84



Espacios sagrados

Nueva Antropología

Enriqueta Lerma Rodríguez, La construcción social del tiempo circular y el espacio concéntrico y reticular en la ritualidad yaqui · **Natalia Gabayet González y Alejandro González Villarruel,** Las dos muertes de Demetrio Pulido. El ritual funerario kumiay · **Flavio Pinedo Márquez,** La colonización/corporeización del espacio en la peregrinación a San Juan desde Lagos de Moreno · **María Teresa Rodríguez,** Discursos de identidad y nuevos escenarios de la religiosidad mazateca · **Alejandra Aguilar Ros,** El santuario de Santo Toribio Romo en Los Altos jaliscienses: la periferia en el centro · **Nelson Arteaga Botello y Javier Arzuaga Magnoni,** Iconología de un precandidato presidencial: el último informe de Peña Nieto como gobernador · **Felipe Orlando Aragón Andrade,** ¿Por qué pensar desde las epistemologías del sur la experiencia política de Cherán? Un alegato por la igualdad e interculturalidad radical en México · **Esteban Krotz,** Perspectivas globales y nacionales para el desarrollo de la antropología y algunos de sus frenos

VOL. XXX, NÚM. 84, ENERO-JUNIO DE 2016 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología 84

Espacios sagrados

EL SANTUARIO DE SANTO TORIBIO ROMO EN LOS ALTOS JALISCIENSES: LA PERIFERIA EN EL CENTRO

Alejandra Aguilar Ros*

Resumen: en este texto se describe la emergencia del santuario de Santo Toribio Romo en Los Altos jaliscienses; muestra de qué modo el entrecruzamiento de lo mediático, el turismo y la migración configuran espacios sagrados y circuitos de fe que se arraigan en prácticas históricas del catolicismo y en la estética alteña. La articulación de las prácticas devocionales locales con flujos transnacionales permiten que la idea de centro fijo, de donde proviene la fuerza numinosa y hacia donde hay que desplazarse, se descentre para entender este santuario como una constelación de elementos que se articulan y se ponen en movimiento. Comprender tanto el performance de las prácticas histórico-culturales, como tomar en cuenta el movimiento (circularidad) de personas, símbolos y prácticas que constituyen un santuario tiene relevancia para construir nuevas categorías de entendimiento en este tipo de estudios.

Palabras clave: espacio, santuario, Santo Toribio Romo, religión popular, flujos transnacionales.

Abstract: This article presents the emergence of the sanctuary of Santo Toribio Romo in Los Altos Jaliscienses, shows the way in which the intertwining of what is heard and seen in the media, tourism and migration make up the holy spaces and circuits of faith which have their roots in historic practices of Catholicism and the esthetics of the region. The articulation of local devotional practices with transnational threads admits that the idea of a fixed center from which the luminous power is emitted and towards which one must move is moved off-center in order to understand this sanctuary as a constellation of articulated elements which are set in motion. Understanding the performance of these historical-cultural practices as well as taking into account the movement (circularity) of persons, symbols and practices which make up a sanctuary is relevant in building new categories for understanding these kinds of studies.

Keywords: space, shrine, Saint Toribio Romo, popular religion, transnational fluxes.

Frente a los devotos que abarrotaban la pequeña capilla de Santo Toribio, en Santa Ana de Abajo, en el corazón de los Altos jaliscienses,[1] Roy, un joven predicador y mano derecha del sacerdote encargado del santuario, relataba con vehemencia la vida de Santo Toribio: "Hay un poema que dice:

*Doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Líneas principales de investigación: Religión: religiosidades étnicas, peregrinaciones y santuarios, chamanismo, cuerpo y religión; Identidades étnicas, cuerpo y subjetividades.

[1] El nombre Altos de Jalisco "se debe a la altitud en la que se encuentra el territorio, que va desde los 1 700 hasta los 2 100 metros sobre el

> Hermano Toribio, ¿qué veo en tus *azules ojos*? ¿Miedo?
> No, es un recuerdo.
> Sonríes y dices:
> "¿Aceptarás mi sangre, Señor, que te ofrezco por la paz de la Iglesia?"
> Y Jesús desde el cielo responde:
> "Sí, Toribio, sí la acepto".
> Mueres, mueres en los brazos de una heroica hermana, Kika".

Roy sigue alrededor de diez minutos más con su prédica, relatando ahora los milagros de Toribio: "A aquellos jóvenes que iban a Estados Unidos…, llega un joven, un joven blanco, un joven *con ojos claros*, un joven que les da agua, que les da de comer, un joven que les ayuda a pasar a Estados Unidos…[2] (las cursivas son mías).

El énfasis en los ojos azules de Santo Toribio, el ahora famoso patrono de los migrantes, me suscitó preguntas como la siguiente: ¿cuál será la relevancia del fenotipo del santo —me parecía típicamente alteño del estado de Jalisco— y la reiteración de ésta en la relación con su santidad? Las prédicas como las de Roy son el pan de cada día en el santuario consagrado al santo de los ojos azules y, como pude comprobar, también en los sitios web que relatan su vida, pero —he de insistir— ¿por qué se destacan estos elementos junto a los relatos que construyen las pruebas de la santidad de Toribio? Y, de manera más amplia, me pregunto, ¿cuáles son los elementos que atraen la devoción y el seguimiento a un santo o a una aparición numinosa?, ¿por qué, si la Iglesia católica santificó más de 20 mártires de la Cristiada, es Santo Toribio quien recibe la atención central y ha sido el mártir más exitoso de la región? Algunos estudios y acercamientos destacan la "religiosidad popular" que se impuso en esta fe, sin embargo, el hecho de que estos predicadores exalten, de modo reiterado, el azul de las pupilas del santo, así como el trabajo innegable del sacerdote encargado del santuario, me hicieron dudar de esta afirmación.

Por otro lado, muchos estudios antropológicos que buscan entender los santuarios, siguen la tradición antropológica del "centro sagrado", de Eliade (1998), quien ayuda a entender, fenomenológicamente, la configuración de lo sagrado. En este texto deseo discutir la pertinencia del santuario visto como *axis mundi*, es decir, hacia donde se dirigen las procesiones humanas, como las peregrinaciones, en contextos en donde la migración y el turismo religioso se posicionan como los configuradores de lo sagrado en sí mismo, en un lugar fijo.

Revisaré el caso del santuario de Santo Toribio Romo configurado por una variedad de elementos decisivos para su sostenimiento. Asimismo intento mostrar de qué modo el entrecruzamiento de lo mediático, el turismo y la migración configuran espacios sa-

nivel del mar. Esta región también es conocida como "los Altos" o "región Alteña" y con frecuencia se llama a sus habitantes "alteños". Existe dentro de esta región la zona conocida como región Altos Sur y región Altos Norte. Aquí estamos hablando principalmente de la región Altos Sur [en http://ccom.org.mx/joomla16/index.php/directorio/men-lagos].

[2] Roy, ayudante del padre Gabriel González, encargado del santuario de Santo Toribio Romo. Marzo de 2013, recabado por Eduardo Anaya.

grados y circuitos de fe que se arraigan en prácticas históricas del catolicismo y, de manera relevante, en la estética alteña. La conjunción de estos flujos transnacionales (migración, turismo y la articulación con lo global sagrado), permiten que la idea de centro fijo —de donde proviene la fuerza numinosa y hacia donde hay que desplazarse— se descentra para entender el "centro" como no fijo o inamovible, sino como una constelación de prácticas significativas (o performatividad de lo sagrado), que lo constituyen. Estas prácticas, a su vez, pueden reescalarse como el propio Eliade lo sugiere (1998): desde el altar doméstico hasta el centro sagrado, pero también más allá de la localidad, hasta diferentes espacios transnacionales. Aquí, propongo que comprender tanto el performance de las prácticas histórico-culturales, como tomar en cuenta el movimiento (circularidad) de personas, símbolos y prácticas que constituyen un santuario tiene relevancia para construir nuevas categorías de entendimiento en el estudio del fenómeno de los santuarios. Me explico con más amplitud a continuación.

EL CENTRO SAGRADO

Los trabajos antropológicos sobre santuarios son una fuente de etnografías envidiable para cualquiera que desee asomarse a los registros de una de las manifestaciones religiosas más espectaculares, misma que, además, aparece por todas las geografías.

Para una comprensión más amplia de dicha manifestación es necesario destacar la influencia de Mircea Eliade en cuanto a su aproximación de corte fenomenológico, que sitúa al "hombre religioso" en la dicotomía sagrado/profano. Para Eliade (1998), los comportamientos religiosos tienen en común concebir, tanto en espacio como en temporalidad, la realidad de la diferencia entre lo sagrado y lo profano, al reconocer lo sagrado como el espacio y la manera de estar en donde los seres humanos religiosos prefieren habitar

Esta concepción, Eliade la ejemplifica, particularmente, mediante la actividad humana de espacialización del mundo: cuando se crea un espacio "fuerte" se genera un espacio cargado de significado religioso, en contraste con el espacio del mundo, que tiene sólo identidad en función del espacio sagrado. Este último, entonces, constituye un apoyo cósmico que le da sentido a la dimensión espacial; no se trata de un espacio homogéneo, como el secularizado, aunque aún ahí puede aparecer la concepción de lo sagrado. El acto de vivir en lo sagrado, de sacralizar el entorno, aún el secular, posibilita vivir la realidad de lo sagrado; es, sobre todo, dice Eliade, "la conversión del caos en cosmos" (1998: 28) ubicado en un centro, en un sitio en donde los dioses habitan y desde ahí se da sentido al mundo.

Ahora bien, los santuarios son particularmente importantes en esta concepción como centro del mundo: un eje que conecta el cielo, la tierra y los mundos inferiores (*axis mundi)*, en donde se recrea continuamente el mundo y en donde los seres humanos pueden encontrarse con la semejanza de lo divino. Este centro posee la característica de multiplicarse y emerger en

los lugares no sacros —como son la casa y el trabajo—, además de ser el lugar hacia donde tiende el "ser religioso" que define Eliade. Esta escala es así tanto cosmológica como íntima, social como subjetiva, otorgándole sentido a la vida del "hombre religioso". Es de esta geografía fenomenológica de lo sagrado que muchos estudios sobre peregrinaciones se han realizado: el santuario como *axis mundi* por excelencia otorga el sentido del mundo y lo escala a diferentes geografías de lo sagrado.

Por su lado, Durkheim establece también la dicotomía sagrado/profano, pero enfatiza la producción social en la concepción y práctica de la religión, de tal manera que los santuarios son producto de la representación humana de lo sagrado que permite simbolizar, mediante prácticas rituales, lo hierático en los espacios particulares de los santuarios (Aguilar Ros 2012: 641). Para Durkheim (1993), la existencia de una fuerza sobrenatural es la fuerza de la conciencia colectiva, la fusión de las conciencias individuales que unifica y produce un orden social y moral.

Los estudios y acercamientos antropológicos tienden, en general, hacia la versión de herencia durkheimiana —aunque se mezclan—, enfatizando las prácticas sociales que se ligan a lo religioso y a la construcción de lo sagrado desde lo social.[3] En cambio, los estudios de carácter teológico enfatizan la hierofanía, la necesidad humana de lo religioso conectado por un *axis mundi.* En ambos casos, hay una inclinación a presentar el santuario como un espacio con una tendencia *a priori* hacia la percepción y vivencia de lo sagrado; esto ocurre desde la premisa proveniente de Eliade, que alude a la irrupción de lo numinoso en el espacio y el tiempo humano, es decir, apunta a la manifestación de lo sagrado en el seno de la comunidad humana.

A pesar de que, desde un entendimiento de las prácticas religiosas humanas, Durkheim nos es más provechoso para entender cómo lo sagrado no está fuera de la acción humana, con Mircea Eliade podemos aproximarnos a comprender cómo estos espacios sagrados otorgan una reconexión con lo sagrado, en diversos niveles cosmológicos y escalas geográficas. Sin embargo, es posible alejarse de la perspectiva de Eliade (quien encuentra en los santuarios una proyección menor de la escala de lo sagrado irrumpiendo en el mundo cotidiano), desde el momento en que podemos pensar que los santuarios reescalan los espacios en proyecciones mayores y a la vez son reescalados (proyectados) en otros lugares; es decir, los espacios de los santuarios producen la sensación de colapso del tiempo y permiten también la objetivación de las condiciones y los temas culturales en los que están insertados, a la vez que dinamizan en otros espacios la religión de sus practicantes, como es el caso de diversos santuarios en el ámbito transnacional. El santuario de Santo Toribio Romo, en Santa Ana de Guadalupe, municipio de Jalostotitlán, Jalisco, es ejemplo de estos dos procesos.

[3] Esta tendencia se refleja también en los trabajos que consideran el centro sagrado como el centro del mundo (Turner, 1973), contra los que lo consideran *out there* (fuera de ahí) (Turner, 1973; *cfr.* Collins-Kreiner, 2010).

Este santuario ha sido replicado en Tulsa, Oklahoma (*cfr.* Crenshaw, 2008; Miret, 2008), de manera que esta acción expresa, de diversas maneras, la reescalación de la religiosidad del migrante en otro espacio.

En este trabajo pretendo entender los santuarios desde dos estrategias: por un lado, la idea de la performatividad de lo sagrado, y por otro, desde la movilidad y la circulación de personas, símbolos y prácticas que construyen lo sagrado. Pensar la performatividad ritual ofrece la posibilidad de entender lo sagrado desde las prácticas religiosas contextuales no de manera estática, sino en continua actualización desde espacios que se resignifican continuamente —siempre desde contenidos históricos y culturales previos—. Igualmente, el análisis desde la movilidad permite dejar de concentrarnos en la apariencia de fijeza de un lugar y, al mismo tiempo, nos brinda la oportunidad de considerar la circulación de lo sagrado en flujos globales amplios, sin dejar de lado las prácticas locales.

Para resaltar estas premisas retomaré los trabajos académicos existentes sobre Santo Toribio Romo que buscan entender las causas de la ascensión de este culto en la región de los Altos de Jalisco. El lugar es una comarca que se ha caracterizado por su catolicismo integrista, pero también por su proyecto de resistencia contra el modelo de nación por el que los liberales pugnaban en el México del siglo XIX y principios del XX.[4] Esta lucha se representa bien en la Guerra Cristera que tuvo como escenario primordial esta zona de Jalisco.

A partir de una somera revisión de varios trabajos, discutiré cómo se *performativiza* lo sagrado en este santuario, que es sostenido por diversos elementos, no sólo de "religiosidad popular", sino utópicos y la interacción de diversas fuerzas sociales que se conjugan para configurar y, sobre todo, actualizar un espacio sagrado.

El caso del culto a santo Toribio ilustra bien lo difícil que es sostener una versión del fenómeno que consiste en la confrontación entre el *catolicismo popular contra catolicismo oficial*, ya que en la devoción y propagación del culto, así como en su sostenimiento, participan tanto los sectores oficiales y jerárquicos de la Iglesia católica, como los de los devotos. Los sectores llamados "populares" no siempre son desfavorecidos económicamente, y la adjudicación y lógica de la relación Santo Toribio-migrante-pobre ha sido constelada de manera cambiante en la historia de su culto, por lo que podemos cuestionar lo "popular" del mismo. Es decir, entenderé el culto a santo Toribio a través del análisis del contexto cultural e histórico en que surge, así como desde la posición social de los actores que lo han

[4] Esta lucha entre liberales y conservadores o agraristas y cristeros no debe entenderse como un enfrentamiento entre grupos religiosos o no religiosos, sino como diferentes facciones, donde los liberales enarbolaban una crítica anticlerical contra la dominación y la concentración de poder en la jerarquía católica (incluyendo diversos sectores católicos). Contra el paradigma monolítico que describe la región como sólo cristera y católica, existe una historiografía abundante (*cfr.* Butler, 2002; González Navarro, 2000-2001).

impulsado. Este análisis tiene, a su vez, relevancia para comprender el santuario no sólo como un *axis mundi* que conecta lo sagrado con lo profano, sino también como *un espacio que, por la naturaleza de su configuración, escala desde lo doméstico hasta lo transnacional, a través de la* performatividad *de lo sagrado y de la circularidad, tanto de materiales físicos como simbólicos que se producen alrededor de él*.

SANTO TORIBIO ROMO, DE SANTO EMERGENTE A LA CONSOLIDACIÓN DE UN CULTO

Toribio Romo (1900-1928, Santa Ana de Guadalupe, Jalisco)[5] fue un sacerdote católico que ejerció su ministerio principalmente en Jalisco. Hijo de campesinos pobres, su vida giraba alrededor de la agricultura y la ganadería, así como de las prácticas devocionales católicas (Reynoso y González, 2013, cf. Santo Toribio Romo: 56).[6] Toribio ingresó al seminario a los 13 años, al tiempo que participó en el movimiento Acción Católica, conocido por sus objetivos de educar a los obreros en contra de los "peligros del comunismo"; este movimiento fue uno de los participantes en el movimiento cristero.

En 1922, Toribio se ordena sacerdote, y ministra en las parroquias de Sayula, Yahualica, Cuquío y Tuxpan, a las órdenes de diferentes párrocos. El contexto nacional de la época fue marcado por la Ley Calles, que prohibió los cultos públicos buscando limitar el poder y la riqueza de la Iglesia católica,[7] a lo que la institución respondió con el cierre de templos; de manera que la feligresía atribuyó el cierre de los templos a la Ley Calles y se volcó en contra del gobierno,[8] a principios de 1927, con lo que comenzó la lucha armada. La persecución de los sacerdotes comenzó desde 1926 y Toribio estuvo huyendo de las autoridades para ejercer su ministerio, escondiéndose en los cerros. En septiembre de 1927 lo mandan a Tequila como encargado de la parroquia; ahí debió ocultarse en diferentes lugares para poder realizar su trabajo parroquial. En febrero de 1928 pensó oficiar misa en la madrugada, pero decidió al final dormir un poco más. Una de las tropas federales lo sorprendió durante el sueño y disparó de inmediato contra él, para morir ahí mismo en brazos de su hermana.[9]

[5] Las biografías de Santo Toribio están todas basadas en la de Orozco (2005). Aquí retomo ésta y la síntesis de Reynoso y González (2013).

[6] Reynoso y González se refieren a estas prácticas devocionales como el rezo del rosario todas las noches, la Adoración al Santísimo y la devoción a la virgen de Guadalupe (2013: 56 y 57).

[7] Se negaba la personalidad jurídica a las iglesias, subordinaba a éstas a fuertes controles por parte del Estado; se prohibía la participación del clero en política, privaba a las iglesias de su derecho a poseer bienes raíces; se desconocían los derechos básicos de los "ministros del culto" y se impidió el culto público fuera de los templos. A esta ley se le llamó "Ley Calles" (Reynoso y González, 2013: 62).

[8] "En especial, a través de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, se contraponían radicalmente [Iglesia Católica y Estado], en temas tales como el laicismo, la educación laica, el sindicalismo y el reparto agrario" (Reynoso y González, 2013: 63).

[9] Al encontrarlo la tropa, exclamó: ¡Este es el cura, mátenlo! Al grito despertaron el padre y su hermana y él contestó asustado: "Sí soy...

Los soldados habían retenido el cadáver; pero el pueblo, luego de reclamaciones, pudo recuperar el cuerpo para velarlo. Desde su muerte, Toribio ha generado una devoción local: sus restos fueron recogidos y algunos feligreses guardaron algodones con su sangre y, más tarde, su hermano Román Romo logró inspirar una devoción hacia Toribio, desde la parroquia que el propio Román dirigía, en el barrio de Santa Teresita en Guadalajara (Martínez y De la Peña, 2004). Éste fue el inicio del seguimiento devocional a la persona de Toribio. Román Romo —al parecer carismático como su hermano (Martínez y De la Peña, 2004)—, como líder de la comunidad moral alteña residida en el nuevo barrio de Santa Teresita, y desde los años cuarenta empezó a organizar peregrinaciones y visitas a Santa Ana de Guadalupe para concurrir los restos de su hermano, ya idealizado como santo. Román Romo además construyó la primera capilla que albergaría los restos de Toribio, en Santa Ana, en colaboración con los fieles alteños de Santa Teresita.

Con sus textos y su participación activa en la configuración de la devoción a su hermano, el padre Romo introduce por primera vez en el *ethos* de los habitantes de Santa Ana la denominación de *pueblo migrante* (Martínez y De la Peña (2004: 226). En este punto del texto, me es preciso resumir, de modo breve, los puntos importantes que otros trabajos han destacado en la emergencia de esta devoción, que nace en la coyuntura contextual e histórica de una región (la Guerra Cristera en Los Altos de Jalisco), con una religiosidad a la que se le denomina integrista y se actualiza en una zona de experiencia migratoria de más de un siglo. Naturalmente, más adelante retomaré al papel que tuvo Román Romo.

Los trabajos antropológicos sobre Santo Toribio se concentran, sobre todo, alrededor de las temáticas que dan cuenta de su creciente y aparentemente inexplicable devoción, ya que junto con él se canonizaron otros 24 mártires en el año 2000 —beatificados desde 1992, año en que se reforman las relaciones Iglesia-Estado en México—, con Cristóbal de Magallanes[10] a la cabeza. Ambos, Toribio Romo y Cristóbal de Magallanes son quienes gozan de un amplio prestigio y admiración. El resto de los santos canonizados tienen cultos devocionales de poco alcance, expresiones de fe local que no han dado el salto a la popularidad de Romo ni siquiera por la promoción ofrecida desde la arquidiócesis a sus cultos. El foco en estos trabajos se ha concentrado, mayoritariamente, en difundir a Santo Toribio como patrón de los migrantes, debido a la creciente dificultad de la migración y las deportaciones masivas

pero no me maten"... No le dejaron decir más y dispararon contra él; con pasos vacilantes y chorreando sangre se dirigió hacia la puerta de la habitación, pero una nueva descarga lo derribó. Su hermana María lo tomó en sus brazos y le gritó al oído: 'Valor, padre Toribio... ¡Jesús misericordioso, recíbelo! y ¡Viva Cristo Rey! El padre *Toribio le dirigió una mirada con sus ojos claros y murió*'". Énfasis mío. Tomado de Toribio Romo, en: [http://www.santotoribioromo.com/biografia.htm].

[10] Posee un santuario dedicado a su persona en Totatiche, al norte de los Altos de Jalisco.

(cf. Alarcón y Cárdenas, 2013; Elías y Contreras, 2004; Guzmán Mundo, 2002 y 2004; Reynoso *et al*., 2007 y 2010; Reynoso y González, 2013; Romero, 2007). Otros trabajos apuntan a la progresiva importancia del turismo religioso en la zona, especialmente por los santuarios de San Juan de los Lagos y de Santo Toribio (Rábago *et al.*, 2007; Martínez Cárdenas, 2011 y 2013).

Me concentraré en los estudios que buscan profundizar en el fenómeno de Santo Toribio, como son los de Guzmán Mundo (2002 y 2004) y De la Torre (2006), puesto que en ambos se exponen algunos de los elementos que han hecho de Toribio el preferido de miles de católicos, tanto nacionales como de otras nacionalidades en su calidad de migrantes. En un artículo en el que resume su tesis, Guzmán Mundo describe, junto con De la Torre (2010), tres etapas en el culto al santo, para poder entender el fenómeno de la expansión de su devoción. Su fama, mencionan el autor y su tutora de tesis, se relaciona con las tensiones entre los procesos eclesiales de adjudicación de santidad y el proceso popular de beatificación. Los dos estudiosos presentan tanto los requisitos para subir a los altares en el canon católico, la hagiografía de la vida de Santo Toribio, así como el culto institucional católico alrededor de las reliquias, fortalecido por los milagros concedidos a los feligreses locales. Por último, Guzmán Mundo y De la Torre exponen el fervor hacia Toribio a partir de la devoción y la participación de los migrantes, así como el celo de los familiares cercanos del propio santo —entre ellos su hermano Román Romo, principalmente— y por la preservación tanto de las reliquias como de su biografía. Un factor decisivo para los estudiosos mencionados es el alto índice de migración en la zona, lo que ha ayudado a promover el culto a Santo Toribio. Otro agente clave ha sido el sacerdote que estuvo a cargo del santuario durante 17 años, quien ha seguido una "estrategia mercadológica" en la ampliación del fervor, aunque si bien Guzmán y De la Torre mencionan este último agente, no lo exploran a fondo.[11]

Por su lado, el estudio de Reynoso y otros investigadores (2007, 2010 y 2013), resaltan de manera interesante "la génesis, el desarrollo y las características" de la devoción a Santo Toribio Romo (2007). Este último trabajo permite retomar elementos importantes del culto. La pregunta de estos investigadores tiene que ver con la posibilidad de que la devoción esté vinculada con la marginación y la pobreza que llevan a miles de mexicanos a emigrar a Estados Unidos, para los cuales cada vez es más difícil, dentro del contexto de las últimas leyes migratorias, no sólo cruzar la frontera, sino encontrar medios de supervivencia cuando regresan a México.

Los autores referidos en el párrafo anterior se concentran, al igual que Guzmán Mundo y De la Torre, en el factor de la *religiosidad popular* que se inserta en la modernidad, la cual re-

[11] Al momento de la redacción y revisión de este artículo, el padre González fue nombrado ecónomo, administrador de la diócesis, lo que a mi juicio refleja su buen manejo financiero del santuario durante su administración.

sulta simbólicamente adecuada como protección ante el despojo, la marginación y la pobreza que padecen los migrantes. La religión popular para ellos se ancla en los "fines prácticos de los intereses del pueblo". El artículo contrasta las formas de expresión popular con las ideas oficiales de la jerarquía eclesiástica, concentrándose sobre todo en aquellas ideas que consideran "populares", pero sin presentar la contraparte oficial o institucional. La devoción se explica por el contexto de la Guerra Cristera en el inicio del culto. Un elemento importante a destacar es la conexión del santuario con la parroquia de Jalostotitlán, la que ha sido llamada la "parroquia más católica del mundo". Ciertamente, el contexto geográfico y sociohistórico en donde se localiza el santuario es primordial para el desarrollo del culto, pero, como se mencionó, otros mártires de la región no han conseguido ni por asomo la devoción que recibe Santo Toribio.

Un último aspecto que los autores mencionados exploran, con base en oposiciones levistraussianas simbólicas, es la relación de Toribio con la migración: la "migra" es la autoridad, la legalidad y el poder hipócrita que no permite el paso de los indocumentados, mientras que Toribio es un mediador "que resuelve las contradicciones a favor de los indocumentados". Así, Santo Toribio se convierte en un "*pollero* bueno" que cuida a los migrantes, les da dinero y les ayuda a pasar la frontera o los regresa, según les convenga. Los autores además lo comparan con el santo fronterizo Juan Soldado (2010), quien también fue victimado por soldados, e incluyen un testimonio según el cual Juan Soldado es la resurrección de Toribio en Tijuana (ambos son héroes, ilegales y se someten a sufrimientos por un bien mayor). Los autores también dan cuenta de un cambio en la valoración identitaria hacia los migrantes, que cambia de haber sido considerados como una amenaza, a ser parte de las formas y valores religiosos alteños por parte de los migrantes de retorno, entre quienes se considera a Toribio como un héroe cultural.[12]

De estos trabajos podemos recoger que el culto a Santo Toribio se considera como la emergencia de un culto popular (de religiosidad popular), que se da tanto por las tensiones entre lo oficial (Guzmán y De la Torre, 2010), como por la expresión de las vicisitudes del migrante (Reynoso, González y Medrano, 2010). Ambos estudios atribuyen la expansión devocional al trabajo del padre Gabriel González.

Ante este panorama, quisiera ampliar la propuesta de los estudios a los cuales me he referido y he considerado; por lo tanto, primero abordaré la relación entre el tipo de migración de la zona y el culto a Santo Toribio, para entender las razones por las cuales considero que este culto tiene una complejidad que no admite caracterizarlo

[12] No hay que olvidar sin embargo, que el trabajo de Hirai (2009) muestra que esta valoración es ambigua. Por un lado, es una región migratoria muy vieja, que ha hecho de la migración un *habitus* regional, pero no deja de causar malestar social. Hirai muestra que en Jalostotitlán, donde realizó su trabajo de campo, existe hoy una nostalgia por la idea bucólica de la ruralidad, no contaminada por las innovaciones culturales de los migrantes.

como "culto popular" simplemente". En segundo lugar, quiero enfatizar y ampliar la referencia a la promoción realizada por parte del padre Gabriel para entenderlo como un prototipo de párroco organizador de una comunidad moral y utópica al estilo alteño, como el estilo del padre Román Romo, hermano de Toribio, quien, como se señaló, fue promotor del culto a Toribio desde el barrio de Santa Teresa, por medio de las redes diaspóricas de los alteños. El padre Gabriel González y su trabajo se pueden enmarcar en la cultura alteña religiosa, la cual se ha fortalecido por la coyuntura reciente del turismo religioso en la zona.

Por último, deseo detenerme en una temática menos explorada en el fenómeno Santo Toribio, pero presente en todos los estudios sobre el culto y que no ha sido analizado más ampliamente: la estética alteña y su vínculo con la reproducción social de su identidad. Este factor no explorado, me parece es el detonador del culto a nivel regional, el cual, articulado con el resto de los componentes, como la migración y la nueva articulación de la región con una economía empresarial transnacional, ha hecho reescalar el culto a Santo Toribio allende sus fronteras.

LA REGIÓN ALTEÑA: CARACTERIZACIÓN ETNOGRÁFICA

Los Altos de Jalisco es una de las regiones etnográficas más conocidas y exploradas de México (Alonso y García de Quevedo, 1990; Boehm y Weigand, 1993: De la Peña 1990; Fábregas, 1986), en la que los investigadores, por un lado, y los folcloristas, por otro, coinciden en que en ella se conjugan una serie de distintivos culturales que la caracterizan. Establecida desde la Colonia como una cultura de frontera con identidad de alteridad frente a los indígenas, la región de los Altos fundamenta sus valores y discursos en la primacía de la familia extensa y en una ética del trabajo en la que la austeridad y el no dispendio se asientan en un catolicismo que algunos autores llaman "integrista", al otorgar significado cristiano a todas las áreas de su vida social (Martínez y De la Peña, 2004: 222). Los rasgos raciales se preservaron en la región gracias al mecanismo social de la endogamia y la familia extensa, en un régimen de propiedad articulado sobre todo en los siglos XVIII y XIX por pequeños y medianos rancheros con alta segmentación de la propiedad, tierras pobres y pocos indígenas, de manera que "étnica, religiosa y políticamente, los Altos constituyeron una sociedad aparte" (Butler, 2002: 507-508).

La práctica de devoción cultual en la región, clerical y de estilo dogmático, era "la expresión misma de la identidad local" (Butler, 2002: 508): los historiadores documentan cómo entre los diferentes pueblos competían por mostrar este apego a las costumbres católicas —por ejemplo, la construcción del campanario más alto— y la relación estrecha con el clero.

Los sacerdotes, además de tener un gran peso social, recibían más limosnas que muchos obispos (Butler, 2002: 508). Políticamente, aun cuando el liberalismo del siglo XIX llamó la atención a los alteños, no se inclinaron

nunca por la división de las esferas cívicas y eclesiásticas, pues los sacerdotes eran los líderes de los pueblos, y con sólo amenazar que suspenderían el culto, tenían a los alteños obedeciendo y acatando sus opiniones (Butler, 2002: 508). La fe alteña poseía pocos rasgos sincréticos; se centraba en la vida sacramental y la intervención del sacerdote era y sigue siendo crucial en su vida pública.[13] A diferencia de lugares con mayor presencia indígena, donde los rituales pueden configurarse sincréticamente al margen de la autoridad sacerdotal, lo que en esencia los antropólogos han llamado "religión popular", en los Altos de Jalisco esta caracterización parece simplista,[14] pues la relación con el sacerdote y la jerarquía eclesiástica ha estado históricamente muy presente.

Un elemento importante que debe ser tomado en cuenta para entender el catolicismo de los Altos de Jalisco es el contexto migratorio. Según Alarcón (1990: 130), dos hitos ecológicos marcaron la historia de la región: "la decadencia de los mercados agroganaderos por la caída del precio de la plata, la presión demográfica y la pauperización de la población, tanto por la concentración de la tierra como por el descenso en su productividad por exceso de explotación". De aquí surgen las causas de la migración (Alarcón *et al*., 1990: 130). La migración en la región comienza a principios del siglo XX (1900-1910) con la construcción del ferrocarril en la costa oeste de Estados Unidos, atrayendo trabajo hacia ciudades como Los Ángeles y Chicago, y se intensifica más tarde con la Guerra Cristera (1926-29 y 1932-33) (Martínez Casas y De la Peña, 2004: 223).

Los Altos expulsan migrantes, pero también los reciben de regreso, creando así una cultura migratoria; esto es aún más cierto con las leyes recién emitidas,[15] ya que en la última década

[13] Hoy la oligarquía agraria prerrevolucionaria más que ligada a las esferas eclesiásticas, se encuentra urbanizada y se vincula con empresas transnacionales.

[14] Es importante tomar en cuenta las tradiciones políticas y religiosas para entender la articulación de identidades colectivas (Butler, 2002: 522). Jalisco podría caracterizarse en la lucha cristera como fragmentado, con un sur agrarista y anticlerical frente a zonas como los Altos que comulgaban con un proyecto católico por tener una relación con la tierra sostenida por un régimen de pequeña propiedad descentralizado, donde las decisiones clericales eran clave y los agraristas fueron violentamente rechazados. Muchos autores insisten en la complejidad de las condiciones agrarias en el estado, de manera que no se "puede hablar de una sola cosmovisión religiosa" (Butler, 2002: 519). Los Altos no es la excepción, ya que hubo "una complicada geografía ideológica compuesta de zonas cristeras y agraristas, por medio de la cual se puede percibir la plena diversidad de la entidad" (Butler, 2002; González Navarro, 2000-2001). Sin embargo, en los Altos existía una economía moral en la que los vínculos de la élite regional con la tierra eran sobre todo religiosos y se ligaban a las ideas católicas (Butler, 2002: 521). Aquí la rebelión fue más fuerte y más homogénea "y brotó tanto como una lucha autonomista contra la centralización política como una guerra religiosa" (Butler, 2002: 521).

[15] Las iniciativas federales como la Real ID Act Emergency Supplemental Appropriations Act del 2007 y la Strive Act Security de 2007 del gobierno de Bush y centenas de leyes estatales e iniciativas locales en estados como Arizona desde 2006, han buscado impedir no sólo la residencia legal de los migrantes, sino también comprometer sus derechos fundamentales y de-

ha sido masivo el regreso de migrantes a la región. Sin embargo, como los autores de las teorías transnacionales nos recuerdan,[16] el retorno no es el fin de una historia migratoria (Cassarino, 2004), sino que nos remite a la circulación y a las variadas estrategias de los migrantes en los procesos de movilidad. Gracias a las prácticas y la circulación tanto física como simbólica, aquéllos logran crear un *campo transnacional* que permite, a los retornados y a los que habitan fuera del terruño, seguir siendo parte de lo local. Esto implica entender la migración como una "movilidad o migración transnacional" que se expresa en las redes sociales que los migrantes concretan en su ir y venir.[17]

La continua práctica transnacional migratoria nos permite también considerar las prácticas religiosas como parte de las estrategias que constituyen el campo y las relaciones transnacionales: el santuario como espacio sagrado, con sus connotaciones simbólicas y la confluencia en él de diversos actos de devoción, ejerce influencia sobre los devotos, así como a su vez lo hacen los fieles, quienes mediante sus prácticas de movilidad, construyen y dan continuidad al santuario. Levitt (2001: 9) sugiere que los estudios de religión transnacional no sólo se enfoquen en cómo las creencias se transforman en el país de recepción, sino también en cómo éste recibe a los migrantes, refuerza sus prácticas y sentidos de pertenencia, y ayuda a *recircular* estas pertenencias. Aquí agrego que estas semióticas de pertenencia se enriquecen con la circulación migratoria y no son de una sola capa de sentido, sino que condensan ideologías, normas y valores estéticos y morales de su propia sociedad, incluso con sus sentidos contradictorios (Turner, 1980). El caso del santuario espejo, como lo he llamado, de Santo Toribio en Oklahoma (Crenshaw, 2008; Miret, 2013) muestra que las prácticas religiosas de estos migrantes transforman también el espacio nacional estadounidense y "utilizan sus ideas y símbolos para construir múltiples identidades y alianzas que caracterizan la experiencia diaspórica".[18] En el caso del pequeño pueblo de Santa Ana y el culto a Santo Toribio, las prácticas de retorno migratorio logran que esta localidad se reescale a niveles internacionales, logrando que este santuario entre en los circuitos globales del catolicismo; a su

sarrollo social en los aspectos educativos, legales y de salud.

[16] El tema de la migración de retorno es complejo, pues no existen números definitivos, en tanto depende de qué se entienda por retorno. Varios investigadores han señalado cómo éste tiene variaciones importantes: desde retornos donde se "trabaja" la reinserción al visitar el terruño varias veces a lo largo de mucho tiempo, hasta retornos forzados o transgeneracionales. Para mayor información al respecto, *cfr*. Hirai (2013) y Durand (2004).

[17] Aquí adopto la perspectiva transnacional que se ha apropiado a su vez de la teoría de las redes sociales para explicar sobre todo el fenómeno migratorio en el continente americano.

[18] Es importante entender los diferentes catolicismos y sus agendas en conflicto. En este caso, podemos ver la primacía de un catolicismo al estilo alteño jalisciense. En su migración, estos peregrinos logran una religiosidad a la mexicana, en un espacio transnacional en Estados Unidos, con serios problemas raciales y conflictivo, como es Arizona en estos momentos.

vez, los migrantes reescalan el territorio al utilizar la figura de Toribio de diversas maneras, en contextos más amplios (*cfr.* Hirai, 2009; 2013).

Por su parte, en los Altos un ejemplo ilustrativo de esta circulación de sentidos transnacionales se observa en los cambios en la caracterización del migrante. En las primeras décadas de la migración, la jerarquía católica caracterizaba a los *norteños* (como se le nombraba despectivamente en la época) como sujetos que regresaban con dinero y corrompían las costumbres locales. Los hombres que se iban —y no sabían si volverían—, rompían la estructura familiar nuclear representada como ideal en el catolicismo. Reynoso *et al.* comentan (2013) cómo el mismo Santo Toribio predica en contra de los migrantes por "perder las costumbres católicas".

Durante la segunda mitad de los años ochenta, con la aprobación de la ley Inmigration Reform and Control Act (IRCA, o Ley Simpson-Rodino), aunado al cambio de patrones migratorios del campo a la ciudad, contribuyó al aumento del retorno temporal masivo de migrantes, sobre todo como vacacionistas, debido a la legalización de su estatus migratorio. Este nuevo patrón migratorio trajo consigo que los "norteños" y sus dólares dejaran de verse exclusivamente como una amenaza a las buenas costumbres.[19] Gracias a la tecnología (video, Skype, celulares, redes sociales), se comienzan a percibir como partícipes de una comunidad dinámica, en la que pueden circular símbolos, costumbres y rituales que más que fracturar la comunidad, la perpetúan. En este proceso valorativo ha influido la jerarquía católica, al posicionar a Santo Toribio como el santo migrante de la región. Hirai documenta:

> La construcción reciente del templo del padre Toribio Romo fue posible, en parte, por la colaboración de los ausentes en Estados Unidos, porque se recolectó la donación por medio de un comité que algunos migrantes formaron para ayudar a la construcción del nuevo templo después de recibir en California en 1996 la visita del párroco de Jalostotitlán, quien trataba de promover la devoción por el padre Toribio y la construcción de su templo entre los ausentes (2009: 252).

Hirai es muy claro también al mostrar con el caso de la llamada virgen viajera de la Asunción de Jalostotitlán (Hirai, 2007; 2008), la importancia de la institución católica en ambos lados de la frontera para afianzar y renovar estos circuitos transnacionales de fe.

Sin embargo, la herencia cultural de la percepción de los migrantes como factor de cambio se sigue recibiendo contradictoriamente. Hirai (2009) describe, por ejemplo, la polémica entre los jalostotitlenses que atribuyen los "problemas sociales" a los cambios culturales que traen los migrantes cuando regresan y a la influencia de la cultura estadounidense (2009: 308).

[19] En la última década, sin embargo, muchos jóvenes de segunda o tercera generación que regresan al terruño buscando espacios de libertad que no poseen en Estados Unidos, han provocado que esta vieja polémica se reavive (Hirai, 2009: 397 y ss.).

Los habitantes de Jalostotitlán que no están tan involucrados en la migración reaccionan con una "política de la nostalgia" volviendo la mirada y el discurso a las tradiciones del pasado y haciendo una crítica a los procesos transnacionales. Por su parte, los migrantes radicados en California se sienten ofendidos de esta representación, ya que muchos de ellos tratan de preservar las costumbres religiosas alteñas (Hirai, 2013) o incluso participan de los clubes de jalostotitlenses de ese estado (Hirai, 2008).

Entiendo estas contradicciones de la figura del migrante como es la nostalgia simbólica que, como todo símbolo, alberga en sí misma los sentidos que concilian las contradicciones (Turner, 1980; Reynoso *et al*., 2007): la migración es parte de lo que ha constituido la historia y regionalización de los Altos, pero también los circuitos transnacionales de prácticas religiosas contribuyen a los cambios que no siempre se observan y experimentan como positivos debido a la pérdida de la vida rural y sus sosegados ritmos de vida. Así, la figura de Santo Toribio puede situarse como la objetivación de estas contradicciones y su reconciliación con ellas, como el símbolo de una crítica cultural de la nostalgia que permite con su persona —como apuntan Reynoso *et al*. (2007)— ser un mediador "que resuelve la contradicción a favor de los indocumentados", aunque de una manera más compleja de lo que ellos indican. La asociación de Santo Toribio a la Cristiada coincide también con el éxodo masivo de esas tierras hacia lugares más seguros, así como con oportunidades de trabajo, lo cual fortalece el binomio Cristiada-migración.

LA GESTIÓN DE LA UTOPÍA

La asociación del santo de los ojos azules con lo "alteño" se favorece también con su martirio, elemento nodal en el *ethos* religioso de los Altos jaliscienses. Guzmán Mundo y De la Torre (2010) señalan la veneración de las reliquias como un elemento central que impulsa el fervor a Santo Toribio Romo desde el día de su muerte. Si bien son un elemento importante, me gustaría resaltar el tema del martirio en la Cristiada.

Meyer, en su famosa obra destaca muchos testimonios donde el martirio es crucial (1999: 327) y la literatura de la Cristiada está plagada del sentimiento apocalíptico que proviene de la sensación de ver el propio mundo colapsado: el levantamiento en armas de un pueblo profundamente religioso dispuesto a dar su vida para defender lo que consideraba fundamental: la defensa de una tradición ancestral, de un espacio sagrado que le era negado. Un espacio permanente representado por el templo —en donde se celebran los ritos— y por la tierra, espacio sagrado en donde se cumple el ciclo de la vida y la muerte (González Luna, 2013: 101). La Cristiada se vivió como una cruzada, donde el martirio era producto de una visión apocalíptica del momento histórico, donde se vivía la guerra como caos y la religión como sinónimo de progreso y orden.

El santuario y su organización es continuación de esta narrativa utópica del pasado, imaginado como un lugar

que reconvierte a los migrantes en héroes, en pobres necesitados de Dios, en el que aparentemente, a través de su "religiosidad popular" —según el discurso de la jerarquía católica y de algunos académicos— lo han convertido en un lugar de devoción por su propia iniciativa. Esta narrativa y sus prácticas consecuentes, sin embargo, no han sido fruto de una devoción meramente popular, sino que es sostenida por la asociación positiva de Toribio a la migración por parte de los dos párrocos y la institución que los sostiene, así como por la mercantilización y mediatización de su culto, impulsados, sobre todo, por la Iglesia católica. Toribio no es oficialmente reconocido por la Iglesia como patrono de los migrantes, pero desde este aspecto ha impulsado el carisma de Toribio. El santo tiene varios templos dedicados a su devoción (incluyendo California y Texas), de manera que con el impulso de la institución se ha logrado "transnacionalizar" el culto de Santo Toribio, potenciando la producción del imaginario nostálgico del terruño (Hirai, 2009).

La narrativa utópica de Santa Ana de Guadalupe "como un pedacito de cielo" que se encuentra en todas las biografías de Toribio, habla de un anclaje simbólico donde se guarda la nostalgia de la vida sencilla, campirana y religiosa, la cual está en la imaginación colectiva del terruño alteño. La devoción a Santo Toribio, antes de la llegada del capellán rector del santuario, Gabriel González Pérez, era local, extendiéndose entre los habitantes de Santa Ana, de San Miguel el Alto, Jalostotitlán y los alteños del barrio de Santa Teresa en Guadalajara, guiados por el padre Romo, hermano del mártir. La beatificación de los mártires en 1992 le permitió al padre Gabriel ser el artesano de esta consagración. El lugar posee una infraestructura inmejorable, donde el sacerdote Gabriel tiene como premisa ofrecer servicios de buena calidad, baratos y limpios: tres comedores ofrecen comida casera a precios accesibles, hay seis colecturías y servicio de baños que se mantienen limpios y pueden ser utilizados por sólo cinco pesos, y además posee una casa de retiro para sacerdotes. Todos los servicios son atendidos por laicos supervisados por el párroco, quien hace corte de caja al final del día y maneja todas las finanzas del santuario. Hirai (2007: 257-258) documenta que el padre Gabriel promovió el comercio en las rancherías entre los habitantes, pidiéndoles calidad y precio para los peregrinos. Santa Ana era, hace poco más de una década, sólo una ranchería de cien personas, y con el comercio y turismo del santuario ha crecido a más de 400 habitantes (Hirai, 2007: 254).

En cuanto a espacio, el santuario también fue creciendo gracias a la gestión del padre Gabriel y su influencia en Santa Ana. Debe mencionarse que el dinero entregado como limosnas no parecía ser de poca monta, al menos en las ocasiones de mis visitas al santuario, ya que los migrantes hacen aportaciones nada despreciables. Si bien es imposible hacer el cálculo de las cantidades recaudadas por concepto de limosnas, en todas las ocasiones que observé durante los fines de semana el flujo continuo de gente que visitaba los



Foto 1. Antigua capilla de Santo Toribio donde se resguardaron sus reliquias hasta 2012. (Foto: Alejandra Aguilar Ros, marzo 2013)

restos de Santo Toribio en la antigua capilla,[20] pude constatar que la mayoría de los peregrinos hacía limosnas generosas, en ocasiones paquetes de dólares. Aunado a esto, en San Miguel el Alto, a 10 kilómetros de Santa Ana, en donde la población conoce bien al padre Gabriel por haber sido párroco del pueblo, me informaron que el santuario del santo de ojos azules ha recibido numerosos e importantes donativos, como los de la fábrica de uniformes deportivos ubicada en la región.

La utopía material y espacial del padre Gabriel lo ha impulsado a preservar la capilla original o Templo de la Mesita construida por el padre Román, y erigir en el amplio espacio del santuario la casa parroquial, una casa de retiro para sacerdotes, una calzada donde se encuentran los bustos de los mártires cristeros que lleva a otra iglesia y, a un lado, una réplica de la casa de Toribio, con dos cuartos y objetos de la época, así como un museo básico (Museo Juan Pablo II) —dedicado a los cristeros— que resguarda el mezquite donde Toribio daba catequesis. Ahora se encuentra el enorme santuario nuevo, a donde se han trasladado las reliquias de Toribio. Éste tiene capacidad para dos mil fieles en su amplio recinto, sin contar los espacios libres para los que están de pie. Dentro de este nuevo santuario se hace énfasis en prácticas como la confesión, de manera que se ha adecuado un área, dentro del

[20] Trabajos de campo diversos en 2009, 2011, 2012 y 2013.



Foto 2. Nuevo santuario de Santo Toribio Romo en Santa Ana, Jalisco. (Foto: Joel Arellano, septiembre 2012)

templo, para que cuatro sacerdotes de modo simultáneo, de ser necesario, den el servicio de confesión, y se cumpla así con uno de los siete sacramentos de la Iglesia católica.

Si bien Hirai (2007: 267) Guzmán Mundo y De la Torre (2010) en la muestran que el culto a Toribio se entrecruza de manera importante con la mercantilización y el turismo, en el trabajo de campo me pareció que detrás había un imaginario que producía un espacio cultural que se ancla en reminiscencias del pasado. Para el padre Gabriel todo el sitio debe conservarse con un ambiente ejemplar, donde la gente se porte siempre amable y los servicios, aunque austeros, sean higiénicos y el lugar se mantenga ordenados. Para lograrlo, el padre ha reproducido el manejo parroquial del padre Román Romo, el hermano de Santo Toribio. Tata Romo, como lo llamaban sus feligreses, mantenía un férreo control sobre el barrio de Santa Teresa en Guadalajara, supliendo de muchas maneras a las instituciones municipales. Este "servicio eclesiástico y liderazgo barrial" (Martínez Casas y De la Peña, 2004: 224) fue también la clave para el padre Gabriel, quien durante por muchos años fue vicario en la parroquia de San Miguel el Alto. El sacerdote se ha apoyado en su red de feligreses de San Miguel para organizar el santuario y los servicios que brinda. Antes del padre Gabriel, el pueblo de Santa Ana no permitía que se efectuaran los diferentes servicios municipales, por lo que la participación gubernamental era mínima.

La organización dentro del santuario es rigurosa y bien planeada. Además del padre Gabriel, otro sacerdote lo apoya de tiempo completo, y los fines de semana, cuando hay más afluencia de feligreses, alrededor de cuatro sacerdotes apoyan en las confesiones y dos más en la celebración de misas; tres predicadores laicos[21] reciben a los visitantes para ofrecerles charlas sobre la vida de Santo Toribio y dirigir rezos. Varios seminaristas de la diócesis y muchas monjas prestan sus servicios. El padre Gabriel se ha rodeado de

[21] Uno de estos predicadores es muy cercano al padre en la organización de todos los aspectos del santuario, otra es una pariente lejana de Toribio y otra es una señorita dedicada a la predicación.



Foto 3. Reliquias de Santo Toribio en el nuevo santuario. (Foto de Alejandra Aguilar Ros, marzo 2013)

un amplio equipo eclesiástico de laicos sanmigueleños y locales de Santa Ana, especialmente mujeres, en quienes deposita su confianza para efectuar las funciones asociadas al santuario. Al igual que Román Romo, el padre Gabriel estuvo dedicado a la difusión del culto y la organización del santuario, pues la pastoral del mismo estaba organizada alrededor del culto al santo de los ojos turquesa.

Cuando se le entrevistó, el padre. Gabriel negó estar involucrado en la promoción del culto y a él mismo le sorprende: "Nos escalofría que continuamente encontramos gente nueva… han venido… ya, pues un… cincuenta por ciento y el otro cincuenta por ciento son nuevos. Continuamente sigue viniendo gente nueva, entonces esto hace que la gente vuelva, vuelva más y haya más promoción".[22]

Para el religioso, es el mismo Santo Toribio quien se promueve, aunque no niega haber permitido a cadenas televisivas, como Televisa, TvAzteca, Univisión y Telemundo (estas dos últimas en Estados Unidos), las facilidades para realizar reportajes sobre el santo migrante. Cabe destacar la producción mediática que se vende en el santuario, como camisetas, estampas, películas y un sinfín de medallas y estampas. Es importante subrayar que el padre Gabriel ha sido muy activo en las comisiones diocesanas, nacionales y la-

[22] Entrevista al padre Gabriel González, 11 marzo del 2013, por Joel Arellano y Alejandra Aguilar.

tinoamericanas de santuarios en la Iglesia católica. Un ejemplo de lo anterior fue su participación en el impulso del turismo religioso —la Ruta Cristera— que el gobierno estatal panista de González Márquez ofreció con el propósito de imitar el Camino de Santiago, recorriendo las iglesias de los mártires cristeros santificados en el 2000 (Aguilar Ros, mimeo). El proyecto finalmente no se llevó a cabo, pero resulta significativo para mostrar el compromiso del sacerdote con el santuario.

El santuario, tanto en su arquitectura como en su simbología, es producto de relaciones y prácticas sociales que han constituido históricamente a esta región. Santa Ana era un pequeño rancho; hoy, aunque ha crecido, la configuración espacial del santuario lo transforma en una especie de utopía hacendaria, con su sacerdote potentado benévolo a cargo de la administración del mismo, vigilante de las buenas costumbres, de la moralidad de su gente y de las devociones católicas perenes.

ORDEN DEL DISCURSO: RAZA, ESTÉTICA Y REPRODUCCIÓN SOCIAL

Como mencioné en la introducción, es importante entender los procesos religiosos de un lugar, pero no desde categorías como "religión popular", que pueden implicar en sí mismas muchos procesos complejos, sino a partir de matices que permitan otra aproximación al entramado de la sociedad donde aparentemente "se instala" una devoción religiosa. Conviene recordar que una devoción es producto de prácticas y relaciones sociales de poder históricas y específicas que provienen de las ideologías y temáticas culturales que tienen la posibilidad de dinamizarse en diferentes escalas espaciales en una sociedad.

Es interesante que en una región como los Altos, que se precia de su masculinidad de sus varones y de la belleza de sus mujeres, existan muy pocos estudios sobre el sistema de género —lo cual no deja de ser clave para entender cómo se autorrepresenta la región y como adquiere naturalización un sistema de género. Uno de los pocos trabajos es el de Cristina Palomar (2004; 2005), en el cual la autora se aboca a entender la construcción social de la identidad alteña, que a su vez produce elementos simbólicos que apuntalan el imaginario de la identidad nacionalista (Palomar, 2004).

Para entender esto, Palomar se plantea analizar el orden social de género que, a través del orden del discurso (Foucault), se establece "a partir de la diferencia sexual, y se relaciona con otros órdenes, como el económico, el étnico y el religioso" (Palomar, 2005: 17). El orden del discurso es la práctica históricamente determinada que conforma el orden social y oculta los elementos considerados dañinos para el mismo, por estar ligados al deseo y al poder que se presenta de manera articulada y con "apariencia artificial de homogeneidad e integración" (2005: 17). Este discurso es entendido como inmerso en una compleja red de relaciones históricas de poder que, en el caso de los Altos, está también vinculado con los ejes de raza y clase social, los cuales son categorías diferenciadoras y

a la vez creadoras de la identidad colectiva (2005: 24).

Particularmente los rituales performativos, como los concursos de belleza y la charrería, Palomar los perfila cómo "actos performativos de género", donde se encarnan dramática y activamente significados culturales particulares, en los que se fusionan con el género otros elementos de la identidad regional (2005: 28). Estos rituales performativos producen, mediante "tecnologías de género" (De Lauretis, 2000), a sujetos locales que legitiman con su cuerpo la autenticidad y la legitimación de la pertenencia y la representación de la comunidad.

Las peregrinaciones y los santuarios son otro elemento para entender las tecnologías de género en esta zona, al replicar los papeles e imaginarios sociales idealizados en diferentes escalas del imaginario de una región. Dichas tecnologías se refieren también a la estética de los cuerpos y su autoproducción performativa, por lo cual, entender la estética de lo alteño jalisciense ayuda a la comprensión de las coordenadas de lo que se ha llamado "valores alteños", los cuales son naturalizados en los trabajos antropológicos y pocas veces realmente analizados (con excepción de Palomar e Hirai).

La estética, después de todo, "ejerce un papel constitutivo en la producción de imaginarios, la legitimación del poder, la construcción del conocimiento, y sobre todo, la presentación de las identidades" (Mandoki, 2006: 9). En los Altos de Jalisco existe una estética de la reproducción social, un discurso de lo bello y lo deseable, que categoriza el mundo en su posibilidad relacional. Entiendo entonces la referencia a la estética alteña no como la práctica social del arte, ni su teoría estética, sino como el papel que desempeña como eje regulador en las prácticas de reproducción social y en relación con la moralidad, que produce un imaginario de sí mismos.

Toribio es *auténticamente* de los Altos. La insistencia —reiteradamente tanto en sermones, sitios web como en las biografías— en los "profundos ojos azules" del santo llama la atención. Es uno de los santos cuya biografía es de las más conocidas en la zona, debido a su profusión y divulgación. Ninguno de los otros santos cristeros tiene la fisonomía que se puede considerar *típicamente* alteña. De ninguno de ellos se destaca su tez clara ni el color de los ojos. Toribio, además de poseer el fenotipo de ojos turquesa, cumple con el requisito alteño de la endogamia, pues es pariente de todos en la ranchería, lo que produce el efecto de "ser uno de los nuestros", y por lo tanto reproduce los principales ejes de identidad alteña. Recordemos que los alteños se producen a sí mismos, simbólica y discursivamente, alrededor de un origen étnico común, esto es: blancos, criollos, de un catolicismo ferviente y ligado a las actividades del rancho (Palomar, 2005: 35-39).

Toribio es el representante simbólico de este orden discursivo que muchos alteños sienten que se está perdiendo al insertarse la región en flujos de población transnacionales que dejan fuera de su alcance el control cultural de su autorrepresentación (debido a la instalación de fábricas

transnacionales y el cambio cultural que se achaca a la migración). El discurso homogeneizador de la región se ha visto trastocado por los cambios tecnológicos en el uso del suelo que, por la escasez de mano de obra hasta la década de los ochenta, hizo que cambiara de extensivo a intensivo, propiciando que empresas transnacionales se instalaran en la zona y se contrate mano de obra para diversos trabajos, ahora relacionados con la sobreexplotación de los recursos naturales de la zona (Hernández y Porras, 2011). Asimismo, a raíz del *boom* tequilero en esta comarca han llegado migrantes campesinos indígenas de Chiapas, lo que ha propiciado ciertas actitudes racistas, según las cuales representan a los indios como "malos, flojos, violentos y borrachos", evidenciando tanto el discurso de raza como de clase entre los alteños (cf. Hernández y Porras, 2011).

La dimensión estética entendida como el producto social idealizado donde culmina la belleza física y moral es clave para comprender la reproducción social en los Altos. Se considera que se "mejora la raza" si los jóvenes se casan con alguien de tez blanca y ojos claros, y se castiga socialmente a quien no reproduce este mandato:

> De manera central en la producción del discurso de género que, en su dinámica de selección, exaltación y ocultamiento de determinados elementos discursivos, conduce a que la belleza sea algo central en el dominio de las mujeres y como algo que se desplaza y se disfraza en relación con los varones (Palomar, 2005: 45).

En el caso de Toribio, la "intensidad de sus ojos azules" es situada por los predicadores del santuario, los párrocos y las hagiografías en el centro del discurso de los relatos de su vida, lo que produce como efecto recordar y resaltar la belleza del fenotipo de los habitantes de los Altos, al mismo tiempo que en su persona de sacerdote se puede encarnar tanto a hombres como mujeres, y reproducir no sólo una estética corporal, sino valores fundamentales asociados a ella: bondad, devoción, religiosidad.

CONCLUSIONES

Los estudios y trabajos sobre santuarios pueden beneficiarse de aquellos análisis que desnaturalicen el centro sagrado con la finalidad de entender, con mayor profundidad, los tejidos contextuales de las prácticas religiosas que componen el "lugar", entendido éste como la conjunción de sus relaciones sociales, su historia y la articulación de diferentes procesos (McDowell, 2000), para comprender la constitución de las diferentes culturas católicas mexicanas. El "centro sagrado" homogeneiza los discursos, haciéndolos aparecer como no fracturados; en el caso del santuario de Santo Toribio emerge objetivada una identidad regional que busca, a pesar de su fragmentación y retos, aparecer como un eje rector de una identidad discursivamente uniforme. Al contrario de la idea del centro sagrado como inamovible, donde la hierofanía parece irrumpir desde lo alto, surge aquí un centro configurado desde prácticas históricas

particulares, con toda su complejidad. Su fuerza, como centro hacia el exterior, se articula con los aspectos culturales que esta zona ha cultivado como una identidad esencialista (migración, endogamia, catolicismo integrista y un discurso estético diferenciador).

La producción —creación— del santuario de Santo Toribio (y, en otra escala, la producción de decenas de estos santuarios dedicados a los mártires cristeros) tiene que ver con la reproducción, en diversas escalas, de esta identidad alteña. Utilizar categorías explicativas tan amplias como "religión popular" oscurece las características de la emergencia particular de una devoción y aquello que los procesos sociales articulan. En este trabajo he mostrado cómo la alianza entre fieles y la jerarquía eclesiástica es cultivada históricamente en la zona, y produce una identidad particular, aparentemente homogénea, la cual ha sido uno de los factores decisivos para la emergencia del culto aquí analizado. En los Altos se podrá hablar mal de los curas y bromear sobre si se creen hacendados, pero no se prescinde de ellos, ni para el ritual religioso ni para la organización social, como en algunas zonas indígenas del país. Por el contrario, la palabra y el rango de un sacerdote es validado y reforzado en la práctica, como se puede observar en la organización puntual que el padre Gabriel ha aplicado en el santuario.

De igual modo, la figura de Toribio aparece reconciliadora para todos los visitantes y practicantes del santuario, en diferentes escalas y niveles. Las contradicciones que la figura de Toribio, en su polo negativo simbólico —manifiesta su malestar contra la migración, se duerme y no oficia misa, pide que no lo maten—, se cataliza tanto con su martirio como con sus apariciones y la ayuda que brinda a los migrantes en las peores épocas de las deportaciones, ayudando a transformar, a su vez, la imagen de los migrantes, que son parte esencial de la (de)construcción comunitaria.

Para los migrantes, Toribio los representa, de manera que hace menos áspero el estigma clásico del norteño, reconciliando su economía boyante que se expía con las ofrendas y donativos entregados para el templo. Los migrantes aquí no sólo visitan el santuario, sino que lo construyen materialmente, y así le brindan la calidad de un lugar legítimo al que pueden acudir, transformarse y ser reivindicados en las disputas culturales locales. Toribio, por su cuenta, les ofrece una conexión, un espacio simbólico en el exilio, y les permite circular identidades multisituadas y ancladas en las formas católicas de su origen (*cfr.* Odgers, 2007).

A su vez, para la jerarquía católica, representada por el padre Gabriel, Toribio es un testimonio de la existencias de sacerdotes justos en un momento complicado para la Iglesia, en donde, además de limpiar la imagen sacerdotal, se recrea una utopía de organización comunitaria. Santa Ana, como pueblo pequeño, antes ranchería, ejemplifica la política de la nostalgia (Hirai, 2009) de la sociedad ranchera, en donde las buenas costumbres prevalecían y las relaciones eran cara a

cara, jerárquicamente claras, contenidas en las devociones y costumbres alrededor de la religión y el culto católico sacramental de misas y confesiones. Las relaciones utópicas católicas, las cuales alientan las buenas maneras y los buenos modales, que no se habla con groserías, se cobra poco por servicios buenos y limpios, donde prevalece un perfecto orden basado en la vigilancia constante por parte del patriarca, recuerda la utopía ranchera, la del pasado hacendado y la etapa dolorosa de la Cristiada, donde el martirio y la utopía de la *communitas* son idealizados.

Si bien todo grupo social genera sus propias estéticas, algunos grupos las sitúan como plataformas estratégicas en su reproducción (Bourdieu, 2010). Para los alteños, el culto a Santo Toribio reproduce un orden de raza, de estética y de género. La migración histórica, como elemento indispensable para entender los hechos, es un elemento analizado por todos los autores que han estudiado el fenómeno que significa el santuario, y es éste precisamente un elemento de reproducción social articulado a fenómenos transnacionales. Toribio encarna estos elementos de reproducción social: desde la migración hasta la estética alteña ligada a valores morales y a la nostalgia de la comunidad ranchera controlada por el parentesco, así como la reproducción actualizada del terruño perdido. Queda como un trabajo para realizar en el futuro, explicar de manera más puntual cómo estos elementos simbólicos se practican y resimbolizan allende las fronteras nacionales; es decir, dar cuenta de los matices que implica replicar en el ámbito transnacional el santuario y sus prácticas en esos contextos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Ros, Alejandra (mimeo), "Paisajes imaginados: santuarios, y políticas turístico-religiosas en la geografía secular de Jalisco", en *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el norte de México,* San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Aguilar Ros, Alejandra (2012), "Los santuarios de Jalisco: hacia una tipología del centro sagrado", en Guillermo De la Peña y Jorge Aceves (comps.), *Visiones múltiples. El Occidente de México desde la antropología y la historia,* t. 2, pp. 641-666.

Alarcón, Rafael, Macrina Cárdenas, Germán Vega (1990), "Las debilidades del poder. Oligarquía y opciones políticas en los Altos de Jalisco", en Jorge Alonso y Juan García de Quevedo (coords.), *Política y región: los Altos de Jalisco*, México, ciesas (Cuadernos de la Casa Chata, 171).

Alarcón, Rafael y Macrina Cárdenas (2013), "Los santos patronos de los migrantes mexicanos a Estados Unidos", en *remhu (Rev. Interdiscipl. Mobil. Hum.)*, Brasilia, año XXI, núm. 41, julio-diciembre, pp. 241-258.

Alonso, Jorge y Juan García de Quevedo (coords.) (1990), *Política y región: los Altos de Jalisco*, México, ciesas (Cuadernos de la Casa Chata, 171).

Boehm de Lameiras, Brigitte y Phil Weigand (coords.) (1993), *Origen y desarrollo en el Occidente de México,* Zamora, El Colegio de Michoacán.

Bourdieu, Pierre (2010), *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, Buenos Aires/México /Madrid, Siglo XXI Editores.

Butler, Michael (2002), "'Cristeros y agraristas en Jalisco': una nueva aportación a la historiografía cristera", en *Historia Mexicana*, vol. 52, núm. 2, octubre-diciembre, El Colegio de México, pp. 493-530.

Cassarino, Jean Pierre (2014), "Theorizing Return Migration. The Conceptual Approach to Return Migrants Revisited", en *International Journal on Multicultural Societies,* vol. 6, núm. 2, pp. 253-279.

Collins, Kreiner (2010), "Researching Pilgrimage. Continuity and Transformations", en *Annals of Tourism Research*, vol. 37, núm. 2, pp. 440-456.

De la Peña, Guillermo (1990), *Cambio regional y mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco,* Guadalajara, El Colegio de Jalisco.

De Lauretis, Teresa (2000), *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo,* Madrid, Horas y Horas.

Durand, Jorge (2004), "Ensayo teórico sobre la migración de retorno. El principio del rendimiento decreciente", en *Cuadernos Geográficos,* vol. 35, núm. 2, pp. 103-116.

Durkheim, Emile (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.

Eliade, Mircea (1998), *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Paidós.

Elías, Luis Vicente y Margarita Contreras (2004), "Santos con apellido. ¿Turismo o peregrinación?", en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.), *El fenómeno religioso en el Occidente de México,* Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara-cucsh, pp. 139-156.

Fábregas, Andrés (1986), *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*, México, Ediciones de la Casa Chata (Miguel Othón de Mendizábal, 5).

Guzmán Mundo, Fernando (2002), "Santo Toribio Romo: un símbolo regional polisémico", Guadalajara, tesis de maestría en Antropología, ciesas Occidente.

Guzmán Mundo, Fernando (2004), "Santo Toribio Romo: construcción histórica de un símbolo identitario", en Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.), *El fenómeno religioso en el Occidente de México*, Guadalajara, México, El Colegio de Jalisco/cucsch-Universidad de Guadalajara, pp. 123-138.

Guzmán Mundo, Fernando y Renée De la Torre (2010), "Santo Toribio. De mártir de los Altos a santo de los emigrantes", en María J. Rodríguez-Shadow y Ricardo Ávila (comps.), *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, Guadalajara, cucsh-UdeG, pp. 107-128.

González Navarro, Moisés (2000-2001), *Cristeros y agraristas en Jalisco*, México, El Colegio de México, 2 tt.

Hernández López, Rafael A., Iván F. Porraz Gómez, (2011), "¿De paisano a paisano? Explotación laboral y exclusión social de jornaleros chiapanecos en Jalisco", *Nómadas*, 34, abril, pp. 167-181.

Hirai, Shinji (2009), *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*, México, uam-i/Juan Pablos Editor.

Hirai, Shinji (2013), "Formas de regresar al terruño en el transnacionalismo. Apuntes teóricos sobre la migración de retor-

no", *Alteridades*, vol. 23, núm. 45, enero-junio, México, UAM, pp. 95-105.

LEVITT, Peggy (2001), "Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion", conferencia presentada en el taller Transnational Migration: Comparative Perspectives, 30 de junio-1 de julio, Princeton University.

MANDOKI, Katya (2006), *Prácticas estéticas e identidades sociales: Prosaica II*, México, Siglo XXI.

MARTÍNEZ CÁRDENAS, Rogelio (2011), "Un enclave de turismo religioso", *Rosa Dos Ventos–Turismo e Hospitalidade*, vol. 3, núm 2, pp. 276-283.

MARTÍNEZ CÁRDENAS R. (2013), "Santo Toribio Romo, un santo que vive entre migrantes y tequila", en Agustín RUIZ, Omar TREJO LUNA, Eduardo VIDAURRI y Carmen MINGUEZ (coords.), *La espiritualidad como recurso turístico. Propuestas, experiencias y aproximaciones*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, pp. 101-124.

MARTÍNEZ CASAS, Regina y Guillermo DE LA PEÑA (2004), "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara", *Revista de Antropología Social*, vol. 13, pp. 217-251.

MCDOWELL, Linda (2000), *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Madrid, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.

MEYER, Jean (1999), *La Cristiada*, México, Clío.

ODGERS, Olga (2007), "Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales", *Iztapalapa*, año 28, núms. 62-63, enero-diciembre, pp. 29-38.

PALOMAR VEREA, Cristina (2004), "El papel de la charrería como fenómeno cultural en la construcción del Occidente de México", *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, núm. 76 (abril), pp. 83-98.

PALOMAR VEREA, Cristina (2005), *El orden discursivo de género en los Altos de Jalisco,* Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara.

REYNOSO RÁBAGO, Alfonso, Cándido GONZÁLEZ PÉREZ y Agustín HERNÁNDEZ CEJA (2007), "El turismo religioso en Santa Ana de Guadalupe", ponencia presentada en el V Coloquio Internacional de Religión y Sociedad, Sevilla, España. Organizado por ALER y ALSANA [http://fama2.us.es/eee/ponencias/coloquioreligion/ponencia3.htm], consultado el 13 mayo 2014.

REYNOSO RÁBAGO, Alfonso, Cándido GONZÁLEZ PÉREZ y Hugo A. MEDRANO HERNÁNDEZ (2010), "Les protecteurs surnaturels des migrants mexicains Interprétation de trois récits", *Recherchez Amerindiennes au Quebec*, vol. XL, núms. 1-2, pp. 61-73.

REYNOSO RÁBAGO, Alfonso y Cándido GONZÁLEZ PÉREZ (2013), "Santo Toribio Romo (1900-1928), en Cándido GONZÁLEZ PÉREZ, José de Jesús HERNÁNDEZ LÓPEZ, Hugo A. MEDRANO HERNÁNDEZ y Alfonso REYNOSO RÁBAGO (coords.), *Historia y cultura regionales. Patronos y mártires alteños*, Tepatitlán de Morelos, Centro Universitario de los Altos/Universidad de Guadalajara, pp. 39-46.

ROMERO SANTOS, Fortino (2007), "El fenómeno del culto a Santo Toribio Romo y su deslocalización desde Santa Ana, Jalisco", tesis de licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, Guadalajara, México, ITESO.

Turner, Victor (1973), "The Center out There: Pilgrim's Goal", *History of Religions*, vol. 12, núm. 3, febrero, University of Chicago Press, pp. 191-230.

_____ (1980), *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Crenshaw, Dave (2008), "Tulsa Parish Establishes Shrine to Patron Saint of Inmigrants", *Catholic News Service* [http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0802968.htm], última consulta, 3 de junio de 2014.

González Luna, Ana María (2013), "La literatura de la Cristiada: una visión apocalíptica de la historia de México", *Altre Modernità* [http://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/3075/3259], última consulta, 1 de diciembre del 2014.

Hirai, Shinji (2008), "La Virgen de la Asunción viaja a California: migrantes mexicanos y construcción de circuitos simbólicos y emocionales transnacionales", *E-misférica*. Vírgenes viajeras 5.1, abril. Revista online bianual del Instituto Hemisférico de Performance y Política [http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51_pg_hirai.html], consultada el 1 de diciembre del 2014.

Miret, Juan (2008), "Only Shrine in U.S. Dedicated to Patron Saint of Immigrants Lies in the Heart of Anti-immigrant Territory", en Latina Lista: the Smart News Source [http://latinalista.com/2013/06/only-shrine-in-u-s-dedicated-to-patron-saint-of-immigrants-lies-in-the-heart-of-anti-immigrant-territory], consultado el 3 de junio de 2014.

Orozco, Luis Alfonso (2005), "Madera de héroes. Semblanza de algunos héroes mexicanos de nuestro tiempo" [http://es.catholic.net/santoral/articulo.php?id=27125], última consulta, 2 de junio de 2014.

Santo Toribio Romo [http://www.santotoribioromo.com/biografia.htm], última consulta, 7 de enero de 2015.