

Difusión espacial de la devoción al *Cristo Negro de Esquipulas* en el Estado de California, Estados Unidos

Spatial diffusion of devotion to the Black Christ of Esquipulas in California, United States of America

Leonardo Daniel Rosas Paz* y Enrique Propin Frejomil**

Recibido: 27/10/2022. Aprobado: 26/01/2023. Publicado: 14/03/2023.

Resumen. Los cristos negros son figuras devocionales que catalizan distintos significados a través de su color. En el contexto centroamericano, su tez rescata elementos del pasado prehispánico y rememora, en gran medida, al vínculo que tenían los pueblos originarios con la tierra. De todos ellos, uno de los más representativos, por su magnetismo espiritual, es el Señor de Esquipulas, Guatemala, cuya devoción está distribuida en amplias zonas de Centroamérica y Estados Unidos, producto de distintos periodos en los que su imagen se expandió, ancló y resignificó en estos territorios.

Desde el punto de vista de las teorías de difusión espacial, el presente trabajo expone los procesos de que han llevado a la devoción al Señor de Esquipulas a estar presente de manera diferenciada en California, Estados Unidos. Para ello, el artículo aplica un diseño de investigación cualitativo de corte descriptivo-explicativo para evidenciar el proceso de expansión de esta devoción cuya estrategia metodológica se nutrió de un análisis hemerográfico para reconstruir escenarios geohistóricos de difusión y de un trabajo de campo en el estado de California durante julio de 2022 que, guiado por los principios de la etnografía multisituada, permitió reconstruir la ruta de difusión contemporánea. Finalmente, se revela que el proceso de difusión en California ocurre primordialmente a partir de un modelo de relocalización policentralizado debido a las distintas trayectorias seguidas por los devotos en su proceso migratorio y de integración en el país.

Palabras clave: difusión espacial, Cristo Negro, Señor de Esquipulas, California, análisis geohistórico.

Abstract. The Black Christs are devotional figures that catalyze different meanings through the colour of its skin. In the Central American context, its complexion reminds elements of the pre-Hispanic past and the link that the original peoples had with the land. Of all of them, one of the most representative due to its spiritual magnetism is the *Señor de Esquipulas, Guatemala*, whose devotion is distributed in large areas of Central America and the United States, as a result of different periods in which his image has expanded, anchored and resignified in these territories.

From the point of view of spatial diffusion theories, this paper shows the processes that have led the devotion to the Lord of Esquipulas to be present in California and other US territories. To achieve this, this research applies a descriptive-explanatory qualitative research design to evidence the spread of this devotion. The methodological strategy was supported by a hemerographic analysis and fieldwork in the state of California during July 2022 that, guided by the principles of multi-sited ethnography, allowed to reconstruct geohistorical diffusion scenarios. Finally, it is revealed that the diffusion process in California is polycentralized and is linked with the relocation model due to the

* Posgrado en Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, CDMX, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3606-1916>. Email: leonardodaniel@outlook.com

** Investigador titular del Instituto de Geografía, Departamento de Geografía Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, CDMX, México. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1650-1032>. Email: propinfrejomil@igg.unam.mx

different paths followed by the devotees in their migration process and assimilation in USA.

Keywords: Spatial Diffusion, Black Christ, Lord of Esquipulas, California, Geohistoric Analysis.

INTRODUCCIÓN

Los cristos negros se encuentran presentes en todo el continente americano, aunque su concentración y distribución territorial sigue patrones diferenciados; es posible hallarlos, sobre todo, en sitios en los que existió un proceso importante de colonización y evangelización de grupos indígenas por parte de la corona española y las distintas órdenes mendicantes que apoyaron este proceso, como es el caso del Cristo Negro de Esquipulas, Guatemala (Horst *et al.*, 2010; Davidson, 2012; FitzPatrick, 2014; Baracich y Blum, 2021).

Desde su origen en 1595, la devoción al Señor de Esquipulas ha crecido de manera considerable y, en la actualidad, se encuentra ampliamente extendida por los países que forman parte del triángulo norte y sur de México, aunque también ha llegado a otros territorios como Estados Unidos, donde existen registros de su presencia desde la época colonial española en localidades próximas a lo que fuera la Ruta Real de Tierra Adentro (Pacheco, 2005) y, más reciente, en ciudades y estados donde hay importantes comunidades centroamericanas, producto de los distintos movimientos migratorios desde la década de 1980 hacia California, Florida, Texas y Nueva York (Navarrete, 1999).

Para evidenciar el proceso de difusión de la devoción a esta imagen en California, esta investigación se divide en tres secciones: la primera profundiza tanto en los aportes de postulados teórico-cognoscitivos que ahondan en la difusión espacial y su vínculo con los fenómenos religiosos como en el origen y distribución de los cristos negros en la porción central del continente; la segunda muestra la metodología empleada y la última revela el tipo de expansión de la devoción y las características intrínsecas de sus expresiones territoriales.

La difusión espacial de fenómenos religiosos

La difusión espacial es, en esencia, un proceso de comunicación, propagación o dispersión de un fenómeno en el territorio a través del tiempo (Brown, 1968) y forma parte de las teorías de flujos y de interacción espacial (Morrill, Gaile y Thrall, 1998). Los principios que la sustentan han sido estudiados desde enfoques diferentes a lo largo de la historia, lo que ha derivado en teorías como el difusionismo en las ciencias antropológicas (Winthrop, 1991), la teoría de la difusión de las innovaciones en sociología (Kumar, 2015) y la teoría de la difusión espacial en geografía (Hägerstrand, 1953).

La aproximación teórico-metodológica asumida en este trabajo considera que existen, al menos, tres variables mínimas para evidenciar un proceso de difusión: una innovación, una dimensión temporal y una dimensión espacial; escenarios investigativos como la finalidad, la disciplina y el objeto de estudio pueden llegar a introducir otras variables como los canales de comunicación, los adoptantes, los motivantes y las barreras. Todas ellas, en menor o mayor grado, forman parte del proceso y afectan la forma en que la innovación se expande en el territorio (Brown, 1968; Gould, 1969; Barra y Maturama, 2015; Valdez, 2018).

En este sentido, usualmente los autores suelen recurrir a una categorización para identificar la forma de difusión de un fenómeno y el papel que tienen los elementos anteriores en el proceso. La primera corresponde a la difusión por expansión, donde se catalogan aquellos fenómenos que se expanden a través del contacto directo de actores, mientras que la segunda, la difusión por relocalización o reubicación, alude a aquellos que tienden a transmitirse debido al movimiento dirigido de los agentes hacia otros espacios. Asimismo, la difusión por expansión se subdivide en dos subcategorías: la difusión contagiosa o por contagio, donde la expansión es realizada por el contacto directo dentro de una población, y la difusión jerárquica, cuya vía de transmisión es vertical, iniciando en la parte superior de una sociedad hacia sectores cada vez más pequeños y lejanos (Gould, 1969; Haggett, 1991; Vilalta y Banda, 2008; Barra y Maturana, 2015).

En la determinación de los marcos teórico-metodológicos para identificar las estrategias y

categorías de difusión, las barreras desempeñan un rol preponderante. En este sentido, Abler *et al.* (1972) y Caloz y Collet (2011) explican que la difusión de un fenómeno en el espacio ocurre en patrones diferenciados y que esto se debe a la existencia de barreras que condicionan la dirección, velocidad e intensidad de los procesos de difusión. Estas pueden clasificarse en dos sentidos. Por su grado de porosidad en: 1) barreras absorbentes, que bloquean por completo la difusión, 2) barreras reflectoras, que redirigen la difusión en diferentes direcciones, y 3) barreras permeables, que absorben parte de la difusión, ralentizarán el proceso y disminuirán su alcance. Y por el tipo de obstáculo, en: 1) barreras físicas, las cuales bloquean o ralentizan la difusión y están vinculadas a propiedades físicas del espacio, como la topografía o la cobertura del suelo, 2) barreras culturales, que están relacionadas a factores como el idioma, la religión, la política o la economía, y 3) barreras psicológicas, importantes en la aceptación individual de las innovaciones dado que las personas actúan como portadores.

En el caso de los estudios de religión, existen distintas consideraciones que manifiestan la pertinencia, importancia y vigencia de las teorías en este campo. Como señala Park (2004, p. 10), la religión es "... un conjunto de ideas o valores que se pueden difundir entre grupos de personas, a menudo separados por distancias considerables". Esta consideración permite dilucidar el impacto que tiene la religión en distintos campos, especialmente en la intersección entre religión, política y espacio.

La reflexión teórica ha apuntado a demostrar la intencionalidad de las instituciones religiosas para expandirse territorialmente a través de relaciones interescales de poder. En este sentido, las investigaciones han permitido, entre otras cosas, hacer una comparación entre los procesos de difusión religiosa de dos momentos históricos: la difusión en la época colonialista y en la posmoderna (Oliveira y Rosendahl, 2014).

Para ambos casos se ha demostrado que los tipos de difusión más comunes suelen ser los de jerarquía y contagio, asociados principalmente al traslado físico de personas portadoras de la innovación (una devoción, religión, creencia o alguna manifestación ideológica de la espiritualidad humana) y de

elementos u objetos vinculados a estas, dirigidos a través de una estructura de redes de poder (Park, 2004). Esto se ve especialmente reflejado en la expansión del islam y el catolicismo a través del mundo. En el caso de esta última religión, la difusión se apoyó en gran medida en las misiones mendicantes establecidas estratégicamente para favorecer la propagación de la fe católica, de modo que esta se podía visualizar como una red con distintos lugares centrales jerarquizados en función de los niveles de poder que les eran otorgados (Johnson, 2010, Rosendahl, 2012; Rodrigues y Rosendahl, 2014).

Más recientemente, se ha hecho evidente la aparente atenuación jerárquica de las redes de poder a partir de los progresos en el desarrollo de las telecomunicaciones y el ciberespacio. En este sentido, la cibercultura, la ciberteología, la religión virtual y las redes sociales han surgido como expresiones y formas de acercar la fe a más personas en una menor cantidad de tiempo y han permitido explorar distintos nichos que, entre otras cosas, posibilitaron la resignificación de formas de expresar la fe, como puede observarse con el surgimiento de una nueva distinción de peregrinos que no necesariamente tienen que desplazarse hasta el lugar sagrado: peregrinos mediáticos y peregrinos virtuales (Rodrigues, 2019).

Park (2004) ejemplifica lo anterior al señalar la oportunidad que aprovecharon los grupos evangélicos para difundir su mensaje religioso a partir de las transmisiones de televisión e internet, lo que ha repercutido en su crecimiento y expansión. Del mismo modo, pueden señalarse los esfuerzos de algunas comunidades religiosas católicas para aprovechar estos nichos, especialmente después de la pandemia por COVID-19, donde se ha visto un incremento de actividades litúrgicas transmitidas por redes sociales (Díaz, 2021).

En el plano metodológico, además de los modelos matemáticos como los descriptivos, teórico-modelísticos, estocásticos y determinísticos que priman en esta teoría (Morrill, Gaile y Thrall, 1998), existen otras propuestas que emplean estrategias cualitativas para explorar y visualizar estos procesos, en este caso, generalmente dando como resultado mapas de isolíneas o en red que

evidencian lo anterior (Oliveira *et al.*, 1978; Silva, 1995; Alderman, 2012).

Rosendahl y Lobato (2006) hacen uso de un modelo para señalar la expansión de las diócesis católicas en Brasil, constituido a partir de la identificación histórica de rutas, periodos, agentes involucrados, relaciones de poder, espacios de difusión, jerarquías y anclajes. Por otra parte, c(2003) logra plasmar, en una serie de mapas, el avance de la expansión del cristianismo en el mundo a través de isolíneas que se corresponden con distintos periodos de tiempo. En ambos casos, se destaca la necesidad del análisis geohistórico para hallar patrones espacio-temporales que den cuenta de la rapidez, dirección y actores que dimensionan el proceso.

El origen y distribución de los cristos negros en Centroamérica

Desde la antigüedad, el color negro es asociado a distintos significados, especialmente en una relación dicotómica con el color blanco. En este aspecto, el negro representa la ausencia de luz, la cual evoca a la muerte, a la noche, al sacrificio y al misterio, aunque también refiere a otros atributos como la vida, la fertilidad, la fecundidad y la tierra (Huynen, 1974; Zialcita, 2016).

En las figuras devocionales católicas hay indicios de representaciones de María y de Cristo con esta tonalidad, por lo menos, desde el siglo XI y XII, tanto en Francia como en España (Zialcita, 2016; Valtierra, 2021). El oscurecimiento de estas responde a distintas causas tales como: 1) la relación con símbolos o deidades antecedentes paganos, 2) los materiales de elaboración oscuros, 3) el transcurrir del tiempo, 4) las explicaciones milagrosas, 5) la moda, 6) la procedencia geográfica de las imágenes y 7) la voluntad del artista (Esquivel, 2002; Navarrete, 2007; González, 2017; González, 2017; Valtierra, 2021). Es necesario destacar que dicha tonalidad, en la mayoría de las figuras, es un atributo que no tiene que ver con la piel en sí, sino con alguna de las características anteriormente señaladas (Esparza, 2004).

En América, la tez oscura, característica de algunas imágenes, especialmente vírgenes y cristos, tiene su origen en cuatro elementos principales

originados durante el proceso de conquista (Navarrete, 2007; Villalobos, 2015; Escoto, 2017; Hipólito, 2021):

- La veneración de los ídolos prehispánicos, el proceso de mestizaje y sincretismo religioso con deidades de esta tonalidad.
- El material de manufactura de las imágenes, generalmente pasta de caña de maíz y maderas oscuras.
- Las demandas sociales que solicitaban representaciones que evocaran un sentido de pertenencia.
- La comunidad afrodescendiente en territorio novohispano.

Aunque es notable la existencia de patrones en común, el origen de los cristos negros¹ en el continente americano no sigue una ruta única de aparición y difusión (Pacheco, 2005). En Sudamérica sus registros no arrojan luz sobre el proceso de difusión de estas imágenes ni la cantidad. Algunas, especialmente las localizadas en lo que fueran los territorios españoles de Nueva Granada y Perú, poseen similitudes en cuanto a su nombre, fechas de importancia espiritual en el calendario litúrgico y su vínculo con la población esclava, indígena y afrodescendiente, en este caso, se hace referencia a la imagen del Señor de los Milagros (Figura 1).

En México y América Central ocurre lo contrario, ya que existen distintos trabajos académicos con información reveladora. Davidson (2012) señala 418 recintos donde se rinde devoción a los cristos negros en el continente americano, de los cuales 373 se localizan en América Central; el 80% está relacionado directamente con el Cristo de Esquipulas. Por su parte, Horst *et al.* (2010) indica que existen al menos 272 santuarios dedicados al Cristo Negro de Esquipulas en Centroamérica, siendo esta imagen la más reconocida.

¹ En este sentido, se entienden como cristos negros a aquellas representaciones de Cristo que, en el imaginario popular, posean, en mayor o menor medida, alguna coloración que las muestre con una tez "más oscura" que sus representaciones europeizadas, con lo que se da cabida a imágenes casi negras de algunas que muestran una tonalidad "morena".



Figura 1. Distribución territorial de cristos negros en América del Sur. Fuente: elaborado con base en Ramos (s/f.), Costilla (2016), Cesio (2021), Baracich y Blum (2021), Tovar (2022).

La mayoría de las imágenes están posicionadas en pequeños recintos con imágenes que de manera directa referencian al Cristo de Esquipulas (FitzPatrick, 2014). Bajo esta premisa, no es posible establecer con exactitud una cantidad de cristos negros existentes en esta región del mundo debido a la diferencia de registros a lo largo del continente y otros hechos, como la cantidad de altares particulares dedicados a dichas imágenes.

Existe una distribución espacial predominante de cristos negros que va desde el centro de México hasta el suroeste de América Central, en el centro de Panamá. Hacia el norte son escasos y su distribución sigue un trazo paralelo a las rutas comerciales coloniales que conectaban a las provincias de la Nueva España (Figura 2).

La escala temporal de la figura inicia en 1537, fecha de datación de la imagen del Señor de Chalma, que es la más antigua en los registros, y termina en 2003, momento en el que inicia la devoción al

Cristo Mojado en Los Ángeles, California, uno de los cristos más recientes (Rosas y Propin, 2022). Con ello se reveló que, junto al Señor de Esquipulas, las imágenes de Chalma, Tila, Otatitlán y el Señor del Veneno, localizadas en el actual territorio de México, son las detonadoras de los procesos de difusión de los cristos negros, todas son contemporáneas y datan de finales del siglo XVI. En cuanto a los patrones espaciales, en la Figura 2 se pueden observar tres zonas de difusión: el centro de México, la costa del Pacífico y el oriente de Guatemala; esta última es donde se posiciona la imagen del Señor de Esquipulas.

En todo el continente americano, aunque de manera especial en México y Centroamérica, existe un número considerable de localizaciones donde se venera al Señor de Esquipulas. Martínez (2020) señala que en algunos de estos sitios Él es el santo patrono, pero existen otros registros donde se manifiesta que la imagen ha tomado distintos nombres y su culto se ha reinterpretado, como se puede notar de manera reciente con el Cristo Mojado de la Iglesia de Santa Cecilia en Los Ángeles, California (Rosas y Propin, 2022).

El origen de la difusión de la devoción al Señor de Esquipulas inicia en 1595 con la llegada de la imagen a la localidad homónima. De ahí que la devoción se expanda paulatinamente hacia el norte y hacia el sur en un proceso que combina los tipos de difusión por expansión contagiosa y jerárquica, que se dan a partir de dos causas: la expansión progresiva a partir de centros subsidiarios que permitieron ampliar la zona de influencia de la devoción y la ruta seguida, especialmente a través de rutas comerciales (Pacheco, 2005; Horst *et al.*, 2010 y FitzPatrick, 2014).

En los primeros siglos, la dificultad que representaba moverse por el territorio hacia el recinto de Esquipulas impulsó a la difusión de cultos a réplicas locales que adquirieron mayor popularidad a medida que aumentaba la distancia con el recinto, teniendo su pico en el siglo XVIII, lo que de manera inevitable aumentó el alcance regional en Esquipulas, motivando en esas fechas la construcción de la basílica que lo cobija actualmente.

De esta manera, la devoción se expande paulatinamente y se resignifica en algunos casos: en

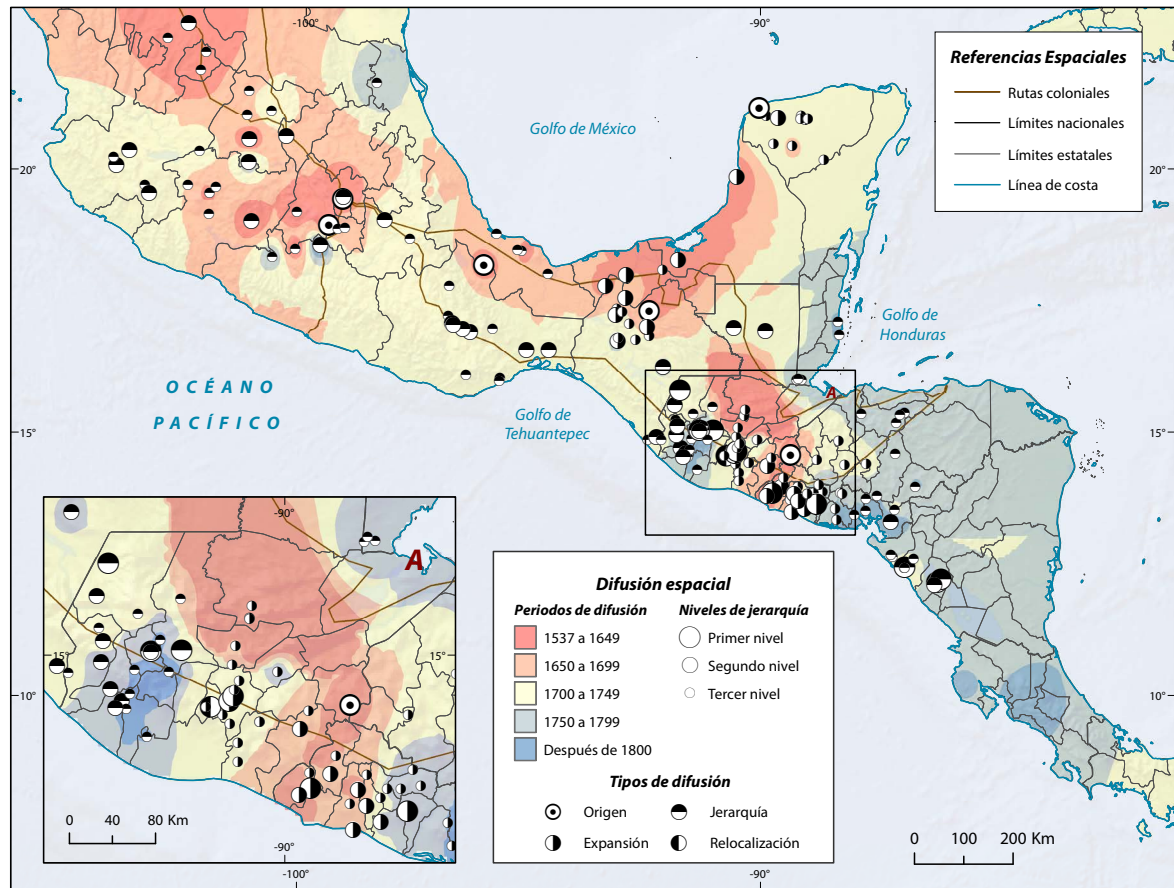


Figura 2. Difusión espacial de los cristos negros en México y Centroamérica. Fuente: elaborado con base en Pacheco (2005), Horst *et al.* (2010), Davidson (2014), FitzPatrick (2014), Hipólito (2021).

1670 llega a El Salvador la veneración al Cristo Negro de Juayúa; en Honduras la devoción arriba en fechas similares con el Señor del Buen Fin de Quezailica; a Nicaragua lo hace en 1723 con la veneración al Señor de los Milagros de Esquipulas de El Sauce, León, y a Costa Rica llega en 1804 con el Cristo Negro de Esquipulas, Santa Cruz y, posteriormente, en 1884, con el Cristo de Esquipulas de Alajuelita, San José (Horst *et al.*, 2010; Davidson, 2014; Martínez, 2020).

Hacia el norte el proceso se prolonga por más tiempo, pero sigue un proceso similar, al menos en la zona de influencia de la corona española. Se infiere la ruta de difusión a través de relatos y algunos registros históricos (Horst *et al.*, 2010; FitzPatrick, 2014). A Antigua llega en 1701, más de cien años

después del inicio de su devoción. Hacia fines del siglo XVIII y mediados del siglo XVIII la devoción se expande hasta México; primero, por Oaxaca y Chiapas y, posteriormente, hacia Nueva Galicia, en el actual estado de Jalisco y Guanajuato, (esta última llegada a la Iglesia de Moroleón en 1804), por donde continua su proceso de difusión por el Camino Real de Tierra Adentro hasta principios del siglo XIX, cuando la devoción llega a las provincias del norte de la Nueva España. En la segunda mitad del siglo XX y principios del siglo XXI, impulsado por movimientos migratorios, el fervor se extiende a distintas ciudades de Estados Unidos.

Horst *et al.* (2010) explican que la importancia de los santuarios secundarios y terciarios radica en que permiten ampliar el magnetismo espiritual y

el área de influencia de la devoción al Señor de Esquipulas, por lo que es comprensible que estos atraigan a las personas de las localidades próximas para evitar la inversión de tiempo y distancia que representa ir hasta Esquipulas. No obstante, esto no significa que en las fiestas de importancia espiritual dejen de viajar desde distintas localidades hacia esta región, dinamizando el alcance regional de la imagen (Rosas y Propin, 2016).

Al movilizarse y expandirse la devoción, la imagen del Señor de Esquipulas fue transmutándose y apropiándose de características locales propias de los lugares a donde arribaba. Por las distancias, era más práctico que las personas establecieran una festividad local en lugar de peregrinar hasta Esquipulas, dadas las complicaciones que tenía el viaje (Martínez, 2020). Pompejano (2015) añade que, dado el modelo policéntrico que seguía el proceso de difusión, era inviable pensar que la devoción al Cristo Negro seguía un modelo homogéneo y hegemónico en el espacio. A medida que las imágenes del Cristo y la devoción se expandieron en el territorio, fueron reinterpretadas para adecuarse a nuevas circunstancias, blanqueándose en algunos casos y modificando su tamaño o el material con el que son elaboradas (FitzPatrick, 2014).

En función de la diversidad de culturas halladas en el territorio y los eventos comunes que experimentaron las sociedades, existe una pluralidad de elementos que incidieron en que la imagen se expandiera, se resignificara y se asimilara con el transcurrir del tiempo, tal como puede evidenciarse con la llegada del Cristo Negro a Estados Unidos.

MATERIALES Y MÉTODO

La devoción al Señor de Esquipulas, al estar presente en cada persona devota, se presenta como un objeto de estudio itinerante y múltiplemente localizado. Por lo anterior, para explicar su proceso de difusión en California desde la década de 1970 se propuso una metodología sustentada en los principios de la etnografía multisituada (Marcus, 1995), la cual permite examinar cómo las identidades, prácticas y significados son construidos y transmitidos a través

de múltiples sitios y en interacción con diferentes contextos sociales y culturales.

A partir de un diseño de investigación cualitativo, esta metodología combina tres estrategias que son retomadas de las investigaciones de Hirai (2012) y Mazariegos (2019) para seguir el objeto de estudio a través del tiempo y el territorio. La primera estrategia consistió en un trabajo de campo realizado en julio de 2022 en Los Ángeles, California, debido a que es el territorio con mayor población de origen hispano (Census Reporter, 2021) y centroamericano (Migration Policy Institute, 2020) del estado y del país. Ahí se aplicó la estrategia de “seguimiento del objeto” consistente en identificar objetos materiales que sirviesen como anclaje para el estudio, en este caso, se trataron réplicas físicas del Cristo Negro de Esquipulas localizadas en recintos religiosos que sostuvieran una comunidad de devotos sólida a su alrededor. Para esto, se realizó observación participante en los recintos y entrevistas informales a sus visitantes para identificar otros sitios en la ciudad y en el estado donde existieran comunidades devotas al Señor de Esquipulas y sus manifestaciones de fe, aplicando a su vez la técnica conocida como “bola de nieve” para identificar a los sujetos clave en el proceso de difusión.

Dada la naturaleza de los datos y las restricciones de movilidad producto de la pandemia por COVID-19, la segunda estrategia consistió en una revisión de las interacciones en redes sociales, como Facebook, en torno al Señor de Esquipulas con georreferencia en California. Esta estrategia fue particularmente útil para identificar tanto devotos organizados como no organizados en comunidades de otros sitios del estado y otras partes del país. Con esta información se identificaron redes de interacción y se reconstruyó la difusión a través del tiempo.

La tercera estrategia se construyó a partir de la triangulación de las estrategias anteriores, con lo que se obtuvo información acerca de las diversas características de la devoción. Con los datos obtenidos se elaboró un mapa a través de los métodos de representación cartográfica de puntos cualitativos y líneas de movimiento para precisar el análisis espacial y evidenciar las redes comunitarias, los tipos y periodos de difusión y las interconexiones entre los sitios de devoción.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Salvo los cristos negros que aparecen en Estados Unidos durante el siglo XIX, el grueso de imágenes en esta parte del continente responde a un modelo de difusión diferente a lo ocurrido en Centroamérica, ya que presenta múltiples centralidades, donde no hay una interconexión clara en el proceso de difusión debido a las distintas trayectorias de los procesos migratorios de devotos provenientes de Centroamérica producidos a partir de 1970, especialmente a la ciudad de Los Ángeles, California (Figura 3).

Aunque las comunidades comparten actos rituales similares debido a la adecuación de las tradiciones que heredaron de los países de origen, especialmente la celebración de la fiesta patronal del 15 de enero, donde brindan alimentos, realizan alfombras, sacan al Cristo en procesión en un anda de madera y promueven tradiciones guatemaltecas mediante música y comida, no necesariamente guardan un vínculo directo entre ellas y, en ocasiones, tienden a tener un desarrollo aislado pese a la proximidad geográfica.

La Figura 3 muestra tres momentos históricos del proceso de difusión de la devoción en el estado y destaca la importancia de Los Ángeles como núcleo principal de difusión. Los testimonios recabados en campo señalan que el primer foco de devoción al Cristo de Esquipulas en California, y uno de los primeros en Estados Unidos, se localiza en la Iglesia de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles (Placita Olvera). Yanira Romero, miembro de la mesa directiva de la Fraternidad de la Placita Olvera, explicó que la imagen del Señor de Esquipulas llegó al recinto en octubre de 1986, traída desde Chiquimula, Guatemala, gracias al apoyo de presbíteros franciscanos y la creciente comunidad guatemalteca que se daba cita en la Iglesia que había solicitado una réplica para la ciudad (trabajo de campo, 2022). Esta llegada de la imagen, a través de una red de contactos que se extendían desde Guatemala hasta Estados Unidos, fue un elemento clave para el inicio de la difusión del culto al Cristo de Esquipulas en California. A partir de este punto, el culto al Cristo se extendió paulatinamente a través del estado.

Años más tarde, la Iglesia de la Inmaculada Concepción, cerca de McArthur Park, se convirtió en otro de los centros de devoción al Cristo Negro más importantes de la ciudad (entrevista a Byron Vázquez, 2022). Estos recintos fueron el centro de magnetismo espiritual para la veneración del Señor de Esquipulas durante la última parte del siglo XX y principios del XXI. Los guatemaltecos se reunían en estos lugares como parte de su cultura religiosa, lo que permitió la difusión de la devoción al Cristo de Esquipulas en la zona.

Años después la devoción al Cristo de Esquipulas comenzó a expandirse paulatinamente en algunas zonas del centro-oriente de Los Ángeles, impulsada por la consolidación de comunidades guatemaltecas. Un ejemplo de esta resignificación es la Iglesia de Santa Cecilia, donde según los relatos recabados, una réplica del Cristo fue traída desde Guatemala en el año 2003 sin documentos, razón por la cual fue bautizado como “Mojado”. Esta interpretación ha suscitado opiniones encontradas entre la comunidad: mientras algunos la ven como una forma de oportunismo (entrevista a Byron Vázquez, 2022), para otros es una ocasión de empatizar hacia la situación de los migrantes y expandir la fe.

Por esos años la devoción comienza a descentralizarse, ya que en 2004, en la Iglesia de Santa Isabel de Hungría de la ciudad Oakland, al norte del estado, se conforma una comunidad guatemalteca devota al Cristo de Esquipulas que impulsa la llegada de una réplica hasta ese recinto religioso en 2004 con apoyo de monseñor Álvaro Ramazinni (Martínez, 2020), aunque otras fuentes sitúan la fecha unos años más tarde, el 15 de enero de 2006 (Aguirre, 2010).

Durante el periodo entre el año 2000 y el 2010 se observaron los primeros signos de relaciones directas entre los devotos del Cristo Negro, específicamente entre las Iglesias de Santa Cecilia y la Iglesia de Santo Tomas. Ambos fueron tallados por el mismo escultor y enviados a Los Ángeles casi simultáneamente. A pesar de esto, el desarrollo devocional de cada lugar siguió patrones diferentes y desarrolló formas propias de manifestar la devoción.

Para la década de 2010 se dio un aumento considerable en la cantidad y el alcance de los lugares de veneración al Señor de Esquipulas, algunos de

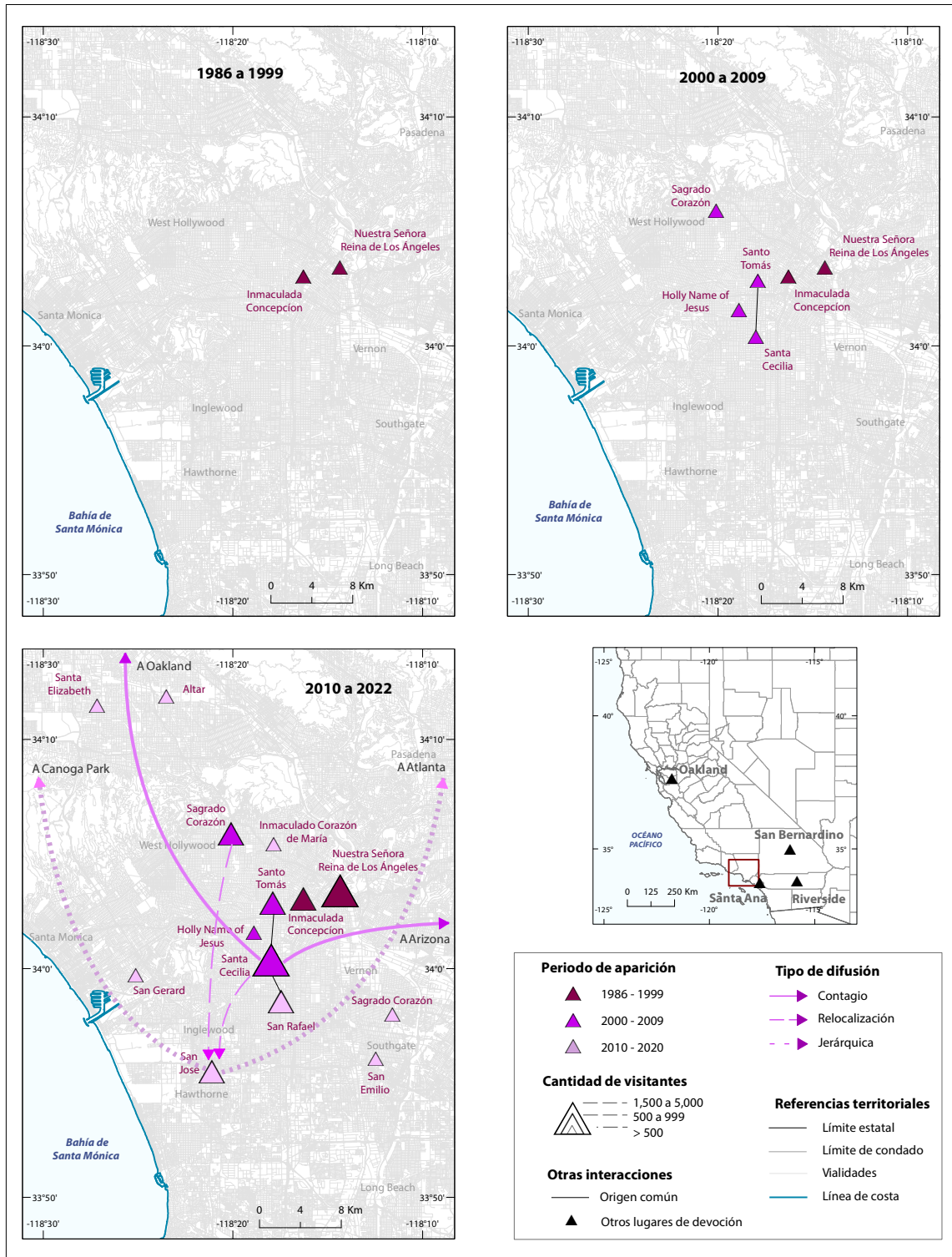


Figura 3. Difusión espacial del Cristo de Esquipulas en California, 2022. Fuente: elaborado con base al trabajo de campo, 2022.

los cuales fueron promovidos por devotos que ya tenían un vínculo con otros grupos religiosos. Uno de los casos más destacados es la Iglesia de San José en Hawthorne, al suroeste de Los Ángeles, donde algunos de sus miembros previamente estaban ligados a la Fraternidad de la Iglesia de Santa Cecilia.

En San José hay evidencia de que el culto se expandió a este recinto religioso por un proceso de relocalización, impulsado por los devotos en busca de un lugar cercano a sus hogares, así como la ayuda de las autoridades religiosas de la Iglesia, quienes contaban con experiencia en la creación de una fraternidad en honor al Cristo Negro en la Iglesia del Inmaculado Corazón de María en North Hollywood (entrevista matrimonio Álvarez, 2022).

En la última década, el culto al Cristo de Esquipulas ha experimentado una difusión espacial destacable en California. La identificación de 19 sitios de adoración en el área metropolitana de Los Ángeles y 6 en la zona conurbada de San Francisco-Oakland (Figura 3) reflejan el impacto que este culto ha tenido en el estado. Estas hermandades del Cristo de Esquipulas representan uno de los múltiples ministerios de las Iglesias de la región, por lo que deben coordinar sus actividades con otros grupos para favorecer el adecuado desarrollo de los distintos actos litúrgicos y no provocar fricciones en la comunidad del respectivo recinto religioso.

La parroquia de Santa Cecilia, conocida por su mito fundacional asociado a la llegada sin documentos de una réplica del Cristo de Esquipulas, es el núcleo de devoción más grande en términos de cantidad de visitantes y alcance de sus interacciones espaciales. Otras iglesias históricamente importantes en la consolidación de la devoción, como la Iglesia de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles y la Iglesia de la Inmaculada Concepción, han visto reducido su número de fieles por varios motivos, como el aumento de alternativas en otras partes de la ciudad, decisiones erróneas a nivel parroquial y la pandemia (COVID-19). Estos problemas han llevado a que los devotos se dirijan a otros recintos e indican algunas de las barreras que han intervenido en el proceso de difusión espacial del culto.

Salvo contados casos, la mayoría de los sitios de devoción tienen su origen en un modelo de difusión por relocalización, que se explica por la in-

migración de devotos provenientes principalmente de Guatemala quienes, al llegar a lugares como Los Ángeles, se acercan a recintos donde empiezan a tejer un sentido de comunidad con otros migrantes devotos. Desde estas comunidades ancladas a los recintos se han generado algunos vínculos que expanden la devoción a otros sitios, aunque su aporte individual es diferenciado.

Una vez que los migrantes llegan a California, la difusión del culto al Cristo de Esquipulas ha sido, principalmente, un proceso de contacto personal entre devotos. Esto indica una expansión de la devoción por contagio, así como un aumento de los flujos hacia los recintos donde la imagen se venera (Figura 3). Las comunidades han desarrollado estrategias particulares para fortalecer los lazos y ampliar la devoción, como la adquisición de imágenes peregrinas por parte de fraternidades como la Placita Olvera y Santa Cecilia. El Cristo Peregrino de Santa Cecilia, en particular, ha permitido la conexión con devotos de la Zona Metropolitana de la Ciudad de Los Ángeles, así como de lugares más alejados como Concord, San Francisco-Oakland, Arizona, México y Guatemala. Esto es un reflejo de los mecanismos de difusión espacial de fenómenos religiosos, donde la red de contactos y los flujos de devoción desempeñan un papel fundamental.

Yolanda Valdez, una de las encargadas de acompañar al Cristo en sus peregrinaciones, señala que el vínculo entre Santa Cecilia y la ciudad de Concord se ha mantenido a través de varias visitas al área, permitiendo que el culto se asimile y se difunda de forma sostenida. Esto se ha observado a lo largo del tiempo, con testimonios de devotos que se han acercado al Cristo Peregrino y han contribuido a expandir el culto en Concord.

Además de la difusión por contagio, impulsada por las fraternidades anteriores, hay indicios de difusión jerárquica por parte de comunidades como la de San José (Figura 3). Sus miembros fomentaron la fe mediante vínculos interpersonales en otras comunidades y sostuvieron redes de relación entre ellas. Esto se ha materializado en la formación de fraternidades tanto en la Iglesia de Nuestra Señora del Valle, en el área metropolitana de Los Ángeles, como fuera de California, en la ciudad de Atlanta. Esta estrategia de difusión ha contribuido a la ex-

pansión del culto al Cristo de Esquipulas no solo en California, sino a lo largo de los Estados Unidos.

Los mecanismos tradicionales de difusión espacial de la devoción han sido complementados exitosamente por las comunidades de Santa Cecilia y San José con el uso de redes sociales y otras herramientas digitales. Esto les ha permitido sortear parte de los estragos causados por la pandemia, acercándose digitalmente a los miembros de sus fraternidades. Estas comunidades han podido así amplificar su alcance regional, transmitiendo misas, fiestas patronales y otros actos litúrgicos de manera eficaz, adaptándose a una situación de cambio y aprovechando las nuevas potencialidades de difusión de conocimientos de la era digital.

Con base en el trabajo de campo y la búsqueda en internet se encontraron indicios de comunidades devotas en algunas parroquias de San Francisco y Oakland al norte de California; y en ciudades del sur de California como en Santa Ana, San Bernardino y Riverside, aunque no se precisa su fecha de origen ni sus vínculos. En un plano nacional, se identificaron comunidades de devotos del Señor de Esquipulas en ciudades como Atlanta, Chicago, Florida, Georgia, Maryland y Nueva York; este hallazgo permite afirmar que el culto hoy en día no solo se circunscribe, como en sus inicios, al territorio californiano, sino que se ha expandido por Estados Unidos; futuras investigaciones podrían llegar a precisar sus características y su proceso de difusión espacial.

CONCLUSIONES

El análisis geohistórico y la metodología sustentada en principios de la etnografía multisituada ha permitido mostrar que la existencia cristos negros en América es producto no solo de las distintas estrategias de expansión de la religión católica, sino una forma de resistencia y reivindicación de la sociedad que ve reflejado en su tez oscura distintos significados: los materiales obtenidos de la tierra, las creencias prehispánicas y la piel de los habitantes.

Bajo esta premisa, es notable la extensión territorial que cubre la devoción a estas imágenes en México y Centroamérica, donde el Cristo de

Esquipulas destaca por la distancia abarcada desde la localidad homónima y la importancia que ha adquirido en localidades de estos países, que lo han adoptado paulatinamente a partir de procesos de difusión por expansión y de manera jerárquica, dotándole significados que reafirman la devoción en distintos lugares a pesar de la distancia y el tiempo.

En este sentido, la dinámica que ha experimentado la región, que ha incitado a sus habitantes a migrar a Estados Unidos, propicia una difusión de la devoción diferente que se ve potenciada por el efecto de la nostalgia y la necesidad de trascender las distancias. Por esta causa es posible observar un modelo de difusión por relocalización policentralizado y, en ocasiones, inconexo como el que se presenta en California.

Teniendo en cuenta los últimos hallazgos de la teoría de la difusión espacial de fenómenos religiosos, se puede afirmar que la devoción en California, como en el resto de Estados Unidos, experimentará un aumento y una rápida pulverización, apoyándose en las policentralidades, el aumento en el uso de las redes sociales y el cambio demográfico de la población devota. Esto podría llevar a una resignificación de la devoción, de la misma manera que ha sucedido con el Cristo Mojado. No obstante, es necesario seguir investigando para comprender mejor los mecanismos que están detrás de estos procesos.

REFERENCIAS

- Abler, R., Adams, J. y Gould, P. (1972). *Spatial organization: the geographer's view of the world*. Prentice-Hall.
- Aguirre, J. (2010). *Llegada de una réplica del Señor de Esquipulas a Oakland [en línea]*. *Misioneros del Señor de Esquipulas, Estados Unidos*. Disponible en <http://misionerosdelsenordeesquipulas.blogspot.com/2010/03/llegada-de-una-replica-del-senor-de.html>
- Alderman, D. (2012). Cultural change and diffusion: geographic patterns, social processes, and contact zones. En J. Stoltman, *21st century geography: A reference handbook* (vol. 2, pp. 122-133). SAGE Publications, Inc. <https://dx.doi.org/10.4135/9781412995986.n12>
- Barachich, C. y Blum, P. (2021). Los migrantes peruanos y la celebración del Señor de los Temblores en terri-

- torios otros en la Parroquia Nuestra Señora Madre de los Emigrantes, La Boca-2019/20. Movilidades y Lenguas. En F. Fischman, *Movilidades y lenguas: puntos de encuentro*. Flacso. Disponible en https://www.flacso.org.ar/wp-content/uploads/2021/09/Movilidades-y-lenguas.-Puntos-de-encuentro_-Fischman-F.pdf
- Barra, P. y Maturana, F. (2015). Análisis del proceso de difusión espacial del fútbol profesional en Chile. *Papeles de Geografía*, 61, 97-108. <https://doi.org/10.6018/geografia/2015/224081>.
- Brown, L. (1968). *Diffusion processes and location: a conceptual framework and bibliography*. Regional Science Research Institute.
- Caloz, R. y Collet, C. (2011). *Analyse spatiale de l'information géographique*. PPUR Presses Polytechniques. <https://doi.org/10.4000/tem.1952>.
- Cesio, P. (2021, 20 de mayo). "El Señor de Malta", una fiesta que se convirtió en patrimonio de Bolivia. [Aleteia.org](http://es.aleteia.org) | Español - valores con alma para vivir feliz. Disponible en <https://es.aleteia.org/2021/05/20/el-senor-de-malta-una-fiesta-que-se-convirtio-en-patrimonio-de-bolivia/>
- Costilla, J. (2016). Una práctica negra que ha ganado a los blancos: símbolo, historia y devotos en el culto al Señor de los Milagros de Lima (siglos XIX-XXI). *Anthropologica*, 34(36), 149-176. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201601.006>.
- Davidson, W. (2012). *Los Cristos Negros de Centroamérica: El Señor de Esquipulas y otros, con énfasis en Honduras y Nicaragua*. Managua: Fundación Uno.
- Díaz, T. (2021). Presencia evangelizadora de la iglesia católica en Maracaibo, en tiempos de covid-19. *Orbis: Revista de Ciencias Humanas*, 17(49), 35-49. Disponible en <http://www.revistaorbis.org/pdf/54/art3.pdf>.
- Dumortier, B. (2003). *Atlas des religions. Croyances pratiques et territoires*. Autrement.
- Escoto, J. (2017). Santos y Cristos Negros, Espejos del Otro. *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, 35, 5-25. Disponible en http://istmo.denison.edu/n35/dossier/02_escoto_julio.pdf.
- Esparza, M. (2004). El Cristo negro de Esquipulas. *Corriente Cultural, Serie 2004 Importando nuestra cultura*. Nueva York, Hispanic Information And Telecommunications Network.
- Esquivel, H. (2002) Historia, leyendas y veneración de los Cristos Negros de Esquipulas (Guatemala), de Chalma (Municipio de Malinalco, Estado de México) y de la Santa Veracruz (Toluca). *XVII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*. Disponible en http://web.uaemex.mx/iesu/PNovohispano/Encuentros/2004_EPN_XVII.pdf.
- FitzPatrick, E. (2014). Disseminating Devotion: The Image and Cult of the Black Christ in Colonial Mexico and Central America. City University of New York. Disponible en https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1331&context=gc_etds.
- González, P. (2017). Divinidades y vírgenes de cara negra. *Revista digital de iconografía medieval*, 9(17), 45-60. Disponible en <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2017-06-23-Divinidades%20y%20v%C3%ADrgenes%20de%20cara%20negra.pdf>.
- Gould, P. (1969). *Spatial Diffusion*. Association of American Geographers, Commission on College Geography Resource Paper No. 4.
- Hägerstrand, T. (1952). The propagation of innovation waves. *Serie B Human Geography*, 4.
- Haggett, P. (1988), Difusión espacial: hacia una convergencia regional. En *Geografía. Una síntesis moderna* (pp. 311-333). Barcelona: Omega.
- Hipólito, A. (2021). *Cristos negros en el sur del estado de México. emblemas de culto e identidad colectiva a inicios del siglo XXI*. Universidad Autónoma de Morelos. Tesis para obtener el grado de Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Disponible en <http://riaa.uaem.mx/xmlui/bitstream/handle/20.500.12055/2021/HIAALD01T.pdf?sequence=1>.
- Hirai, S. (2012). ¡Sigue los símbolos del terruño!: etnografía multilocal y migración transnacional. En M. Ariza y L. Velasco (Coord.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional* (pp. 81-115). México, D.F.: UNAM, El Colegio de la Frontera Norte.
- Horst, O., Thomas, R. y Hunter, J. (2010). Difusión del culto al Cristo Negro Crucificado de Esquipulas. *Mesoamérica*, 31(52), 143-158.
- Huynen, J. (1974). *El enigma de las vírgenes negras*. Plaza & Janés.
- Johnson, P. (2010). *Historia del Cristianismo*. Barcelona: Zeta.
- Kumar, N. (2015). *Review of Innovation Diffusion Models*. CSIR-National Institute of Science Technology & Development Studies. Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Naresh-Kumar-6/publication/279099570_Review_of_Innovation_Diffusion_Models/links/558a59e908ae2affe7154477/Review-of-Innovation-Diffusion-Models.pdf.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>
- Martínez, B. (2020). *La veneración del Cristo Negro más allá de Esquipulas – Prensa Libre*. Recuperado 13 de abril de 2022. Disponible en <https://www.prensa-libre.com/vida/escenario/la-veneracion-del-cristo-negro-mas-alla-de-esquipulas/>
- Mazariegos, H. (2019). Mujeres metodistas en León, Guanajuato-México: liderazgos en movimiento. *Cul-*

- tura y religión, 13(1), 24-44. Disponible en <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/850>
- Migration Policy Institute. (2020). *U.S. Immigrant Population by State and County*. Estados Unidos de América: Migrationpolicy.Org. Disponible en: <https://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/us-immigrant-population-state-and-county>,
- Morrill, R., Gaile, G. L. y Thrall, G. I. (1988). *Spatial Diffusion*. WVU Research Repository,
- Navarrete, C. (1999). El Cristo negro de Esquipulas: origen y difusión. *Estudios*, 96-115. Disponible en http://iihaa.usac.edu.gt/archivohemerografico/wp-content/uploads/2017/11/38_estudios_ago_1999_navarrete.pdf.
- Navarrete, C. (2007). *Las rimas del peregrino: poesía popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Oliveira, E., Haman, A., Mendes, E., De Matos, I., Caneiro, M., De Lima, O., Da Cruz, R. (1978). A difusão vista através de um prisma—A geografia. *Revista Brasileira de Geografia*, 40(1), 83-110. Disponible en <https://www.rbg.ibge.gov.br/index.php/rbg/article/view/1290/983>.
- Pacheco, J. (2005). El Cristo negro en la tradición del Camino Real de Tierra Adentro. *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 79, 21-35. Disponible en <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2920/2821>.
- Park, C. (2005). Religion and geography. En J. Hinnells (Ed.), *Routledge Companion to the Study of Religion* (pp. 439-455). Routledge.
- Pompejano, D. (2015). *Il Dio nero degli uomini bianchi. Il patto di soggezione nella colonia spagnola (secc. XVIIIX)*. Carocci Editore.
- Propin, E. y Sánchez, Á. (2015). Santuarios católicos con magnetismo espiritual en México: una propuesta tipológica. *Revista de Geografía Norte Grande*, 61, 91-106. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022015000200006>
- Ramos Guédez, J. M. (2016). Pastoral Afroamericana y caribeña. *Archipiélago. Revista cultural de nuestra América*, 23(92), 52-53. Disponible en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/archipelago/article/view/78161>.
- Rodrigues, J. (2019). Renovação carismática católica e hipermodernidade. As mídias a serviço da fé no catolicismo brasileiro. En C. Carballo y F. Flores F. (2019) *Geografías De Lo Sagrado En La Contemporaneidad*. Universidad Nacional de Quilmes: 53-72. Disponible en <http://unidaddepublicaciones.web.unq.edu.ar/wp-content/uploads/sites/46/2019/04/Ebook-Geografiasdelosagradoenlacontemporaneidad-Carballo-FFlores.pdf>.
- Rodrigues, J. y Rosendahl, Z. (2014). Religiao, Politica e Espaco: a difusao da fe atraves do Mass Media e as Online Communities. En A. da Moreira (Ed.), *Religiao, espetaculo e intimidade: multiplios olhares*. Goiania: Ed. da PUC Goias.
- Rosas, L. y Propin, E. (2016). Turismo religioso en la Basílica del Cristo Negro de Esquipulas, Guatemala. *El Periplo Sustentable*, 33, 397-427. Disponible en <https://tperiplo.uaemex.mx/article/view/4862>.
- Rosas, L. y Propin-Frejomil, E. (2022). Identificación de interacciones espaciales asociadas con el culto al Cristo Mojado en la iglesia de Santa Cecilia en Los Ángeles, California, Estados Unidos. *Revista Geográfica de América Central*, 68, 187-214. <http://dx.doi.org/10.15359/rgac.68-1.7>.
- Rosendahl, Z. (2012). *Primeiro A Devocao, Depois A Obrigacao: Estrategias Espaciais Da Igreja Catolica No Brasil De 1500 A 2005*. Rio De Janeiro: Eduerj.
- Silva, C. (1995). Os avatares da teoria da difusão espacial: uma revisão teórica. *Revista Brasileira De Geografia, Rio De Janeiro*, 57(1), 25-51.
- Tovar, C. (2012). *A Igreja de Santo Inácio. Cem Anos de História*. Igreja de Santo Inácio.
- Valdez, D. (2016). *Arquitectura coheterillo, una innovación en la vivienda de la ciudad de el alto: análisis espacial de su difusión en la zona 16 de julio, periodo 1985-2014*. Facultad de Ciencias Geológicas. Disponible en <https://bit.ly/3ZbeYwT>
- Valtierra, A. (2021). El Císter Y El Auge De Las Vírgenes Negras. Una Tradición Antigua De Revalorización De Las Figuras Femeninas En Época Medieval. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 13(23), 42-68. Disponible en <https://bit.ly/3y2FPpRH>
- Vilalta, C., y Banda, H. (2008). Dos pruebas de hipótesis sobre la geografía de las patentes en México. *Economía, sociedad y territorio*, 8(28), 1007-1032. Disponible en <https://www.scielo.org.mx/pdf/est/v8n28/v8n28a8.pdf>.
- Villalobos, L. (2015). *El territorio devocional. El Cristo Negro: dador de lluvia en Tlacotepec de Juárez*. Benemérita Universidad de Puebla.
- Winthrop, R. (1991). *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*. Greenwood.
- Zialcita, F. (2016). El Cristo Negro: presencia y significado en la Nueva España y Filipinas. En T. Calvo y P. Machuca (Eds.), *México y Filipinas: culturas y memorias sobre el Pacífico* (pp. 181-202): El Colegio de Michoacán. Disponible en <https://archium.ateneo.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1034&context=safaculty-pubs>.