be incorporated into the present plot. One's past cannot be changed ... However, the interpretation and significance of the [events of our past] can change if a different plot is used to configure them. Recent events may be such that the person's plot line cannot be adapted to include them. The life plot must *then itself be* altered or replaced. The rewriting of one's story involves a major life change both in one's identity and in one's interpretation of the world and is usually undertaken with difficulties. Such a change is resisted, and people try to maintain their past plots even if doing so requires distorting new evidence (Polkinghorne, 1988, p.182).

Por supuesto, aún queda por resolver el tema de por qué determinadas personas tienen determinadas tramas argumentales y no otras, y resolverlo discursivamente, sin apelar a planteos homológicos o al fácil

expediente de “culpar” a los discursos hegemónicos de tal o cual trama argumental, todo esto dicho sin dejar de tener en cuenta cuán importante son los condicionantes sociales y los discursos hegemónicos para entender la preeminencia de determinadas tramas sobre otras. No obstante, creo que entender la relación entre *identidad social - sistemas clasificatorios - interpelaciones - narrativas acerca de uno mismo y los Otros* de la manera en que lo estoy planteando nos permite avanzar un poco más en la compleja búsqueda por comprender el proceso de construcción identitaria. Al menos, ahora tenemos un lugar mucho más concreto en donde buscar la compleja interrelación entre estructura y agencia: en las tramas argumentales de diferentes actores sociales. Y esto nos ofrece la oportunidad de concretizar mucho más la búsqueda de los contenidos de sentido común que guían nuestras acciones cotidianas.

A lo largo de este artículo tendremos la oportunidad de ver cómo un par de temas argumentales funcionan como puntos nodales que “centran” ciertas narrativas en la frontera. Así, los discursos que plantean que “los juarenses son menos católicos que los sureños” y que “los mexicoamericanos son menos católicos que los ciudadanos mexicanos” funcionan como tramas narrativas alrededor de las cuales muchos habitantes fronterizos construyen sus identidades coherentemente. La primacía de estas narrativas determina la forma en que distintos eventos sociales van a ser procesados, así como los criterios que van a ser utilizados para priorizar acontecimientos y conferirles sentido. A lo largo de las páginas que siguen veremos cómo estas particulares tramas narrativas selectivamente darán cuenta de los diversos acontecimientos sociales, y los ordenarán para luego evaluar normativamente tales ordenamientos (Sommers, 1992, p. 602).

Narrativas identitarias y sistemas clasificatorios en Ciudad Juárez-El Paso

¿Qué es lo que conocemos sobre las identidades sociales en la región? Los resultados de nuestra investigación nos revelan que en Juárez son dos los discursos que aparecieron prominentemente para dar cuenta de uno mismo y de los Otros: uno que hace referencia a la *región* y otro que menciona a la *nación* como anclaje primordial de las identidades. Así, las muy repetidas frases “nosotros, los de la frontera”, “nosotros, los de Juárez”, “nosotros, los del norte”, así como los rótulos “juarense”, “fronterizo” y “norteño”, son usados por los juarenses para dar cuenta de actitudes y comportamientos que los habitantes de la ciudad consideran rasgos peculiares de aquellos que viven en la región. En este particular sistema clasificatorio, los mexicanos son divididos por ciudad, estado y región y caracterizados concomitantemente. Empleando este sistema de clasificación regional, los juarenses realizan dos distinciones importantes: primero, entre “norteños” y “sureños”, para distinguirse de los “chilangos” del Distrito Federal y de las poblaciones del centro y sur de México (muchas de las cuales supuestamente tienen mayor ascendencia indígena que los norteños); luego, diferencian a los “fronterizos” de aquellos otros norteños que no viven cerca de la frontera con Estados Unidos. Así, cuando un juarense encuentra a una persona de tez oscura que proviene de Veracruz, la categoría más importante para encuadrar dicho encuentro es el lugar de origen, no el color de la piel.

Pero al mismo tiempo que los juarenses se reconocen en una identidad regional que los distingue del resto de los mexicanos, los habitantes de Juárez también se diferencian de los americanos que viven al otro lado de la frontera. Y esto no es

contradictorio con su valoración de una identidad “fronteriza”, porque si por un lado consideran que su fácil acceso a Estados Unidos es un recurso muy valorado, por otro lado esto no significa que necesariamente quieran vivir en Estados Unidos, o convertirse en “mexicoamericanos”. Así, muchos de nuestros entrevistados enfatizaron las ventajas de lo que podría denominarse como un “estilo de vida mexicano” en relación con la frenética cultura consumista que pareciera caracterizar a los residentes estadounidenses. De esta manera, al constituir una particular identidad fronteriza, los juarenses defienden simbólicamente una forma de ser y de vivir que, si bien reconoce la influencia estadounidense, no deja de valorar su mexicanidad.

En El Paso, los discursos más reiterados que encontramos hacen alusión a las identidades étnicas y nacionales, mientras que las identidades regionales no son tan preeminentes. Así, cuando un paseño encuentra a una persona de raza negra que nació y fue criado en Nueva York, la categoría más importante para encuadrar dicho encuentro es la racial, no la regional. En El Paso, como en otras áreas del país, el discurso étnico es muy importante. Sin embargo, al tratarse de una ciudad fronteriza, dicho discurso se combina con un discurso de corte nacional provocando una mezcla muy volátil que hace aparecer cualquier cosa que quiera ser estigmatizada como mexicana. No es casual que en El Paso el nombre de la pobreza se pronuncie siempre en español, en un lugar donde el español es sinónimo de mexicano. Así, los barrios pobres de la ciudad no son conocidos con los nombres que habitualmente circulan en el sentido común del resto de Estados Unidos (*slums, ghettos o shanty towns*), sino como “colonias”, y esto sucede independientemente del idioma en que se hable o la etnicidad del que habla. De

manera similar, al *Second Ward* —uno de los barrios mexicanos más pobres y antiguos de El Paso— casi todo el mundo lo llama “Segundo Barrio”, ya sea en contextos públicos como privados, y el nombre “Segundo Barrio” se ha convertido casi en un sinónimo de pobreza en El Paso. En este contexto, el uso del español para hacer referencia a la pobreza mata dos pájaros de un tiro, porque el español es, al mismo tiempo, la lengua que se habla en México, y la marca cultural de la comunidad mexicanoamericana en Estados Unidos. Así, el uso del español para nombrar la pobreza en El Paso es una parte importante del discurso hegemónico local, el cual invoca, al mismo tiempo, los dos sistemas clasificatorios de más preeminencia en la ciudad, el étnico y el nacional. ¿Es sólo producto de la casualidad o de un error administrativo el que las facturas del hospital público de la zona sólo contengan una versión en español ofreciendo ayuda financiera para pagar las cuentas médicas?:

Courtesy Reminder. Please remit full payment due today. Contact the business office regarding your account.

Si no le es posible hacer pagos en sus cuentas de servicios médicos posiblemente califique para recibir ayuda financiera. Por favor llame al 534-5908 o 534-5918 (*El Paso Times*, 9 de marzo de 1993).

Así, la factura del hospital sí contiene un mensaje bilingüe, pero con la pequeña

salvedad de que la versión en inglés exige el pago de la cuenta en forma inmediata, asumiendo que los anglos que acuden al hospital sí pueden hacerlo, mientras la versión en español anuncia a los clientes que pueden recibir ayuda financiera si así lo necesitan, implícitamente asumiendo que los clientes mexicanos o mexicanoamericanos son los *únicos* que necesitarían este tipo de ayuda. Además de discriminar en contra de los anglos pobres que no entienden español y que de esa manera no se enteran de que pueden recibir ayuda económica, la factura del hospital Thomason refuerza aún más algo que ya forma parte del sentido común de la ciudad: todo aquello que tenga que ver con el idioma español y con México como país o como etnia es sinónimo de pobreza en El Paso.

Y es justamente sobre este telón de fondo que los habitantes de El Paso construyen su identidad social. Demás está decir que en este contexto la constitución de una identidad valorada es mucho más fácil para los anglos de clase media que para los mexicanoamericanos.³ Los primeros (y todas aquellas personas de diversas etnicidades —incluidos los mexicanoamericanos— que comparten con los anglos esta particular narrativa identitaria), usando un *sistema de clasificación étnico*, tienden a poner a los mexicanos y a los mexicanoamericanos en una misma categoría dado que ambos grupos pertenecerían al mismo grupo étnico. Los mexicanoamericanos, por otro lado, parecen mezclar constantemente diversos sistemas clasificatorios para dar

3 Todavía no tuvimos la oportunidad de entrevistar a anglos pobres. Obviamente, el proceso de construcción identitaria de este grupo es, por lo menos, dificultoso, dado que deben dar cuenta de su pobreza en un contexto donde el discurso hegemónico establece que los anglos no son pobres. No obstante no haberlos entrevistado, podemos avanzar algunas ideas acerca de la narrativa que seguramente utilizan para armar su identidad. Muchas veces, para entamar su pobreza, estos anglos pobres plantean que ellos son pobres porque no pueden acceder a trabajos decentes dada la existencia de lo que en inglés se ha dado en llamar “reverse discrimination”. En El Paso este tipo de discriminación muchas veces es asociado al requisito de ser bilingüe (algo que ellos no son) que muchos empleadores ponen para contratar personal en una ciudad que depende en cerca de un 50 por ciento de los consumidores mexicanos para sostener su comercio.

cuenta de sí mismos y los Otros. Así, suelen usar la idea de nacionalidad para separarse de los ciudadanos mexicanos, pero recurren a la etnicidad para diferenciarse de los anglos. La dificultad en el proceso de construcción identitaria es más aguda para aquellas personas que, por diversos motivos, han decidido no usar dos narrativas preestructuradas que están disponibles en la zona: la que usa la metáfora del “melting pot” y que plantea la necesidad de que los mexicanos abandonen su cultura originaria para asimilarse a la sociedad estadounidense, y la narrativa chicana, que puntualiza el carácter discriminador de la cultura y sociedad de Estados Unidos.

Discursos y símbolos católicos entre mexicanos y mexicoamericanos

La variedad de tramas narrativas que encontramos en nuestro trabajo de campo es tan grande, que es imposible presentar un inventario exhaustivo en este artículo. De ahí que me concentraré en una trama argumental que organizó las narrativas identitarias de muchos de nuestros entrevistados de ascendencia mexicana a ambos lados de la frontera. Y la selección de esta trama argumental (tanto por los entrevistados como por el investigador) no es hecha por casualidad, sino que adquiere relevancia dada su íntima conexión con uno de los aspectos centrales de toda construcción identitaria: su dimensión moral (Taylor, 1989). La referida trama argumental sostiene que mientras los mexicanos en general comparten la fe en la religión católica, por otro lado difieren en la forma concreta en que practican dicha fe; y esta diferencia, a su vez, es ligada a una evaluación acerca del grado de mexicanidad que tendrían los mexicanos viviendo en distintas regiones de la República y/o Estados Unidos. En este sentido, podríamos decir que la religión católica fue usada por muchos de

nuestros entrevistados como una “vara” para medir el grado de mexicanidad del Otro, y aquellos que eran definidos como “más” católicos automáticamente eran evaluados como “más” mexicanos.

Así, en el lado mexicano de la frontera, las distintas maneras de practicar el catolicismo fueron mencionadas muchas veces para establecer las diferencias que nuestros entrevistados creen separan a los sureños de los fronterizos. De esta manera, los sureños entrevistados plantearon que los fronterizos son menos tradicionalmente católicos que ellos mismos, al mismo tiempo que argumentaron que, al ser menos católicos por definición, también son menos tradicionalmente mexicanos que los sureños. Los fronterizos, por otro lado, también usan el catolicismo, pero esta vez para diferenciarse tanto de los sureños como de los estadounidenses en general (anglos y mexicoamericanos por igual). En el caso de estos últimos, sin embargo, la comparación ya no es entre distintas maneras de entender el culto católico, sino lisa y llanamente entre religión y no-religión, como si ser protestante y no católico significara no profesar religión alguna. Algunos de nuestros entrevistados en Juárez también plantearon que ellos sienten que los mexicoamericanos están en un proceso de abandono de la religión católica (y por ende, también estarían abandonando su mexicanidad), ya sea incorporando prácticas protestantes en su catolicismo o convirtiéndose directamente al protestantismo.

En el lado estadounidense de la frontera los mexicoamericanos que son católicos también usan la religión para enfatizar sus diferencias respecto de los ciudadanos mexicanos, otros mexicoamericanos que se han convertido al protestantismo y en relación con los anglos. Muchos de ellos reconocen sin problemas que practican un tipo diferente de catolicismo que los ciu-

dadanos mexicanos, sin embargo, orgullosamente argumentan que ellos aún son católicos (y, por lo tanto, que aún merecen ser llamados mexicanos). En este sentido, para este tipo de narrativa, los “verdaderamente” no católicos (y, por ende, no mexicanos) no serían ellos mismos, sino los anglos y los mexicoamericanos *que* han abandonado el catolicismo para abrazar cultos protestantes.

El lado mexicano de la frontera, o cómo los sureños se consideran a sí mismos *más* católicos que los fronterizos y estos últimos se consideran *más* católicos que los mexicoamericanos

En la mayoría de las entrevistas que sostuvimos en Juárez, la íntima relación que pareciera haber entre catolicismo y mexicanidad fue un tema prominente. Y esto fue así independientemente de las características socioeconómicas de nuestros entrevistados. El juego de entrevistas que realizamos en un sindicato es una buena ilustración de lo que estamos diciendo. Allí tuvimos la oportunidad de entrevistar a un grupo de jóvenes que trabajan para diversas maquiladoras instaladas en Juárez. Los participantes de dichas entrevistas fueron Aurora, quien migró desde Veracruz en 1991; Secundino, originario de San Luis Potosí, y Felipe y Jesús, juarenses nativos. De acuerdo con estos entrevistados, Juárez padecería de una cierta falta de “cultura mexicana” (una opinión muy extendida en todo el interior de México), fenómeno que tendría dos facetas interrelacionadas entre sí.

Por un lado, nuestros entrevistados argumentaron que las costumbres mexicanas están más profundamente enraizadas en el centro y sur de México *que* en la frontera norte. Por otro lado, también plantearon que en Juárez las costumbres estadounidenses

parecen haber remplazado a las mexicanas.

En relación con el primer punto, estos entrevistados puntualizaron que ciertas tradiciones mexicanas que son muy importantes en el sur de México casi no se practican en Juárez. Lo interesante de hacer notar es que estos trabajadores casi siempre se refirieron a costumbres y celebraciones *católicas* como si fueran el epítome de la cultura *mexicana*, como si la primera fuera sinónimo de la segunda:

FELIPE: Por ejemplo, ahora que fui a México... en cada vecindad... ¿qué había?... ¡pero señores, altares a la Virgen de Guadalupe!

ÁNGELA: *Y aquí en Juárez, ¿se ve eso? ¿Ustedes lo han visto?*

FELIPE: ¡Yo no lo he visto!

AURORA; No... mira, ni las iglesias son iguales... allá son diferentes... allá las colonias se reúnen todas... — si son de escasos recursos— y ponen su altar así, específicamente para la Virgen de Guadalupe. ¡Pero muchas!... porque allá se acostumbra de que la época de cada santo... si es la Virgen de Guadalupe, se le lleva serenata a la Virgen. Se reúne todo el pueblo... se reúne y van, colonia por colonia, dándole serenata al altar. Y fuera de las casas se ponen veladoras, porque es la idea de que si se alumbró la casa, por allí pasa la imagen y te da bienestar y alegría a su casa. Y también... se pone en la casa el altar, uno le pone lo que les gusta a los muertos, por decir así, que les gusta en vida. Toda la comida... y se acostumbra que se reúna toda la familia después que se llevan las flores, se come toda la comida... y al altar se le ponen calaveras, con los nombres de los muertos, las velas, todo.

Así, para alguno de nuestros entrevistados, la “falta de cultura en la frontera” en realidad refiere a la falta de costumbres

mexicanas en Juárez, en donde dichas costumbres son entendidas mayormente como costumbres católicas. Y esta sinonimia es realmente poderosa, ya que cuestionar el catolicismo de los juarenses es cuestionar uno de los aspectos más importantes de una identidad compartida, es decir, es cuestionar si los sureños realmente comparten con los fronterizos un sistema de valores que está más allá de las diferencias circunstanciales que separan una región de otra.

El cuidado de los muertos es una de las costumbres católicas más importantes que los sureños cuestionan acerca de los juarenses:

SECUNDINO: También sobre lo que hemos estado comentando de nuestras tradiciones, que tenemos más arraigadas en el centro y sur... para aquellas partes tenemos un respeto muy grande por nuestros difuntos, por los lugares en que reposan... Aquí, precisamente, observamos que ya no le importa a mucha gente, de acuerdo a sus necesidades... va y le invade cualquier territorio que les indiquen. "Ahí se puede, ahí mero..." O sea, me tocó leer notas y ver que destruyen las mismas tumbas para utilizar material del que estaba ahí.

AURORA: ...yo conocía un panteón que esta por allá, por el parque Bermúdez. A mí me llamó la atención ese panteón, cuando lo vi... porque, como dice él, allá tenemos respeto hacia los muertos, les hacemos sus tumbas y esos territorios nos dan papeles... de que ese pedacito nadie lo tiene que invadir, nosotros no lo permitimos. Entonces, aquí vi que nada más una planchita... una plaquita y todo, entonces es la diferencia que he visto en Estados Unidos... pues aquí están adoptando esa costumbre... Porque nosotros por allá se les acostumbra que se les lleve flores naturales, y aquí he visto que... o sea, como Estados Unidos, ¿no?, nada más flores de plástico... y ya, por eso

me llamó la atención ese panteón... O sea, por esa costumbre, entonces, digo: si estando aquí mismo, ¿por que no... [respetarla]?

Nosotros creemos que, al criticar la forma en que los juarenses se ocuparían de sus seres queridos ya fallecidos, Aurora y Secundino establecen una diferencia entre ellos mismos y los juarenses en la manera en que estos últimos lidian con el tema de continuidad a través del tiempo. Al afirmar que los juarenses abandonan a sus muertos, estos jóvenes migrantes sureños parecen argumentar metafóricamente que los fronterizos rompen toda relación con su propio pasado en particular y con la tradición mexicana en general. Así, Secundino directamente acusa a los juarenses de faltarle el respeto no sólo al espacio que los muertos deberían ocupar (sus tumbas y lápidas), sino también al espacio que el pasado debería ocupar en la vida de los juarenses, como si no hubiera espacio para el pasado mexicano en la forma en que los fronterizos construyen su presente y su futuro. De esta manera, de acuerdo con Secundino, los muertos (usados aquí como metáfora de las tradiciones mexicanas) deberían tener un espacio fijo y consagrado en la vida de los mexicanos, algo que los sureños cumplen, pero no así los juarenses.

Adicionalmente, estos entrevistados relacionan el abandono de los muertos —es decir, el abandono del pasado y de las tradiciones mexicanas— con la incorporación de costumbres estadounidenses de parte de los juarenses, costumbres tales como usar placas en lugar de cruces y flores plásticas en lugar de naturales. Por supuesto, estos entrevistados lamentan que los juarenses supuestamente no hagan nada para conservar las costumbres mexicanas, permitiendo, de esta manera, que las tradiciones estadounidenses replacen a las mexicanas:

AURORA: Entonces, cuando llegué aquí, que no... que Santa Claus, que esto, que el otro, y decía yo: “¿Pero por qué?”... Y yo siempre les he dicho: “Pues vamos a ser mexicanos, si somos de aquí... ¡vamos a ser mexicanos!” Ahora nosotros mismos estamos... bueno, aquí mismo, están educando a sus hijos a costumbres de allá... los padres, esteee... adoptan⁴ a los hijos a que tengan costumbres de allá.

De acuerdo con este tipo de narrativa, tanto el ethos como la identidad mexicana son actualizados a través de prácticas que también son esenciales para el mantenimiento de la fe católica. Así, el no practicar dichos rituales es parangonado con abandonar la “verdadera” identidad mexicana. Pero a su vez, de acuerdo con estos entrevistados, la ausencia de rituales católicos no significaría la ausencia de prácticas religiosas, sino que lisa y llanamente los ritos católicos habrían sido remplazados por otras prácticas que son ajenas tanto al catolicismo como, supuestamente, a las tradiciones mexicanas. Aquí, el estigma de la “falta de cultura” que tiene la frontera norte en todo el resto de México se transforma en la también muy difundida imagen de “agringados” que los norteros tienen. De esta manera, el usar la religión para establecer las diferencias que separarían a sureños de juarenses es una estrategia narrativa más que poderosa. Esto es así ya que el catolicismo no sólo ocupa un lugar central en el proceso de construcción identitaria de los mexicanos en general, sino también porque la religión católica es una de las marcas culturales más importantes que tienen los fronterizos para establecer

sus propias diferencias con los estadounidenses. De ahí que no sea accidental que Aurora haya planteado: “Y yo siempre les he dicho: `Pues vamos a ser mexicanos, si somos de aquí... ¡vamos a ser mexicanos!’”

Por supuesto, algunos juarenses entrevistados no tuvieron otra alternativa *que* reconocer que practican un tipo diferente de catolicismo del que se practica en el sur y centro de México. Sin embargo, distintas personas hicieron este reconocimiento de manera diferente. Algunos entrevistados, por ejemplo, no tuvieron ningún problema en aceptar que las costumbres en Juárez son muy diferentes de las practicadas por los sureños y que dicha diferencia reside en la poderosa influencia que tiene la cultura estadounidense en la frontera. Esto fue lo que aconteció en un juego de entrevistas que mantuvimos con un grupo de estudiantes nativos de Juárez de alrededor de 20 años, los cuales asisten a clase en un instituto profesional (en búsqueda de un título no oficial de ayudantes de oficina o mecanógrafos, para convertirse en secretarías/os u oficinistas especializados), viven en barrios de clase media baja, trabajan medio tiempo o tiempo completo en empleos de oficina no especializados, y cuyos padres son inmigrantes que arribaron a Juárez provenientes de otros estados del norte de México (Durango, Coahuila, etc.). Estos entrevistados trataron de “probarnos” por todos los medios que los juarenses y los fronterizos son una especie muy particular de mexicanos —más modernos, liberales y con mayor amor al trabajo que los sureños—. Así, estos estudiantes no se sintieron avergonzados de la influencia religiosa que Estados Unidos ejerce sobre

4 Éste es un error gramatical muy común en la frontera. Aurora utilizó el verbo “adoptar” en lugar de “adaptar”, mezclando dos sentidos que, si bien son diferentes, no obstante están interrelacionados. Así, uno puede *adoptar una* costumbre extranjera y *adaptar su* comportamiento a tal costumbre. En la frase de Aurora, pareciera ser que los padres juarenses estarían *adaptando* las costumbres de sus hijos a las nuevas costumbres estadounidenses por ellos *adoptadas*.

la frontera, ni tampoco de que tal influencia haya cambiado algunos rituales católicos en Juárez:

JORGE: Por ejemplo, aquí tenemos una costumbre que... que es más bien una costumbre de Estados Unidos, que aquí le llamamos el Día de la Coneja, en Pascua. Aquí le hacen... lo que se hace aquí es estilo Estados Unidos, y para allá para el sur no, creo que... queman un Judas y... muchas cosas así, y aquí no, ¡aquí es muy diferente! Aquí se usa que... las canastas, que... los huevos de dulce y eso... ¡y allá no, allá se usa más comida! Comida... La fiesta...

En las entrevistas *que* realizamos en el sindicato mencionado con anterioridad, los juarenses nativos que participaron en las mismas también reconocieron que ellos practican un tipo de catolicismo distinto, más “moderno”. Sin embargo, a diferencia de Jorge, algunos de ellos también se lamentaron de que en Juárez se hayan perdido algunas costumbres católicas tradicionales como se practican en el sur. Al mismo tiempo, estos entrevistados puntualizaron otra diferencia que ellos sienten los separan de los sureños, diferencia que ocupó un lugar prominente en la mayoría de nuestras entrevistas en ambos lados de la frontera. Así, cuando nuestros entrevistados se refirieron a los cambios que ciertos ritos católicos estarían experimentando en la frontera (y, por lo tanto, a los cambios que ciertas costumbres mexicanas estarían experimentando, dada la interconexión entre catolicismo y mexicanidad que antes mencionáramos), otro punto que frecuentemente apareció en las entrevistas fue la diferencia entre el carácter público del catolicismo en el sur y centro de México, contra su carácter más privado en la frontera con Estados Unidos. De esta manera, si por un lado el movimiento geográfico que va del sur al norte de México (y del

lado mexicano de la frontera al estadounidense, como veremos más adelante) parece estar caracterizado por un debilitamiento de las costumbres católicas tradicionales, por otro lado también parece estar caracterizado por una privatización en la práctica de la fe católica:

ÁNGEL. A: *Muchas personas de El Paso nos decían que en Juárez la gente ¡ponía santas en los porches, pero que en El Paso no... ¿Ustedes qué piensan de todo eso?*

JESÚS: Bueno, de tener imágenes así, por fuera de la casa no, pero me imagino yo que por dentro sí,

FELIPE: Bueno, yo sí he visto... pero sólo en muy pocas casas... dos o tres, pero así como se ve allá en el sur, no... ¡Aquí no es pueblo!

JESÚS: ...hay mucha gente que en las colonias sí hacen su altar y sus matachines, y todo eso...

FELIPE: Pero estoy seguro que allá [en el sur] más...

AURORA: Allá quedan permanentes...

FELIPE: Bueno, como le digo... o sea, afuera de la casa, pues son contadas las casas... las que yo he visto. Pero sí... al entrar a una casa de inmediato vemos a un Cristo o a la Virgen de Guadalupe... pero de que tengamos el altar afuera de la casa, no.

De este modo, nuestros entrevistados plantearon que ellos practican una versión más moderna de catolicismo (“¡Aquí no es pueblo!”), en la que no es necesario desplegar públicamente el carácter de la fe practicada. A su vez, estos trabajadores identificaron la forma “vieja” y menos moderna de practicar el catolicismo con el sur de México y con los inmigrantes sureños arribados a Juárez atraídos por la industria maquiladora, ya que es un componente del sentido común de la ciudad el asumir que los residentes pobres que habitan las

colonias de la periferia *son* básicamente sureños (“...hay mucha gente que en las colonias sí hacen su altar y sus matachines, y todo eso”). Es interesante hacer notar que estos entrevistados están mezclando dos lógicas que, al menos analíticamente, podrían considerarse como diferentes. Me estoy refiriendo a la distinción entre moderno/tradicional por un lado y urbano/rural por el otro. Así, el comentario que Felipe hace acerca de que Juárez no es pueblo parece referirse a ambas dicotomías simultáneamente, y que nuestro entrevistado hace un paralelismo entre modernización y urbanización. Pero el testimonio de Felipe (y muchos otros en la misma dirección que escuché en innumerables entrevistas) también introduce otra dimensión a la construcción moderno/urbano. Me estoy refiriendo a la dimensión regional: “Pero estoy seguro que allá [en el sur] más...” En este sentido, la lógica moderno/urbana se complejiza aún más cuando es encuadrada en términos regionales, dado que tal catolicismo “tradicional” estilo sureño sería practicado, según nuestros entrevistados, también por aquellos que viven en la ciudad de México, ¡la ciudad más “urbanizada” y “moderna” del país! Se puede ver aquí, una vez más, cómo lo regional sobredetermina otras posibles lógicas para dar cuenta de actitudes y comportamientos.

El tema de los juarenses practicando una versión más moderna de catolicismo también fue prominente en una serie de entrevistas que mantuvimos con algunos gerentes de maquiladoras. Algunos de los participantes de estas entrevistas fueron Salvador y Carolina, ambos de alrededor de 30 años de edad y que tienen un título profesional en administración de empresas que los habilita para trabajar como gerentes intermedios en una maquiladora estadounidense en Juárez. De acuerdo con estos entrevistados, la forma tradicional de prac

ticar el catolicismo sólo se preservaría en el sur de México, en el campo o entre la gente mayor que vive en Juárez. En cambio, los jóvenes juarenses modernizados y “agringados”, como ellos mismos, practicarían una versión más *aggiornada* de la fe católica:

SALVADOR: Bueno, esto luna foto mostrando una serie de santos colgados en la pared del patio de una casa humilde] es Juárez... Sin embargo, se me “afigura” que ésta es gente ya grande...

PAULO: *¿Por que?*

SALVADOR: Este tipo de altares, los católicos nuevos ya no los hacen...

CAROLINA O una casa vieja de rancho... porque está en un lugar muy transitado para mí...

SALVADOR: Sí... ésta es una persona grande, estamos hablando de una persona de 55 años a 60 años.

PAULO *¿Y por que piensa usted que no podrían ser personas jóvenes?*

SALVADOR: En la frontera... ¡híjole!, llevamos una vida más rápida, acostumbrados a lo práctico en El Paso, Texas... no tenemos toda la tranquilidad espiritual. Pero muchos ni eso... como mi esposa, no porque... la irresponsabilidad religiosa... pero Dios está en todas partes.

De esta manera, si por un lado Salvador reconoce que él practica una versión más moderna y norteamericanizada de catolicismo, por otro lado no plantea que ha abandonado la fe católica completamente. Es por esto que Salvador termina su intervención acotando; “Pero muchos ni eso... como mi esposa, no porque... la irresponsabilidad religiosa... pero Dios está en todas partes”. Y la defensa que hace Salvador de su catolicismo no es algo sin importancia; al contrario, es una muy bien desarrollada estrategia na-

rrativa para contrarrestar algo de lo que él está muy consciente, es decir, de las críticas sureñas al supuesto abandono de la fe católica por parte de los juarenses.

Es interesante puntualizar que cuando los juarenses describen aquellas cosas que ellos sienten los separan de los mexicoamericanos, prácticamente utilizan los mismos argumentos narrativos que los sureños usan para negarles a ellos mismos su catolicismo/mexicanidad. Así, si por un lado muchos juarenses entrevistados reconocieron que ellos ya practican una versión diferente de catolicismo si se le compara con la forma en que profesan su fe los sureños, por otro lado ellos aún se consideran a sí mismos como muy cercanos a la tradición católica, algo que les niegan a los mexicoamericanos. Una vez más se hace evidente cómo una identidad regional (o en este caso nacional) se entrecruza con una identidad religiosa para trazar una línea imaginaria de lo que parece ser una de las batallas simbólicas más importantes de la frontera. Me estoy refiriendo a la lucha por la definición de qué es y quiénes son los mexicanos.

Es en este contexto en el que muchos de nuestros entrevistados juarenses marcaron las diferencias que los separan de los mexicoamericanos citando la influencia de la cultura estadounidense sobre éstos, casi sin variantes respecto de la narrativa que, como ya hemos visto, los sureños desarrollan para establecer a los juarenses como los Otros. Así, estos entrevistados primero puntualizaron sus diferencias religiosas en relación con los estadounidenses en general, para luego establecer lo que distingue su catolicismo del practicado por los mexicoamericanos. Aquí, como vimos que aconteció en el debate entre sureños y juarenses, el culto a los muertos

parece ocupar un lugar central en la diferencia que separaría a los fronterizos de los norteamericanos:

FELIPE: Y allá [en Estados Unidos] no hacen nada, ni siquiera existe un día de muertos especial, ¿verdad?

AURORA; O sea, es el Halloween el día y en la tradición mexicana es el 1 y el día 2 de muertos, o sea los Santos Difuntos.

ROBUSTIANO: Abandonados, ¿verdad?... Panteones muy viejos... yo me imagino que ya ni familiares existen.

MARGARITA: Pero también... porque acá los visitan más que allá.

LOURDES: ¿Por qué aquí los visitan más que allá?

MARGARITA: Sí, porque aquí (en una fotografía tomada en El Paso) ya ni les ponen sus florecitas...

PABLO: ¿Y por qué piensan que existe esa diferencia?

MARGARITA: Y aquí, en los panteones hay siempre gente, porque visitan aquí más.

PAULO; ¿Y por qué pasa eso? MARGARITA: Porque allá son más olvidados de los seres queridos...⁵

De esta manera, el proceso de establecer las diferencias religiosas entre mexicanos y norteamericanos se desplegaría en dos direcciones. Por un lado, muchos de nuestros entrevistados puntualizaron *que* la gente en Juárez es mucho más familista que en Estados Unidos, porque

5 Robustiano y Margarita migraron a Juárez desde Parral, Chihuahua, hace más de 20 años. Viven en una colonia muy pobre al poniente de la ciudad y ambos tienen trabajos por cuenta propia. Margarita, que no sabe leer ni escribir, atiende un pequeño negocio de comestibles y bebidas instalado en su casa. Robustiano, que solía pasarse de mojado y trabajar ilegalmente en Estados Unidos, cría gallinas en un lote muy cercano a su hogar.

recuerdara sus seres queridos aun luego de fallecidos. Por otro lado, también plantearon que en la gente en Juárez es mucho más católica que en El Paso, dado que los juarenses respetarían la tradición católica de recordar a sus muertos, algo que los paseños supuestamente no harían, debido a la gran influencia del protestantismo estadounidense en sus prácticas religiosas:

MARGARITA: La razón es que allá están abandonados... Allá dicen “ya se murió, ya se acabó” y aquí ya muertos se recuerdan.

ROBUSTIANO: Es que también todo eso, ¿verdad?, todo eso de los panteones, todo eso va a lo de las religiones que existen allá. Allá sí se me figura ver que hay más religiones que aquí, aquí hay más *catolismo [sic]*, por ejemplo, entonces, por medio del *catolismo* llevamos la tradición de arreglar los panteones y todo eso... y allá en Estados Unidos hay más hermandad y todo eso que... se muere aquella persona y ¡ya, ahí se queda!... Y aquí, como hay muchos católicos y todo eso, hay una tradición en arreglar las tumbas.

Es interesante notar aquí cómo Robustiano plantea que en El Paso hay más religiones que en Juárez. A lo que hace referencia nuestro entrevistado es al hecho de que la gente, desde el punto de vista religioso, es más homogénea en Juárez que en El Paso, ya que en la primera ciudad casi todos son católicos, mientras que en el lado estadounidense de la frontera la gente profesa diferentes tipos de protestantismo (“hermandades”, en la narrativa de Robustiano). Nosotros creemos que su argumento es una crítica velada a la manera en que los norteamericanos establecen su relación con Dios. Así, para Robustiano, el que un país o una región tenga más de una religión no es un rasgo positivo, al contrario:

ROBUSTIANO: Vaya a ver usted a aquellos que enterraron... ¡olvidados! Y toda la gente católica, oiga, ¡parece que está enfiestado todo el panteón! Y aquellos otros se ven muy tristecitos porque ninguna frutita, ninguna... ahora, digamos... los hermanos y todo no les ponen cruces ni nada... nomás se entierran y se olvidan... por eso es que están abandonados estos panteones.

Pero Robustiano no sólo se considera a sí mismo diferente de los estadounidenses que son protestantes, sino también de los que son católicos, entre ellos los mexicoamericanos. Y esto es así porque desde el punto de vista de Robustiano el catolicismo no se practica de la misma manera en ambos lados de la frontera. De esta manera, Robustiano utiliza el mismo tipo de narrativa crítica en relación con los mexicoamericanos que los sureños utilizaron para criticar a los juarenses con anterioridad.

ROBUSTIANO: Yo me imagino que es distinto el *catolismo [sic]* allá en Estados Unidos, porque en Estados Unidos ahí sí se trabaja, digamos ahí no hay tiempo de descansar ni nada de eso... Digamos, pues, por medio de! trabajo, digamos que no tiene tiempo para predicar el *catolismo*, por ejemplo, porque sabe que allá se trabaja duro... y las mismas drogas [deudas] los hacen trabajar y trabajar... porque yo también anduve trabajando en Estados Unidos, y yo no, yo hasta los viernes y, ¡vámonos!, ¡había gente que no descansaba ni los domingos!...

El argumento desarrollado por Robustiano plantea que, dado *que* los estilos de vida de ambos lados de la frontera son tan distintos, también son diferentes las formas en que la gente practica la religión católica. En su narrativa Robustiano parece sugerir que para ser un católico “a la mexicana” se necesitaría disponer de cierto tiempo libre,

algo de lo que los mexicoamericanos caerían, dada su tendencia a trabajar y consumir desenfrenadamente. Así, Robustiano argumenta, por un lado, que los norteamericanos son menos religiosos que los mexicanos, pero por otro lado también puntualiza que los católicos fronterizos serían más católicos que los mexicoamericanos. Una vez más se hace evidente cómo la gradación de mayor a menor catolicismo que hicieramos notar está presente en la narrativa de sureños y juarenses; se repite cuando el debate acerca de la “religiosidad/mexicanidad” se establece entre mexicanos y mexicoamericanos.

Es así como a través de todos estos procesos narrativos se establece una suerte de jerarquía en relación con el catolicismo entre las distintas identidades regionales y nacionales que son preeminentes en la frontera, jerarquía que sirve de metáfora para establecer grados de mexicanidad. Dentro de esta jerarquía los sureños supuestamente practicarían un catolicismo más tradicional, los fronterizos una versión más moderna y norteamericanizada del mismo, y los mexicoamericanos una vertiente totalmente norteamericanizada o, aun peor, directamente ya no lo practicarían. Como parte de este tipo de narrativa se entiende, implícitamente, que al mismo tiempo que la gente abandona ciertas prácticas católicas, otras prácticas religiosas las remplazan, sobre todo aquellas promovidas por las distintas denominaciones protestantes.

PABLO *¿ Y por qué piensa usted que la población mexicana del otro lado ya ha dejado de ser católica?*

ROBUSTIANO: Sí, en Estados Unidos la mayoría que se va de aquí se va por pobreza; entonces, cuando, se va el mojado, que se va por pobreza, no encuentra trabajo, y es a donde va a recaer, digamos a los hermanos. Y todo eso para que los ayuden...

Yo digo, a mí me han tocado muchos amigos que se han ido para allá, católicos, digamos viciosos, y ya cuando se van de aquí para allá, digamos va cuando vienen para acá ya vienen con otra fe, digamos en otras religiones. Pero digamos, yo me pongo a platicar:

“¿Y por qué te metiste a eso?” “No, pues sabes (que ya me anclaba llevando el carajo de hambre; *tuve* que recurrir a otras religiones para mantener mi familia y comer yo;

entonces de allí para allá tuve que meterme a la hermandad en Estados Unidos”. Y por eso yo me imagino que por eso viene siendo esto, a eso recae.

Y aquí Robustiano no solamente está describiendo cómo algunos mexicanos migrantes se convierten al protestantismo, sino también cuál es el destino de muchos fronterizos del lado mexicano de la frontera. Esto es así porque es muy común que denominaciones protestantes estadounidenses vayan a los barrios pobres de Juárez para distribuir ropa y comida, y así engrosar su feligresía.

Chicanos, inmigrantes mexicanos y catolicismo en Estados Unidos

Como vimos más arriba, cuando analizamos la relación entre religión y diferenciación regional entre ciudadanos mexicanos, ciertas prácticas católicas fueron utilizadas por muchos entrevistados para “medir” el grado de mexicanidad de los Otros (y, en consecuencia, de ellos mismos). Así, para algunas de las personas participantes en las entrevistas, los sureños tuvieron un mayor puntaje que los juarenses en el rubro catolicismo (y, por lo tanto, también en el rubro mexicanidad). Un mecanismo muy similar fue descrito cuando analizamos como algunos juarenses piensan que los chicanos son “menos” católicos que ellos mismos (y, de paso, menos mexicanos también). En esta sección vamos a

analizar la misma trama narrativa pero desde el punto de vista de los migrantes mexicanos que viven en Estados Unidos, es decir, desde el punto de vista de aquellos que, en las narrativas de los juarenses, obtuvieron un puntaje muy bajo en las categorías catolicismo/mexicanidad.

Humberto y Marta formaron parte de un grupo de inmigrantes recientes que entrevistamos en El Paso. Ambos viven en un barrio de clase media baja y trabajan como empleados no calificados en empresas de servicios. Su migración de Juárez a El Paso se produjo hace menos de cinco años y ambos, por un breve lapso, vivieron en los departamentos subvencionados que el gobierno estadounidense tiene destinados para ayudar a la gente de bajos recursos. Es interesante hacer notar cómo esta pareja desarrolla sus narrativas como si aún estuviera viviendo en Juárez. Do ahí que no sea casual que se refieran a la religión casi de la misma forma en que lo hicieron nuestros entrevistados juarenses, es decir, contrastando la manera distinta en *que* sureños y fronterizos practican la religión católica.

MARTA: Yo digo que en culto todos los hispanos tenemos el mismo culto, ¿no? A diferencia de por allá del sur, de que las creencias de llevarle la comida que ellos comían, eso pues... eso es lo más... (¿cómo se dice?) una...

HUMBERTO: ...tradición.

MARTA: Una tradición. ¡Pero que crea uno en eso no es cierto!, porque el muerto no va a venir a comer lo que comía en vida, no va a venir a tomar. “Dioquis” llevan las cosas que les gustan.

ÁNGELA: *¿Usted cree que en las cuestiones de costumbres son muy diferentes los del norte y los del sur de México?*

MARTA: Sí.

HUMBERTO: Allá para el sur de México hay mucho... se usa mucho esa cosa para el día de los muertos, de llevarles todo lo que les gusta a los difuntos, y mariachis y todo eso.

Pero eso son cosas ya...

MARTA: Son cosas secundarias, porque...

HUMBERTO: ...que están fuera, fuera ya de lo común.

Es interesante puntualizar aquí que tanto Marta como Humberto consideran que la forma “normal” o “común” de practicar el catolicismo es, no casualmente, la forma en que ellos mismos lo practican; esto es, la práctica de un catolicismo más moderno o menos tradicional que caracterizaría tanto a los fronterizos como a los mexicoamericanos. Y para estos entrevistados el epítome de la manera “fuera de lo común” en que los sureños practican la religión católica es justamente el culto a los muertos;

esto es, llevando comida y bebidas a las tumbas de sus seres queridos para complacerlos con aquellos alimentos que más les gustaban cuando estaban vivos. Debemos recordar aquí que justamente fue este tipo de práctica católica la que los inmigrantes sureños que vivían en Juárez reclamaban que los juarenses estaban abandonando, y con ello, que estaban abandonando también su mexicanidad.

MARTA: ¡No creo que crean que los muertos vayan a venir a comer! O vaya... para qué le lleva usted al muerto... mejor eleve una oración por él.

HUMBERTO: Le lleva uno sus flores y un rosario, unas oraciones. Allí con eso... es suficiente, creo yo, porque no tiene caso llevarles comida ni bebida, ¡pues para qué!

MARTA: Pero pues, digo, respeta uno... porque eso es ya más bien, son como tradiciones del sur, ¿no? De que se van pasando de padres a hijos, y así sucesivamente.

De esta manera Marta quiere diferenciar entre una “tradición sureña” y una “tradición católica”, separando lo que nuestros entrevistados sureños intentaron juntar en

muchos de los testimonios citados más arriba: es decir, el catolicismo *per se* de su práctica “a la sureña”. Así, para Marta tanto los altares como el culto a los muertos “a la sureña” no son, por definición, la verdadera forma católica (y mexicana) de practicar la religión, tal como reclaman los sureños. Por el contrario, tales prácticas sólo serían una tradición “sureña”, y no necesariamente una tradición “católica”. Adicionalmente, este tipo de práctica se les hace tan extraña a Marta y Humberto, que sospechan que los sureños realmente no creerían en tales prácticas ni ellos mismos.

Un segundo tópico que estos migrantes recientes en Estados Unidos miran desde un punto de vista juarense y no desde un punto de vista paseño es, nuevamente, el tema del carácter público versus el carácter privado de la práctica del catolicismo. Y una vez más, tanto Marta como Humberto son sumamente críticos respecto del despliegue público que hacen los sureños de su fe católica, algo que no harían ni juarenses ni mexicanoamericanos.

ÁNGELA: *Para ustedes, esta fotografía donde están las imágenes afuera de la casa, ¿serían muy comunes en México?*

HUMBERTO: Pues en Juárez no. Pero puede ser que para el sur de México sí... es que eso no... no se usa en Juárez. En México sí, porque hay gente más...

MARTA: ...bueno, pero es que también hay que ver, hay mucha gente que usa las imágenes nomás para atraer incautos. Que yo, digamos... yo soy... tengo la Virgen de Guadalupe y los pienso curar, ¡aunque no crean!... Y la gente ignorante dice: “Ah, no, pos’ ésta sí es muy católica”. O si es cierto, eso es mentira.

ÁNGELA: *O sea que confunden la religión...*

MARTA: Ujum... con el fanatismo, mucha gente.

ÁNGELA: *Entonces... El señor dice que es gente del sur. O sea, que realmente la gente del sur de México es la que...*

HUMBERTO: En México. En Juárez no creo yo que haya gente que tenga, ¿verdad?

MARTA: Pues hay algunas casas que si tienen.

HUMBERTO: Solamente hay gente vividora que dice: “¡Ah, yo tengo! Mira esta... esta imagen está llorando”, y la ponen ahí y le hacen su altarcito ahí. Y luego empieza la gente y empiezan a correr la voz que en tal parte hay una imagen que... entonces ya empieza la gente a ir y a ir, ahí está la gente, le está pagando a ellos.

Para este tipo de narrativa, la gente que tiene imágenes católicas afuera de sus casas no podrían ser ni juarenses ni chicanos, sino sureños, o, aún peor, gente inescrupulosa que quiere hacer dinero aprovechándose del fanatismo religioso de gente sin educación. En este sentido, si Marta y Humberto primero negaron que la forma sureña de practicar la religión católica fuera la “verdadera”, ahora plantean que sólo es la forma incorrecta de practicar el catolicismo, sino que las personas que practican la religión de tal manera no son en realidad verdaderos creyentes, sino “fanáticos”.

En un juego de entrevistas que hicimos con un grupo de mujeres en San Elizario (un suburbio pobre de El Paso), tuvimos la oportunidad de escuchar la voz de aquellos inmigrantes mexicanos con varios años de residencia en El Paso. El análisis de las narrativas de estas mujeres nos permitirá adentrarnos en el complicado proceso de negociación que se produce cuando los inmigrantes mexicanos comienzan a pensarse a sí mismos como mexicanoamericanos.

La primera cosa que estas mujeres reconocen es que los juarenses (ellas mismas en el pasado) tienen razón cuando recla-

man que hay un mayor grado de catolicismo en Juárez que en El Paso.

ROSALBA: ...allá, ...la gente tiene más arraigada la religión católica... Es que la gente de aquí anda corre y corre, ¡ni a misa va! Y si pone un santo en la sala, no, pos' se ve feo en la sala, mejor lo pone uno allá en el cuarto...

De este modo, Rosalba piensa que la razón por la cual los paseños han cambiado su manera de practicar la religión católica respecto de los mexicanos es debido al ritmo de vida frenético de los norteamericanos (ella misma en el presente). Sin embargo, ella no sostiene (como lo hacen muchos juarenses) que los inmigrantes mexicanos en El Paso se están convirtiendo al protestantismo, y ella aún se considera católica, aunque practica un tipo diferente de catolicismo. ¿En qué sentido diferente? Básicamente, en el sentido de que ella celebra su culto adaptándolo a las peculiaridades del estilo de vida estadounidense.

Este tipo de comentario fue reiterado en muchas de nuestras entrevistas en El Paso. Tal es lo que aconteció, por ejemplo, en una serie de entrevistas que sostuvimos con un grupo de personas que vivían en unos departamentos subsidiados por el gobierno estadounidense.

YOLANDA: ...hasta un domingo, cuando viene uno de allá, y empieza con que a flojear... ¡Y allá en Juárez no, cada domingo va a misa!

PABLO: ¿Y por qué se da eso?

ANÍBAL: Pues por la influencia que tenemos del mismo país que es nuestro, ¿verda'?, México, pues no sé si habrá alguna diferen-

cia (*sic*) en sí de que, siendo mexicanos, hay más... más, este, más fidelidad en cuanto a que... pues desde muchos tiempos atrás se iba a misa, incluso para hacer el catecismo, la confirmación. Es que hay más, este... liberación en Estados Unidos que en México, 'tons ya las creencias religiosas en ese aspecto tienden a ser, no seculares (*sic*) sino hasta terciarias, verda'. Aquí hay que moverse pa' poder vivir... me refiero a que... influyen otras cosas *que* en cuestión de religión se van quedando atrás...⁶

Como podemos observar, si por un lado Aníbal concuerda con Rosalba en que la religión no es tan importante en El Paso como lo es en Juárez, por otro lado vuelve a poner en el centro de la escena algo que no figuraba en el comentario de Rosalba; esto es, la influencia del "liberalismo" estadounidense en las prácticas religiosas de los paseños. Y justamente esta influencia sería, para Aníbal, la verdadera causa del cambio de actitud en relación con el catolicismo que parece ser tan prominente en el discurso de estos entrevistados.

Por otro lado, pareciera que la fuerte presencia de cultos protestantes en El Paso estaría minando la fe católica de los paseños aún de otra manera. Así, de acuerdo con lo relatado por algunos de nuestros entrevistados, la práctica de la fe católica sería mucho más demandante del lado estadounidense que del lado mexicano, y tal demanda, a su vez, desalentaría a mucha gente que, de otra forma, habría continuado con su fe católica "estilo mexicano". Y la verdadera razón de la mayor exigencia que se les impone a los católicos en El Paso no sería otra que la competencia

6 Los participantes de este juego de entrevistas fueron Aníbal, Yolanda, Micaela, Agustina y Coquis. Todos ellos migraron a El Paso desde Juárez en los últimos 15 años y actualmente viven en uno de los departamentos subvencionados por el gobierno en El Paso. Al momento de la entrevista, Aníbal estaba desempleado, Coquis trabajaba en una fábrica de plásticos y el resto de las entrevistadas eran amas de casa.

de los cultos protestantes por la misma feligrésía.

MICAELA: Y mi hijo fue hasta antes de la confirmación, muy a fuerzas verda', porque... ¡jes que son dos años!, y también eso cambió mucho. También por eso la gente ha perdido mucha fe y todo eso, porque ya cambiaron mucho las costumbres. Porque antes no se usaba que platicaran en el bautizo, que los confirmaban chiquitos y que practicaban que dos, tres años de la doctrina pa' la primera comunión... y dos, tres años para...

AGUSTINA: Pero es para la conciencia misma...

MICAELA: Pero no se crea, sí es para la conciencia, pero ya como los jóvenes ya no quieren, póngale que no pierden mucho;

pierden dos horas que les dan clases una vez por semana, pero ya ahorita no quieren...

AGUSTINA: Menos aquí, ¡pero en Juárez créame que sí van!

MICAELA: Sí, ¡pero en Juárez son seis meses las clases para la confirmación! ¡Y aquí son dos años! Y también eso cuenta mucho para que los muchachos se desmoralicen...

PABLO: *¿Y por qué son más estrictos aquí?*
YOLANDA: Por tanta religión que está saliendo, que hace que la gente esté consciente de su religión, para que no haya equivocaciones. No, pus' como ha habido, verda', dicen: "No, pus' yo no sabía lo que era", y ya se volvió de otra religión...

De esta manera, el protestantismo aparece una vez más detrás de la diferencia en las prácticas del catolicismo que muchos

entrevistados notan separan a juarenses de paseños. En este caso en particular, dada la competencia de los cultos protestantes en El Paso ("...tanta religión que está saliendo..."), la jerarquía católica paseña parece haber hecho más rigurosos los requerimientos para pasar los ritos católicos más importantes (bautismo, comunión, confirmación, matrimonio, etc.). Esto, a su vez, desalentaría a mucha gente a ir a la iglesia o a cumplir tales rituales. Como una de nuestras entrevistadas nos explicara, ella decidió no casarse por la Iglesia católica debido a lo complicado que resulta hacerlo bajo las actuales directrices de la cúpula eclesial estadounidense.

AGUSTINA: Yo me iba a casar por la Iglesia, pero como aquí vivimos... ¡nos tienen que hacer pláticas! Ya después que vivimos siete años juntos, ¡todavía debemos ir a hacer pláticas pa' casarnos! Ni movimos nada, de veras. Y en Juárez no es así...⁷

Pero en su testimonio inicial Rosalba también hizo alusión a algo que ya había aparecido en nuestras entrevistas en Juárez, y que luego fuera muy notorio en nuestros encuentros en El Paso. Me estoy refiriendo al hecho de que, de acuerdo con muchos de nuestros entrevistados, el catolicismo sería practicado públicamente por los Otros, pero de una manera mucho más privatizada por ellos mismos: ("Y si pone un santo en la sala, no, pos' se ve feo en la sala, mejor lo pone uno allá en el cuarto"). Así, Rosalba usa la metáfora del santo que es desplazado del *living* (el cuarto de la casa que la gente habitualmente comparte con amigos y conocidos,

7 El procedimiento típico para poder casarse por la Iglesia católica en El Paso (que también se aplica a aquellas parejas que se han casado solamente por las leyes civiles o han vivido en concubinato por muchos años) es tomar un curso de "preparación" de seis semanas (tres horas por semana), pasar un retiro espiritual un fin de semana y contestar un cuestionario de 165 preguntas. Pablo Luna, comunicación personal, 16 de junio de 1993.

aquellos que no son parte del círculo íntimo familiar) hacia el dormitorio (un cuarto mucho más privado que el *living*) como “evidencia” de la privatización de la práctica religiosa entre los inmigrantes mexicanos en El Paso. Y aquí pareciera ser que el proceso de privatización del catolicismo es aún más intenso en El Paso que en Juárez, si recordamos que la metáfora usada por los juarenses mencionaba a un santo moviéndose del porche de la casa al *living*, mientras que la usada por Rosalba mueve al santo del *living* al dormitorio. Buscando explicaciones a este proceso de privatización, Rosalba propone una hipótesis que sostiene que, al parecer, cierta “vergüenza” de ser católicos evitaría la manifestación pública de su fe entre muchos inmigrantes mexicanos en Estados Unidos.

ROSALBA: Así, como si les daba vergüenza o se sé qué el decir que era católico, ¿verdad?

PABLO: ¿Y por qué les daría vergüenza?

PILAR: Pues no sé, es que aquí como que la gente es... se vuelve la gente más...

ROSALBA: ...como que la gente no tiene más sentimientos, se vuelve uno más...

Nora: Más indiferente.

ROSALBA: Yo le voy a decir una cosa, yo siento que aquí uno vive mejor, materialmente, pero hay más unión en México, más amistad, más amor por el prójimo; aquí vive uno a la carrera, muy...

En lugares como El Paso, donde para muchas personas “lo mexicano” es sinónimo de todo aquello de lo cual se quieren distanciar (Vila, 1994), el catolicismo, dado su entrelazamiento con la mexicanidad, es

también algo que muchos paseños de origen mexicano quieren guardar para sí mismos y su círculo íntimo, tal como lo hacen con el idioma español y con todos aquellos símbolos culturales indicadores de su etnicidad que se pueden mantener fuera del escrutinio público (algo que, por ejemplo, no se puede hacer con el color de la piel). Esto es probablemente a lo que apuntaba Rosalba con su idea de “vergüenza”.

En el siguiente testimonio tomado de una de las entrevistas que sostuvimos con Alex y Alicia vuelve a hacer su aparición la imagen de los santos moviéndose de un lugar público a uno más privado de la casa.⁸

ALICIA: ¿Y cuántas casas... mira, como en la foto... que tienen santos todos... todos afuera?

ALEX: ...santos así...

PABLO: ¿No hay aquí en El Paso? ALEX: ¡¡No!! ALICIA: Que yo he visto, no. ALEX: ...hay algunas, pero... I mean, ¡¡adentro, pero no afuera!!

PABLO: ¿Y por qué sería esa diferencia?

ALEX: Lo hacen para prote,.. [Alex tiene dificultades para pronunciar la palabra en español] proteger la... la casa, ¡me imagino!

ALICIA: Pero es muy difícil que aquí miren [a] los santos así...

ALEX: Pero... hay... sí hay, ¡pero nomás como uno!... pero no como quien tiene... tres...

ALICIA: ...cuatro, cinco...

ALEX: ...tiene... uno... uno, dos... ¡tiene seis! ... y no...

PAULO: *Son demasiados santos, aquí habría menos [risas].*

8 Alex, de 26 años de edad, es nativo de El Paso y pertenece a la tercera generación mexicanoamericana. Trabaja como empleado en un pequeño negocio de servicios. Alicia, que tiene 24 años, es originaria de la ciudad de Chihuahua y emigró a Estados Unidos en 1989. A pesar del relativamente poco tiempo que tiene de vivir en El Paso, su proceso de norteamericanización es muy profundo y constantemente mezcla palabras en inglés y en español, en parte porque Alex no es muy fluido en su español. Ambos viven en “América”, una de las colonias populares más pobres de El Paso, sin agua corriente ni alcantarillado.

ALEX: [Risas] No, pos sí... no [risas]. ALICIA: Vamos al cuarto de tu papá... [risas].

ALEX: ¡¡No!! [risas].

PABLO: *¿Cuántos tiene el papá? ¡Risas!*

ALICIA: ¡Todos!

ALEX: ¡Todos!

ALICIA: Pero adentro del cuarto, no afuera...

ALEX: Adentro...

La referencia que hicieron Alex y Alicia acerca de los santos que son mostrados públicamente en las casas mexicanas pero que se mantienen ocultos a las miradas ajenas en las casas estadounidenses vuelve a traer a colación el tema de la “vergüenza” a que hiciera alusión Rosalba mas arriba, como así también hace referencia a que el lugar “apropiado” de los santos en las casas chicanas parecería ser el dormitorio, pero no *el porcheo* el *living*. Sin embargo, como veremos en el siguiente testimonio, Alicia sugiere que tal vez los juarenses tengan aún otro motivo para desplegar públicamente los santos en el *porche* de sus casas:

PABLO: *¿Y por qué piensas... que la gente es mas... por ahí mas tímida acá, en El Paso;*

*que no se anima a tener los santos afuera? ¿Por qué? ¿Cuál sería la respuesta?*¹

ALICIA: También yo pienso que en Juárez los ponen afuera por los... esa gente que... ¿hermanos?... que mucha gente no más los pone, ¡porque mi mamá lo hace! Pone uno afuera a veces cuando vienen los hermanos, pa' que no lleguen, [para demostrar] que son *católicos*... que las demás religiones no lleguen a pedir dinero, o algo...

Una vez. más el protestantismo aparece como el fantasma en relación al cual las

prácticas católicas se estructuran diferencialmente en El Paso y en Juárez. Así, de acuerdo con Alicia, los mexicanos católicos tratarían más fehacientemente de rechazar a los protestantes que sus colegas mexicoamericanos.

En la entrevista que mantuvimos con Elena y su familia también apareció prominentemente el tema de la diferencia en la manera de practicar el catolicismo que separaría a los ciudadanos mexicanos de los mexicoamericanos y de los inmigrantes mexicanos con muchos años de residencia en Estados Unidos.⁹

ELENA: Yo pienso que aquí en los Estados Unidos todavía está un poquito de las costumbres que teníamos nosotros los mexicanos.

PABLO: *Lo curioso en muchas entrevistas es que la gente me dice lo mismo que aquí: el catolicismo ha ido como cambiando...*

ELENA: Sí, va cambiando.

Así, Elena no tiene mayores problemas en reconocer que los mexicoamericanos profesan un tipo diferente de catolicismo que los mexicanos. De esta manera, Elena rápidamente puntualiza que los mexicoamericanos sólo siguen “un poquito” las tradiciones religiosas mexicanas. Y tal como aconteció en muchas de las entrevistas que tuvimos en Juárez, donde alguna gente estableciera una relación entre catolicismo tradicional, sureños y gente pobre, Elena y sus amigos también parecen creer que la vieja manera de practicar el catolicismo es sólo mantenida en México por viejos inmigrantes mexicanos en El Paso.

ELENA: Yo creo que porque al irse uno modernizando, estee... va uno primerarnen-

9 Elena, Catalina, Jorgelina, Beatriz y Carlos nacieron en Juárez y migraron a El Paso a comienzos de la década de los setenta. Todos ellos tienen alrededor de 50 años y viven y trabajan en un ambiente de clase media. Adriana es primera generación mexicoamericana, tiene alrededor de 30 años y estudia en la UTEP.

te quitando los santos de las paredes y pone uno decoraciones.

CATALINA: Pero donde hay una gente grande viviendo en su casa no...

ELISA: ¡No, siempre hay...!

BEATRIZ: La Virgen de Guadalupe.

CATALINA: ¡Mi mamá! ¡Mi mamá, qué esperanzas que yo le quite sus vírgenes de Guadalupe de este tamaño, su Santo Niño de Atocha y su Martín de Porres! Yo los tengo allí porque ella...

Como podemos observar, en esta entrevista vuelve a aparecer la metáfora de los santos desapareciendo de los lugares mas o menos públicos que suelen ocupar en las casas de los mexicanos (aunque esta vez los santos desaparecen de las paredes y realmente no sabemos a dónde van a parar...). Una vez más, un cambio de lo público a lo privado parece marcar la transición que va de la manera mexicana de practicar el catolicismo a la manera chicana de mostrar su devoción religiosa. Tratando de encontrar una explicación a las diferencias que estos entrevistados sienten que separan su forma de practicar la religión de la forma en que lo hacen los ciudadanos mexicanos, Elena y sus amigos creen que tal explicación puede hallarse en la relación que existiría entre catolicismo y pobreza:

ELENA: ...y esta otra [fotografía]... me recuerda también mi época cuando yo estaba chica en México...

BEATRIZ: ¿Qué es, ropa tendida allí?

ELENA: Sí, es un angelito con sus... afuera, y luego en medio están unos santitos. Entonces, la gente, por lo regular cuando está uno muy pobre se une uno más a los santos, a la religión... es como un... si pierde la fe en los santos y en Dios, ya perdió todo, porque ya está pobre, ya no tiene más...

ADRIANA: Ya no tiene más que perder...

ELENA: Pues por eso... ¡santos por donde quiera!

PAULO: ¿Podría ver una foto así en El Paso?

ELENA: Nunca he visto una.

PABLO: ¿Por qué piensa que sería imposible ver una foto así?

ELENA: Porque aquí el gobierno ayuda a toda la gente.

De acuerdo con la narrativa de Elena, la gente en México sería más religiosa porque sería más pobre que los estadounidenses. Es interesante hacer notar que lo que Elena está haciendo no es otra cosa que mezclar dos tramas narrativas que son muy (recuentes en la zona: por un lado, aquella que plantea (como ya hemos visto) que los mexicanos son más religiosos que los estadounidenses, y por otro lado, aquella otra trama que argumenta que “toda la pobreza es mexicana” y que no existiría algo que pudiera denominarse “pobreza americana”. Por lo tanto, de acuerdo con la narrativa de Elena, si los mexicanos ya no veneran tanto a los santos como lo hacen los ciudadanos mexicanos, es porque básicamente ya no son pobres y no necesitarían de tal veneración. Y si los mexicanos ya no son pobres es porque el gobierno norteamericano no permite que haya pobreza en los estadounidenses, mientras que el gobierno mexicano, por su parte, no haría nada para ayudar a sus ciudadanos. Adriana usa la misma trama descrita más arriba para explicar por qué sus hijos parecen ser menos religiosos que ella y su marido:

porque ellos no sufrieron la pobreza como ellos la sufrieron:

ADRIANA: [A] los hijos de hoy no les ha faltado tanto como le faltó a uno. O sea que ellos no tienen necesidad de tener tal fe, porque, como no les ha faltado, no han sufrido el hambre, el frío; ellos no tienen por qué...

De este modo, aunque estos entrevistados reconocen las diferencias que separan al catolicismo de los mexicanos de aquel de los mexicanoamericanos, aún creen que ellos son “verdaderamente” católicos, de ahí que consideren importante diferenciar su fe de aquella que caracterizaría a los anglos.

ELENA: Yo pienso que [entre] los hispanos la religión lo mantiene a uno más unido. Porque al ser creyente uno, este... aparte de creer en el dinero, en el trabajo, si cree uno en Dios o en un santo, pienso que eso ayuda a mantener la familia, porque tiene uno de que hablarles. Por ejemplo, de una fe. Yo pienso *que* a veces uno gana más inculcándoles una fe, y después lo que va a encontrar afuera, y en el trabajo.

De esta manera, de acuerdo con la narrativa de Elena, los hispanos en Estados Unidos son más creyentes que los anglos, y a través de su fe le mantendrían unida a la familia (algo que supuestamente los anglos no harían). Adicionalmente, la fe católica funcionaría como una especie de barrera que los hispanos poseen para rechazar el extremo materialismo que caracterizaría a los anglos. Así, Elena aboga por una combinación de “ambas creencias” como la mejor opción para los hispanos: conservar las tradiciones católicas para mantener la unidad familiar, al mismo tiempo que adoptar el credo anglo en el dinero y el trabajo duro: “porque al ser creyente uno, este... aparte de creer en el dinero, en el trabajo, si cree uno en Dios o en un santo, pienso que eso ayuda a mantener la familia”.

La entrevista que tuvimos con la familia López claramente demuestra como muchas personas de ascendencia mexicana ven la práctica del catolicismo en la frontera en términos de rangos o jerarquías de fe. Horacio y Mónica López migraron de

Sonora a El Paso a comienzos de la década de los setenta. En la actualidad viven en un barrio de clase media baja y trabajan en ocupaciones no especializadas del sector servicios. Rick, uno de sus hijos, tiene 25 años y estudia ingeniería en la UTEP. Es interesante observar como los López creen que pueden cuantificar muy precisamente como tradicional es el catolicismo que se practica en el sur de México comparado con el que se practica en la frontera. Así, cuando se refieren a la celebración de la Virgen de Guadalupe, Horacio argumenta que si en el sur de México un 60 por ciento de la gente reverenciaría a la virgen en la forma tradicional, en la frontera sólo un 20 por ciento seguiría practicando esta manera tradicional de reverencia.

PAUL: *¿Usted piensa que ha cambiado esa celebración de la Virgen?*

HORACIO: ¡Oh, no! Allá [en el sur de México] no, hijo... aquí tampoco, en la frontera. Pero allá lo hace... por ejemplo, si aquí en la frontera, aquí en Juárez, lo hace un 20 por ciento de la población, allá quizá lo haga un 60 por ciento.

RICK: Quiere decir que... ¿más católica la gente entre más adentro vaya a México y menos católica entre más se acerca a lo americano?

HORACIO: Más conservadoras sus creencias, hijo. Porque allá, por ejemplo, como veneran a nuestra madre santísima de Guadalupe, veneran a la virgencita de San Juan de los Lagos, y a muchas imágenes de la virgen en sí.

En este testimonio Horacio parece querer avanzar una idea similar a la que encontramos en Marta y Humberto más arriba, esto es, que la manera sureña de practicar el catolicismo no es la manera “común” o “correcta” de practicarlo como plantean los sureños, sino algo que va esta pasado de moda y que no se corresponde-

ría con las actuales directivas de la Iglesia católica.

Como ya vimos en la mayoría de las entrevistas que venimos analizando, estos entrevistados también hicieron referencia al proceso de privatización que el culto católico sufriría en su desplazamiento desde el sur al norte de México y desde el lado mexicano al lado estadounidense de la frontera. Pero en lugar de usar la ya mencionada imagen del santo que cambia de lugar dentro de la casa, los López hicieron mención de uno de los rituales católicos que más públicamente demuestra la fe de una persona. Me estoy refiriendo al acto de persignarse cuando se pasa por delante de una iglesia. Así, de acuerdo con los López, este ritual estaría muy difundido en el sur de México, pero ya casi ningún católico lo practicaría en El Paso. En la búsqueda de una explicación que dé cuenta de esta diferencia, los López equipararon lo tradicional con el pasado, en este caso, con su propio pasado de ciudadanos mexicanos.

RICK: ¿Usted se persigna cuando pasa por enfrente de las iglesias?

HORACIO: No, no, hijo... antes lo hacía, pero no es, pues... no te conlleva a nada. Yo le preguntaba a un sacerdote, y me decía, pues, que no es más que una forma de saludar a nuestro señor. Es una forma de no apenarte de tu creencia, porque muchas personas pasan y se persignan y sin ton ni son...

RICK: Yo creo que eso lo aprendemos de los grandes, porque yo andaba con un amigo cuando estaba en Ysleta High, y cuando pasábamos enfrente de una iglesia se persignaba, y decía que lo hacía porque su abuelita siempre lo hacía y decía que se debía hacer.

Es interesante notar cómo Horacio (de la misma manera en que Rosalba lo expre-

só más arriba) también menciona el tema de la “vergüenza” para dar cuenta de por qué los paseños no mostrarían públicamente su fe a través de este ritual católico: “Es una forma de no apenarte de tu creencia”.

Así, en la jerarquía de fe que muchas personas de ascendencia mexicana usan repetidamente para establecer sus diferencias con los Otros, los anglos y los afroamericanos parecerían ocupar los lugares más bajos de la escala:

RICK: ¿No se le hace raro que...? Es más, yo nunca he visto a un americano güero santi-guarse, nunca.

MÓNICA: Ni a un negro tampoco. Nomás así somos los mexicanos.

RICK: ¿Usted por qué dice que así es el mexicano?

MÓNICA: Porque el persignarse es más común en un mexicano que en cualquier otra raza. Como que el mexicano es más católico que todas las razas. El mexicano siempre ha sido el más cercano a Dios.

RICK: *¿Se puede decir que desde chicos nos han enseñado a tener mucho respeto a lo que son las cosas de la religión?*

Adicionalmente, las prácticas religiosas de anglos y afroamericanos muchas veces son el blanco de burlas y comentarios ridiculizadores:

RICK: Estas fotos las agarré porque son de religión, y de todos estos entonces tenemos templos, ¿verdad? Entonces me recuerda mucho... cómo se nos facilita a cualquiera poder hacer una religión así, donde sea, ¿verdad? Compran un changarro y ahí, luego, luego, hacen su religión y levantan su limosna, y se me hace como una burla a lo que debe de ser la religión. O sea, esto me enseña que está en los dos lados, que se organizan esos dos grupos o fracciones para

que dizque hablar de una religión, y para mí que lo hacen como para agarrar dinero, que, en realidad, pues la creencia no es tan fuerte. Esto lo agarró de los mormones, nomás porque ellos hacen sus dos o tres años de andar en bicicleta pues lo requiere su religión. Pero digo yo cómo le harán, si yo apenas me subo y ya voy sudando, y ellos con corbata y camisa.

HORACIO: Sí, sí los he visto. Los asustan con los carros.

RICK: Esto lo agarré también porque quiere decir algo de la religión. Porque se ve que aquí tienen una crucita y una oración a varias cosas, prendas de la religión, y ya se me hace como fanatismo tanta cosa, y está el mueble ya muy volteado... o sea, ya se me hace como un fanatismo... entonces, digo que es fanatismo, que por eso cualquiera ya va y abre un changarro, se me hace que viola mi respeto de la religión católica el que cualquiera pueda abrir su templo, aunque somos libres de hacerlo. Pero viola mi *view* de lo que debe ser respeto a la religión.

De esta manera, anglos y afroamericanos, quienes en su mayoría son protestantes y no católicos (¡no como la mayoría de los chicanos, que son católicos modernos, pero aún católicos!), son denostados a través de una narrativa que los muestra creyendo en el dinero más que en la religión, o, aún peor, haciendo dinero a través de la religión. Y Rick va aún más allá en su crítica, ya *que* plantea que prácticamente se siente violado en su fe religiosa por la manera en que los Otros profesan la suya: “se me hace que viola mi respeto de la religión católica el que cualquiera pueda abrir su templo”. Pareciera que para Rick habría una única religión “verdadera”, el catolicismo. Las otras religiones serían meros fanatismos de gente que, en realidad, no busca un encuentro real con Dios.

Reflexiones finales

Como hemos visto, ciertas prácticas ligadas al catolicismo, por muchos consideradas como una de las marcas culturales más importantes que comparten mexicanos y mexicoamericanos, también pueden ser usadas en la construcción de diferencias en relación con los Otros. Así, citando contrastes en la manera en que practican su fe católica, algunos de nuestros entrevistados construyeron sus narrativas identitarias de tal forma, que muchas veces las mismas adquirieron tintes claramente derogatorios respecto a los Otros.

Estos mecanismos discursivos utilizados en la construcción del Otro en términos de sus prácticas religiosas siguen patrones bien establecidos que también están presentes en formas no religiosas de construir al Otro. Me estoy refiriendo a las lógicas regional y étnica de clasificación, tan prominentes en Juárez y en El Paso, respectivamente. En este sentido, en la frontera no sólo los pares religión/región y religión/etnicidad son usados en la construcción de los Otros, sino los pares género/región y género/etnicidad también. Así, de la misma manera en que existe una jerarquía en relación a la práctica del catolicismo que iría de sur = más a nortee menos, también existe una jerarquía en relación con el género, donde los fronterizos y los mexicoamericanos son percibidos como más “liberales” que los sureños en términos de género.

Es bastante conocida la “obsesión” que los estadounidenses tienen respecto de la raza y la etnicidad como mecanismos “ordenadores” de la realidad, obsesión que ha desenfocado otras maneras de entender actitudes y comportamientos. Menos conocida es la misma obsesión que muchos fronterizos tienen con la lógica regional de clasificación. Dicha lógica aparece claramente en la manera en que los juarenses

utilizan rótulos identitarios. Así, en lo que hace a la forma en que se refirieron a los Otros, la mayoría de nuestros entrevistados, sin importar a qué clase social pertenecían, prefirieron mucho más la construcción “ellos, los de...” que el uso de gentilicios. Así, fue mucho más común hablar de “ellos, los de Tamaulipas”, “de Monterrey”, “de Chiapas”, que escuchar los gentilicios “tamaulipecos”, “regiomontanos” o “chiapanecos”. De esta manera, en una entrevista típica se podía observar cómo la gente usaba alternativamente “nosotros, los de Juárez” y “los juarenses”, pero siempre se refería a los Otros como “los de...”

Pensamos que esta manera de interpelarse a sí mismos y a los Otros es muy importante, y está íntimamente ligada con el fuerte sistema clasificatorio regional que parece ser tan importante en la frontera. Así, desde el punto de vista gramatical, el usar la expresión “de...” (Juárez, el sur, Chihuahua, Torreón, el norte, la frontera, etc.) implica algo diferente a decir “juarense”, “sureño”, “chihuahuense”, etc., dado que el peso de la agencia (palabra que usamos aquí en el sentido de quién es el responsable de la acción) es puesto en el lugar de origen y no en las personas mismas. De este modo, si alguien hizo algo porque “¡tenía que ser del sur!” (una expresión bastante común en Juárez), y no porque era un “sureño”, significa que la causa profunda de tal tipo de comportamiento es el lugar de origen, no la persona en sí misma. Era como si la responsable real de actitudes y comportamientos fuera la región, debido a cierto tipo de presión social por ella ejercida, de la cual no habría escape posible. Aquí tenemos que recordar que la construcción “de...” en español también denota posesión, como si, de alguna manera, la región poseyera a las personas de una manera irresistible.

El hecho de que nuestros entrevistados usaran más los gentilicios en las autorreferencias que cuando nombraban a los Otros refuerza aún más el argumento planteado anteriormente. De esta manera, los juarenses, si bien por un lado consideran que la región “marca” a la gente en general, por el otro piensan que marca mucho más a los Otros que a ellos mismos. Así, los juarenses (en este caso a través del uso simbólico del gentilicio) considerarían que tienen una libertad de acción que niegan a los Otros, ya que “los de...” serían esclavos de lo que la región imprime en sus identidades. La única excepción a la regla que encontramos en los discursos y narrativas de los juarenses fue en las referencias que hicieron acerca de los habitantes de la ciudad de México o del Distrito Federal, ya que la mayoría de nuestros entrevistados se refirieron a los mismos como “chilangos” y no como “los del Distrito Federal” o “los de México”. Pero si miramos con atención descubriremos que en realidad esta divergencia no sólo no es una excepción a la regla planteada, sino que, por el contrario, la confirma. Esto es así porque “chilango” en realidad no es el gentilicio que corresponde a los habitantes de la ciudad de México o Distrito Federal (tal gentilicio sería “mexicano”, que coincide con el de los habitantes de todo el país, o “defeño”), sino una suerte de apodo insultante que hace alusión a un pez caracterizado por ser muy escurridizo. Así, el usar el rótulo “chilango” para referirse a los habitantes de la ciudad de México no es usar el gentilicio de una región, sino metafóricamente hacer referencia a las supuestas características de los habitantes de la ciudad capital, por ser habitantes del centro político de la nación, centro que a la sazón se halla en la ciudad de México. Y lo que parecen hacer los juarenses es establecer un paralelismo estrecho entre la política centralista del Estado mexicano y las actitudes y conductas

de los habitantes de la ciudad capital, de manera tal que se da a entender que los chilangos utilizarían para su beneficio personal dicho centralismo estatal, al parecer sin diferencia alguna ligada a la clase social, el género, la edad, la posición de poder, etcétera.

Por todo lo expuesto, pienso que no es por casualidad que nuestros entrevistados de ascendencia mexicana en ambos lados de la frontera establecieran tales jerar-

quías geográficas entre prácticas católicas y mexicanidad del modo que lo hicieron, Esto fue así, por un lado, porque el pensar las identidades en términos geográficos es una manera bastante extendida de entender a los Otros del lado mexicano de la frontera. Por otro lado, el pensar en términos jerarquizados parece ser una premisa básica en cualquier construcción identitaria donde lo moral juega un papel más que importante.

REFERENCIAS

- Bhavnani, Kum-Kum y Ann Phoenix (comps.), *Shifting Identities. Shifting Racisms. A Feminism & Psychology Reader*, Londres, Sage, 1994.
- Bhavnani, Kum-Kum y Donna Haraway, "Shifting the Subject. A Conversation between Kum-Kum Bhavnani and Donna Haraway on 12 April, 1993, Santa Cruz, California", en Kum-Kum Bhavnani y Ann Phoenix (comps.), *Shifting Identities. Shifting Racisms. A Feminism & Psychology Reader*, Londres, Sage, 1994, pp. 19-39.
- Gergen, Kenneth J. y Mary M., "Narratives of the Self", en Theodore R. Sarbin y Karl E. Scheibe (comps.), *Studies in Social Identity*, Nueva York, Praeger, 1983, pp. 254-273.
- Novitz, David, "Art, Narrative, and Human Nature", en *Philosophy and Literature* 13(1), 1989, pp. 57-74.
- Poikingshorne, Donald E., *Narrative Knowing and the Human Sciences*, Albany, State University of New York Press, 1988.
- Reagan, Charles E., "The Self as an Other", en *Philosophy Today* 37 (1), 1993, pp. 3-22.
- Ricoeur, Paul, *Oneself as Another*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Rorty, Richard, "Feminism and Pragmatism", en *Michigan Quarterly Review*, 30, 1990, pp. 231-258.
- Rosenwald, George, "Conclusion: Reflections on Narrative Self-Understanding", en George C. Rosenwald y Richard L. Ochberg (comps.), *Storied Lives. The Cultural Politics of Self-Understanding*, New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 265-289.
- Rosenwald, George y Richard L. Ochberg, "Introduction: Life Stories, Cultural Politics, and Self-Understanding", en George C. Rosenwald y Richard L. Ochberg (comps.), *Storied Lives. The Cultural Politics of Self-Understanding*, New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 1-18.
- Sarbin, Theodore, "Introduction and Overview", en Theodore R. Sarbin (comp.), en *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, Nueva York, Praeger, 1986, pp. IX-XVIII
- Sewell, William H., "Introduction: Narratives and Social Identities", en *Social Science History*, 16 (3), 1992, pp. 479-488.
- Shotter, John, 1989 "Social Accountability and the Social Construction of 'You'", en John Shotter y Kenneth J. Gergen (comps.), *Texts of Identity*, Londres, Sage Publications Ltd., 1989, pp. 133-151.
- Sommers, Margaret R., "Special Section: Narrative Analysis in Social Science, Part 2. Narrativity, Narrativo Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation", en *Social Science History*, vol. 16, núm. 4, invierno do 1992, pp. 591-630.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989
- Vila, Pablo, "The Construction of Social Identities on the Border. Some Caso Studies in Ciudad Juárez/El Paso", en Howard Daudistel y Cheryl Howard (comps.), *Sociological Explorations. Focus on the Southwest*, Minneapolis, West Publishing Company, 1994, pp. 51-64.