



**El Colegio  
de la Frontera  
Norte**

Hananim en la frontera: un estudio sobre iglesias coreanas en  
Tijuana, Baja California

Tesis presentada por

**Dinorah Lizeth Contreras Aragón**

para obtener el grado de

**MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES**

Tijuana, B. C., México  
2020

# CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis:

---

Dr. Alberto Hernández Hernández

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dra. Olga Odgers Ortiz, lectora interna
2. Dr. Shinji Hirai, lector externo

海へ

Al mar y todos los significados que caben en él.

## Agradecimientos

Cuando se lleva a cabo una investigación como la que presento en este manuscrito, es inevitable arraigar la sensación de nunca haber observado lo suficiente, de no haber registrado lo suficiente, de no haber reflexionado lo suficiente, de no haber escrito lo suficiente. Sin embargo, como recuerdo entrañable quedan todas las conversaciones de oídos prestos a escuchar las inquietudes del estudiante que busca reafirmar o enriquecer algún pensamiento fugaz o profundo sobre el tema de estudio que está desarrollando. Para aquellas, personas todo mi agradecimiento.

A mis profesores en El Colegio de la Frontera Norte, principalmente a quienes prestaron sus consejos para el desarrollo de este proyecto: Alberto Hernández y Olga Odgers. Así como al doctor Shinji Hirai, del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

A mis compañeros de generación de la Maestría en Estudios Culturales, gracias porque de sus conocimientos y experiencias aprendí valiosas enseñanzas para mi formación como estudiosa de la cultura. Especialmente, gracias a Karla Horta por brindarme su sincera amistad desde el primer día de clases. A Marcelino Ayala, por ser mi compañero de tareas, debates y conflictos teóricos, actividades a través de las cuales juntos reafirmamos e intercambiamos posturas y conocimiento; gracias Marce por ser un lector asiduo de mis escritos.

Agradezco también a quienes prestaron su testimonio y tiempo para esta investigación, a Fermín Kim, a Vasthi y Felipe King, a la doctora Nilda Llanes Kim; al pastor Ananías Bravo, al pastor Jonathan Kim y a la Iglesia Coreana de Tijuana que me abrió las puertas para la observación en campo; a So Hee, gracias por las charlas.

De igual manera, agradezco el apoyo de los miembros del Círculo Mexicano de Estudios Coreanos: Cintli, Claudia, Edith, Eduardo, Gaby, Jorge, Sergio. Muchas gracias porque en nuestras charlas y a través de su trabajo, siempre puedo enriquecer mi conocimiento sobre los estudios coreanos y la necesidad constante de reflexionar sobre los diversos significados de Corea.

A mi familia, especialmente a mi madre Amparo Aragón, por todo el apoyo incondicional para siempre cumplir los objetivos de esta mente inquieta. A la familia que se escoge, Gaby y Sarita Vega porque en algún momento fueron parte de esta investigación. Y a mi compañera de aventuras etnológicas, Karina Juárez. A todos, gracias por haber formado parte de este proyecto.

Finalmente, gracias a El Colegio de la Frontera Norte y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por creer en las intenciones académicas de esta estudiante y brindar los recursos oportunos para la realización de este proyecto de investigación.

Dinorah Contreras  
Chilpancingo, Guerrero, México.  
Verano de 2020.

## Resumen

El siguiente texto tiene como objetivo presentar los resultados de un proyecto de investigación que se centra en describir las funciones de cuatro iglesias coreanas ubicadas en Tijuana, Baja California, México. Consideramos que estas iglesias son parte de un campo religioso transnacional y el resultado de religiones en movimiento. Para analizar las manifestaciones del cristianismo coreano en Tijuana, partimos de la idea de que las iglesias coreanas pueden definirse como iglesias étnicas debido a las funciones de asociación, preservación de la cultura coreana, prestación de servicios a los migrantes y concesión de estatus a sus miembros. Sin embargo, esta investigación también ha revelado que abordar el estudio de las iglesias coreanas en el campo religioso de Tijuana usando el concepto de iglesia étnica puede hacer invisibles otros procesos en los que las organizaciones religiosas coreanas están involucradas, debido a que su trabajo de proselitismo se extiende más allá de sus fronteras étnicas, y alcanza a la población local.

**Conceptos clave:** campo social transnacional, comunidades transnacionales, campo religioso, iglesias étnicas, cristianismo coreano, migración coreana, religiones en movimiento.

## Abstract

The following text aims to present the results of a research project that focuses on describing the functions of four Korean churches located in Tijuana, Baja California, Mexico. We consider that these churches are part of a transnational religious field and the result of religions on the move. To analyze the manifestations of Korean Christianity in Tijuana, we start from the idea that Korean churches can be defined as ethnic churches due to the functions of association, preservation of Korean culture, providing services to migrants and granting status to their members. However, this research has also revealed that approaching the study of Korean churches in the Tijuana religious field using the concept of ethnic church may make invisible other processes in which Korean religious organizations are involved due to their proselytizing work that expands itself beyond its ethnic borders.

**Key concepts:** transnational social field, transnational communities, religious field, ethnic churches, Korean Christianity, Korean migration, religion in motion.

# Contenido

<i>Introducción</i> .....	6
<b>Planteamiento del problema</b> .....	8
<b>Justificación</b> .....	10
<b>Síntesis de la estrategia metodológica</b> .....	11
<b>Presentación del contenido del texto</b> .....	14
<i>Capítulo I. Las iglesias étnicas en el campo social transnacional</i> .....	18
<b>Transnacionalismo</b> .....	18
<b>El campo social transnacional</b> .....	22
<b>Comunidad transnacional</b> .....	23
<b>El campo religioso</b> .....	26
<b>¿Qué es una iglesia?</b> .....	28
<b>Las iglesias como comunidades transnacionales</b> .....	30
<b>¿Qué implica estudiar a la religión en movimiento?</b> .....	33
<b>Características y funciones de una iglesia étnica de migrantes</b> .....	35
<b>Apuntes sobre la etnicidad</b> .....	38
<i>Capítulo II. Cartografiando el cristianismo coreano</i> .....	45
<i>Capítulo III. Los coreanos en el contexto de la diversidad religiosa y cultural de Tijuana</i> .....	56
<b>Algunas especificidades de la diversidad religiosa en Tijuana</b> .....	60
<b>Los coreanos en México</b> .....	61
<b>Los coreanos en Tijuana</b> .....	71
<i>Capítulo IV. Organizaciones religiosas de origen coreano en Tijuana</i> .....	83
<b>De Yucatán a Tijuana: la iglesia adventista de la calle ‘K’ y los descendientes de la primera migración coreana de 1905</b> .....	87
<b>Los senderos del presbiterianismo coreano en las colonias de Tijuana</b> .....	94
La iglesia de los coreanos en la colonia Obrera: un antecedente histórico .....	94
Iglesia Coreana de Tijuana 티화나한인교회 .....	99
Misión Elim 티화나엘림교회 .....	105
<b>Cristianismo coreano en Tijuana: ¿más allá del concepto de iglesia étnica?</b> .....	111
<i>Conclusión</i> .....	121
<i>Anexo estadístico de la presencia de coreanos en México</i> .....	123
<i>Mapa de los espacios coreanos en Tijuana</i> .....	128
<i>Referencias</i> .....	129

## **Introducción**

El crecimiento económico de la República de Corea después de la segunda década del siglo XX ha conseguido posicionar al país como una de las potencias económicas emergentes más importantes del Este Asiático luego de haber experimentado importantes crisis económicas y políticas durante el periodo de la posguerra en la península coreana. Esto ha hecho que los reflectores de la geopolítica y la macroeconomía centren su atención en la nación como digna de ser imitada por los países en desarrollo. Hoy en día, las empresas transnacionales surcoreanas, su capital y sus trabajadores altamente calificados circulan y se implantan por todo el mundo dando testimonio del milagro económico coreano. Desde la década de los noventa la ciudad de Tijuana, Baja California ha sido parte de este proceso expansionista con la apertura de plantas maquiladoras surcoreanas de las corporaciones Samsung y Hyundai (Choi & Kenney, 1997).

Por otro lado, desde comienzos del siglo XXI, el crecimiento de la industria del entretenimiento surcoreano ha colocado en el mapa a los coreanos, contribuyendo a la construcción mediática de “lo coreano” y de la “cultura coreana” a escala global, traspasando rápidamente las barreras lingüísticas y culturales de los simpatizantes de la “ola coreana” impulsada por el gobierno surcoreano que busca difundir elementos de la cultura popular coreana a través de la creación de productos culturales como telenovelas, música, cine, etc.

Un tercer proceso, menos colorido y psicodélico que los videos musicales de los ídolos del pop coreano, está relacionado con el avance del cristianismo coreano por el mundo y su incursión en todos los continentes del globo terráqueo. Este proceso es menos sensacionalista y, por lo tanto, poco visible ante una mirada fugaz y superficial ya que, los misioneros coreanos pocas veces operan con el alcance de difusión de la industria del entretenimiento o de las marcas surcoreanas que aparecen en la publicidad internacional. Lo anterior no quiere decir que el cristianismo coreano no cuente con recursos suficientes para expandirse. Más bien refiere a que el proceso ha sido distinto.

Querer aprender algo sobre la difusión del cristianismo coreano en el mundo situados desde Tijuana implica acercarse al estudio de la migración coreana, pues, ello nos permite interactuar de forma directa con este plano de la realidad. Si esto es verdad, se requiere entonces mirar al cristianismo coreano desde dentro del proceso, a partir de la observación de los acontecimientos presentes e históricos de las movilidades y desplazamientos en las redes migratorias conformadas por aquellos coreanos que por alguna razón no habitan la península coreana, territorio históricamente asociado al pueblo (o pueblos coreanos).

Esta investigación ha buscado situarse en las iglesias coreanas en Tijuana, entendidas como producto de religiones en movimiento (Wong & Levitt, 2014) que generan espacios de encuentro y tránsito de migrantes, misioneros, residentes y descendientes coreanos, así como de gente local que se ha asociado con sus actividades; lo anterior, para descubrir que detrás de un servicio religioso celebrado en el idioma coreano se encuentran redes de conexión transnacionales en el plano diacrónico y en el sincrónico que revelan al cristianismo coreano como uno de los agentes principales en el rompecabezas del expansionismo coreano y del campo religioso transnacional.

La ciudad de Tijuana es por sí misma escenario de una amplia diversidad religiosa en el que, además de las coreanas, existen instancias religiosas diversas (católicas, protestantes históricas y evangélicas, pentecostales, no evangélicas, populares, etc.) que se disputan la administración de los bienes de salvación entre la población. Esta amplia diversidad es producto de un proceso de cambio religioso que no es exclusivo de esta ciudad transfronteriza, pues, dicho cambio se ha intensificado en todo el país, a partir de la incursión de nuevas prácticas religiosas del cristianismo protestante y la disminución de la identificación con el catolicismo en algunos sectores de la población (De la Torre, 2007, pág. 7). Pero en Tijuana, este cambio se ha acentuado debido a sus altos índices migratorios y a su condición de ciudad transfronteriza colindante con el estado de California, Estados Unidos (Hernández & Odgers, 2011).

Conuerdo con Levitt (2007) cuando asegura que no porque algunos académicos estén alejados de ciertas prácticas religiosas en su vida cotidiana, esto quiere decir que el mundo completo lo está, o que dichas prácticas espirituales hayan dejado de ser significativas para quienes recurren a ellas por diversos motivos. En estos tiempos de intensa movilidad,



desplazamiento, y desarraigo, la necesidad de pertenencia se ha hecho más patente en los individuos que buscan sobreponerse a las dificultades que genera el distanciamiento de su cotidianidad y/o referentes culturales primarios. El ser humano, hoy más que nunca busca un sitio al cual pertenecer al menos en la memoria. Para una buena parte de la población mundial el refugio en un credo religioso continúa siendo la alternativa.

Abordar el estudio de la presencia de comunidades migrantes coreanas sin poner el foco de atención exclusivamente en las actividades económicas, sino más bien observando el proceso desde las iglesias nos permite comprender desde otras lógicas el desplazamiento de la diáspora coreana (Mera, 2018; Romero Castilla, 2018). Al mismo tiempo, esto servirá como ventana para observar cómo se tejen los vínculos de los coreanos con los tijuanaenses a nivel local, y a su vez cómo las mismas iglesias son partícipes y producto de procesos transnacionales.

Por otro lado, explorar en las raíces del cristianismo coreano en Tijuana a partir de la migración nos ha permitido llegar a la conclusión de que el hablar de coreanos o “lo coreano” implica distintas definiciones que no necesariamente están ligadas a la República de Corea como país de origen, por lo tanto, lo “coreano” como categoría étnica debe ser problematizado, pues la movilidad de coreanos por el mundo ha contribuido a la diversificación de lo que se entiende por coreano y a la construcción de distintas identidades entorno a ello. Concluimos entonces que para abordar el estudio de las iglesias coreanas es necesario hacerlo desde los ejes de la religión y la migración, puesto que ambos dan cuenta del crecimiento y expansión del cristianismo coreano.

### **Planteamiento del problema**

Como veremos más adelante, el crecimiento demográfico y económico de Tijuana alrededor de la década de los cincuenta atrajo la atención de los descendientes de la primera migración coreana (1905) que vendrían desde Yucatán, Veracruz y Ciudad de México para integrarse como comerciantes a la sociedad tijuanaense. Entre ellos, un grupo de coreanos adventistas contribuyeron a la consolidación de la primera iglesia adventista en Tijuana (Lee, 2008). Por otro lado, en la década de los noventa, la apertura de plantas maquiladoras de las compañías surcoreanas Samsung y Hyundai (Choi & Kenney, 1997) intensificaría el tránsito de mano de obra coreana altamente calificada en el estado de Baja California. Estos trabajadores y sus

familias pronto demandarían un espacio de encuentro para estrechar lazos con sus connacionales (Choi J. , 2019). Aunque, anterior a este proceso, en la década de los ochenta, la iglesia presbiteriana coreana comenzaría a abrirse paso en Tijuana con el envío de misioneros para trabajar con la población local (Choi J. , 2019).

Respecto al contexto religioso en Tijuana, “A diferencia de otras regiones, en el norte [de México] la centralidad religiosa no giró en torno al catolicismo, este carácter pluriconfesional de la vida religiosa fue una de las características que distinguieron a Tijuana desde sus inicios” (Hernández, 2015, pág. 126). Y en parte, ha sido lo que ha facilitado la incursión de diversas organizaciones religiosas no católicas, junto a las condiciones de precariedad que experimentan ciertos sectores de la sociedad los cuales han vuelto a Tijuana foco de atención para la incursión de prácticas filantrópicas por parte de diversas organizaciones civiles y religiosas (Hernández, 2015). A razón de esto, la obra misionera coreana se ha expandido por el estado de Baja California, y lo ha hecho especialmente en Tijuana no solo con el objetivo de brindar servicios religiosos a los coreanos llegados a la frontera, sino también con el objetivo de fundar iglesias locales que con el tiempo puedan contribuir al crecimiento de diversas organizaciones religiosas de origen surcoreano y coreano americano que operan localmente.

Desde esta perspectiva, la cuestión que esta investigación plantea responder es *¿cuáles son las funciones de las iglesias coreanas en Tijuana y cómo es que éstas se insertan y son producto de procesos transnacionales?* Esto con el objetivo de *realizar un estudio de las iglesias coreanas en Tijuana que nos permita comprender, en términos generales, qué tipo de organizaciones religiosas son, cuáles son las actividades que llevan a cabo y cómo se insertan en el campo religioso transnacional.* Recordemos que la perspectiva transnacional en los estudios de la migración requiere de un análisis que comprenda la interacción de los agentes transnacionales en la esfera local (para esta investigación “local” se entiende como el campo religioso tijuanense) y en el campo social transnacional (escala que opera más allá de las fronteras políticas).

Para responder a esta pregunta, se trabajó la investigación con la siguiente hipótesis: *Las iglesias coreanas en Tijuana son iglesias étnicas cuya función principal es brindar servicios religiosos y sociales a los migrantes coreanos que mitiguen los efectos de la*

*migración, el desarraigo cultural, y faciliten su adaptación a la sociedad receptora por medio de brindar recursos para concretar dicho proceso de adaptación. Las iglesias coreanas se insertan en el campo transnacional debido a que sus miembros (autoridades religiosas y laicos) mantienen un estrecho vínculo con su lugar de origen, y están conectados a redes sociales con coreanos en otras partes del mundo.*

Para lograr los objetivos planteados en este proyecto se llevó a cabo un trabajo de localización de iglesias coreanas, de origen coreano o fundadas por algún misionero u organización religiosa de origen coreano en la ciudad de Tijuana. A partir de ello se seleccionaron cuatro comunidades religiosas que desde el criterio de la investigadora cumplían con las características de iglesia étnica al menos en la historia de su constitución o en las prácticas actuales de las organizaciones. Estas iglesias resultaron ser: la Iglesia Adventista Central “K”, ubicada en la Zona Centro de la ciudad; la Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb, ubicada en la colonia Obrera; la Iglesia Coreana en Tijuana *티화나한인교회*, en la colonia Guadalupe Victoria; y la Misión Elim de Tijuana *티화나엘림교회*, ubicada en la colonia Libramiento. El periodo de trabajo de campo abarcó desde el segundo semestre del año 2019 hasta el mes de junio del 2020, tiempo durante el cual se recabaron testimonios de líderes religiosos y congregantes, y se realizó observación directa en los lugares de culto y espacios de socialización.

### **Justificación**

Consideramos que una investigación en torno a las iglesias coreanas en Tijuana es pertinente debido a que nos permite visibilizar a nuevos actores en el campo religioso tijuanaense que están vinculados a procesos transnacionales multinivel (Levitt, 2001). Da cuenta de las relaciones que han establecido los coreanos en la frontera norte de México desde hace décadas a través de diversos procesos migratorios. Nos recuerda que la conformación de fronteras étnicas sobrepasa los límites de los estados nación, y puede estar asociado a otros procesos de identificación, como el religioso. Finalmente, consideramos que esta investigación contribuye a la construcción de la memoria histórica de los coreanos en Tijuana, la cual ha sido poco, sino escasamente, abordada por los académicos en esta porción del país,

quienes han dejado de lado la importante contribución de los residentes y descendientes coreanos a la sociedad tijuana desde mediados del siglo XX.

### **Síntesis de la estrategia metodológica**

Una estrategia metodológica cualitativa es aquella investigación que produce datos descriptivos a partir de “las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable” (Bogdan & Taylor, 1984, pág. 20). Se caracteriza por ser en primera instancia inductiva siguiendo un diseño de investigación flexible que permita al investigador ajustar sus preguntas, objetivos y premisas al mismo tiempo que se involucra en la observación empírica del fenómeno que estudia en campo. Además, el investigador cualitativo estudia a las personas en el contexto de su pasado y de las situaciones en las que se encuentran en el presente, esto quiere decir que intentan comprender a los sujetos de estudio dentro de sus propios marcos de referencia (Bogdan & Taylor, 1984, pág. 20).

Un enfoque etnográfico, en un estudio cualitativo, “busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como ‘actores’, ‘agentes’ o ‘sujetos sociales’)” (Guber, 2001, pág. 12) con la intención de generar descripciones e interpretaciones de los fenómenos observados en campo. Los resultados del proyecto vertidos en este espacio textual fueron el producto de un proceso cualitativo de investigación con un enfoque etnográfico, esto quiere decir que para la obtención de datos en campo se pusieron en marcha herramientas de la etnografía y de los estudios cualitativos.

Lo que se presenta aquí no es propiamente una etnografía, entendida ésta como el producto textual del método etnográfico, sino más bien una recopilación de testimonios y observaciones en campo con enfoque etnográfico que nos permiten dar cuenta de la presencia de iglesias coreanas en la ciudad de Tijuana. Para ello, hemos decidido retomar la propuesta de la *etnografía estratégicamente situada* dentro del marco de las *etnografías multisituadas* (Marcus, 2001) para llevar a cabo la observación en campo. Esto debido a que consideramos a las iglesias como espacios de tránsito y encuentro de agentes transnacionales que bien pueden dar cuenta, desde la dimensión local en donde están situadas las iglesias, de procesos que trascienden las fronteras estatales y nacionales.

El procedimiento del enfoque etnográfico estratégicamente situado implica observar procesos en diferentes escalas espaciales desde un punto o nodo por el que circulan los actores vinculados a procesos transnacionales. Si bien no existe un desplazamiento físico transfronterizo del investigador, se considera que es a partir de la observación de las acciones cotidianas y de los testimonios de quienes forman parte de este contexto que el investigador puede trazar conexiones en diferentes escalas y niveles de interacción social.

Desde el punto de vista del enfoque etnográfico estratégicamente situado “lo que sucede en un lugar particular en el que se desarrolla la investigación se calibra o relativiza a partir de las repercusiones de este lugar sobre lo que acontece en otros sitios relacionados, inclusive cuando las otras localidades no se encuentran dentro del marco del diseño de investigación” (Marcus, 2001, pág. 121). Como consecuencia, se espera que el investigador adquiera “una consciencia sensible, parcialmente articulada, de otros lugares y agentes específicos, no siempre tangibles, con los cuales se relacionan sujetos particulares” (Marcus, 2001, pág. 122). Esta forma de llevar a cabo la investigación permite cumplir con el requisito del enfoque transnacional en los estudios de la migración que requieren del estudio multisituado de los agentes transnacionales que mantienen conexiones o vínculos sociales con contextos, personas y comunidades más allá de las fronteras nacionales.

El proceso de investigación comenzó con la búsqueda de espacios considerados como “iglesias coreanas” en Tijuana partiendo de la premisa de que las iglesias coreanas locales forman parte de comunidades transnacionales. Para ser seleccionados como locaciones de observación, estos espacios debían cumplir con al menos una de las siguientes características: 1) haber sido fundados por personas u organizaciones religiosas de origen coreano; 2) manifestar abiertamente una relación con los coreanos residentes o descendientes en Tijuana, o bien con alguna organización religiosa de origen coreano; 3) manifestar una identidad o sentimiento de pertenencia coreana; 4) ser un espacio de socialización construido por y para coreanos en un sentido de locación cultural. Sin embargo, como veremos más adelante, cada iglesia tiene sus características distintivas y la forma en la que se construye su historia y descripción en el presente está condicionada por las técnicas que se emplearon para su acercamiento.

Para reconstruir la trayectoria de las iglesias coreanas en Tijuana se recurrió al uso de la *entrevista a profundidad* para lograr rescatar los testimonios de quienes forman parte de las comunidades religiosas. También se llevó a cabo la *observación directa y participante* en los espacios de culto religioso, así como la convivencia en espacios de socialización dentro y fuera de la iglesia con los miembros; durante estos espacios de convivencia se entablaron charlas informales con el objetivo de obtener *entrevistas no directivas*, siempre haciendo del conocimiento de los informantes que el propósito de dichas charlas era la obtención de datos para integrarlos al proyecto de investigación. En el caso de la Iglesia Adventista, además de los testimonios orales, fue posible también la obtención de testimonios escritos para la construcción de una breve narrativa que diera cuenta de la historia de los primeros coreanos adventistas en Tijuana y su participación en la consolidación de la iglesia.

La observación participante es una técnica que consiste en la interacción social del investigador con los informantes en el lugar de los hechos, durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo (Taylor & Bogdan, 1984, pág. 31). Como técnica de investigación, la observación participante se caracteriza por su falta de estructura y su ambigüedad (Guber, 2001). Aguirre (1997) la describe como un continuo acto participativo que implica el conocimiento directo y experiencial de la cultura estudiada, en el cual se intercambias las perspectivas *emic* y *etic*<sup>1</sup>.

Las entrevistas a profundidad consisten en “encuentros cara a cara entre el investigador y el informante” (Bogdan & Taylor, 1984, pág. 101), dichos encuentros están dirigidos hacia “la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones tal como las expresan en sus propias palabras” (Bogdan & Taylor, 1984, pág. 101). Mientras que la entrevista no directiva “cabe plenamente en el marco interpretativo de la observación participante, pues su valor no reside en su carácter referencial -informar sobre cómo son las cosas- sino performativo” (Guber, 2001, pág. 76).

---

<sup>1</sup>“De acuerdo con el enfoque émico, la conducta social debe examinarse en los términos de las categorías de significados (conceptos, tipologías, etcétera) de las personas que se estudian. Estas categorías de significado son conceptos de primer orden. En el enfoque ético, los investigadores aplican sus propios conceptos para entender la conducta social de las personas de estudio. Estos se denominan conceptos de segundo orden, puesto que se trata de ‘constructos de los constructos elaborados por los actores de la escena social’” (Bogdan & Taylor, 1984, pág. 162).

En el caso particular de esta investigación, algo que salía comúnmente a relucir durante el trabajo de campo y las entrevistas era que, al cuestionar a los agentes por la historia y las funciones de las iglesias, comenzaban narrando su propia historia y experiencias en la iglesia situándose a ellos mismos y a sus narrativas como parte de la iglesia.

La forma en la que se estableció el primero contacto con las iglesias fue mayormente a través de plataformas de redes sociodigitales en Internet, específicamente la red social *Facebook* donde las iglesias crean perfiles para mantener contacto con los miembros de su comunidad o difundir las actividades que llevan a cabo. También se concretaron entrevistas por medio de la aplicación *KakaoTalk*, red social popular entre los surcoreanos. De igual manera se visitaron los sitios web oficiales de las organizaciones cuando estaban disponibles para comparar los datos obtenidos en el trabajo de campo con los discursos vertidos en las páginas web. En la actualidad, las comunidades religiosas ocupan estos espacios virtuales como medios de difusión de actividades y mensajes proselitistas. Esto fue de gran ayuda para lograr contactar a los líderes religiosos y acordar encuentros. También se recurrió al uso de *Google Maps* para la localización geográfica de los recintos de culto.

Sin duda, una de las limitantes en este proyecto de investigación ha sido la lengua, dado que la investigadora no es hablante de coreano. Algunos de los miembros de la tercera edad de las iglesias étnicas coreanas no son hablantes de español. En algunos casos las charlas se hicieron en inglés, aunque la mayoría se llevó a cabo con coreanos hablantes de español (no como lengua materna). En el caso de los descendientes coreanos, esto no representó un problema ya que ellos sí consideran el español como su primera lengua.

Por último, aunque será explicado de forma más clara en el Capítulo 3, considero necesario aclarar a qué nos referimos cuando utilizamos los términos *descendientes* y *residentes*. Basándonos en las categorías propuestas por Gallardo García (2018), usaremos *descendientes* cuando se hace referencia a los descendientes de la primera migración coreana de 1905. El término *residentes* será empleado para los surcoreanos que arribaron a México a finales del siglo XX, y que hasta el presente continúan llegando al país.

### **Presentación del contenido del texto**

El texto que aquí se presenta está organizado en cuatro apartados. El capítulo I presenta la propuesta de marco teórico elegido para abordar el tema de investigación. Se ha decidido

optar por un enfoque transnacional desde la perspectiva de Peggy Levitt, ya que nos permite vincular el campo religioso a los procesos que ocurren en el campo social transnacional. También se ha agregado un apartado de notas sobre la etnicidad para que el lector pueda tener claro qué se entiende por una iglesia étnica.

El capítulo II presenta una breve reseña del desarrollo del cristianismo coreano, poniendo énfasis en el hecho de que este desarrollo es el producto de procesos sociales, políticos y económicos dentro y fuera de las conformaciones estatales que han existido en la península coreana, espacio geográfico comúnmente asociado al origen de los coreanos. Teniendo esto en cuenta se busca ir más allá para comprender que el cristianismo coreano, más que ser la práctica del cristianismo en la sociedad surcoreana, es una práctica, un proceso y un campo en sí mismo que se expande más allá de las fronteras políticas.

El capítulo III nos presenta a los coreanos en el escenario de la diversidad religiosa y cultural tijuana y su presencia en México como comunidad migrante. Lo anterior, tomando en cuenta que para Tijuana hablamos de dos momentos importantes para construir la historia de la migración coreana, la década de los cincuenta y la década de los noventa. También se expone un breve estado de la cuestión sobre los estudios coreanos en México que nos permite situar esta investigación frente a investigaciones previas.

En el capítulo IV se expondrán los hallazgos producto del trabajo de campo. Se seleccionaron cuatro iglesias que cumplen con la categoría de iglesias étnicas: Iglesia Adventista Central “K”, Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb, Iglesia Coreana en Tijuana y Misión Elim de Tijuana. Veremos que se ha establecido una distinción entre la denominación religiosa y el tipo de experiencia migratoria. Se mostrará una breve descripción de la historia de las iglesias y de las actividades principales en las que participan sus miembros. Para finalizar con una breve reflexión sobre el uso del concepto de iglesia étnica.

El interés por realizar un estudio sobre iglesias coreanas en Tijuana surgió a partir del proyecto realizado en la licenciatura *La gente de la tierra fría y la gente de la tierra caliente. Etnografía de una comunidad cristiana de origen coreano en México* (2017), donde tuve la oportunidad de adentrarme en el cristianismo coreano a partir del trabajo de campo realizado en una iglesia bautista de la Ciudad de México. Para el proyecto de maestría, originalmente



la intención era estudiar la otra cara del cristianismo coreano, el catolicismo. Esto a partir del estudio de caso de una congregación católica femenina asentada en la región montaña del estado de Guerrero. Esta organización religiosa fue fundada por una misionera coreana en 2006, junto a otras religiosas igualmente coreanas que realizan labores de evangelización entre los indígenas mixtecos y tlapanecos de la zona. Sin embargo, por dificultades de lejanía geográfica y escasa comunicación con la organización fue imposible concretar dicho proyecto. A las limitantes anteriores se le sumó la necesidad de resguardar la seguridad personal de la estudiante, lo cual requería relocalizar el lugar de observación para llevar a cabo la labor de campo. Esto se debió, principalmente, a las condiciones de inseguridad que se viven en dicha porción del país.

Habiendo desistido del estudio de las congregaciones religiosas femeninas de origen coreano, después de mantener ciertas charlas con el director del proyecto, Alberto Hernández, se acordó que la vía posible para abordar la presencia del cristianismo coreano en México estaba a pocos kilómetros del centro de investigación, pues es sabido que Tijuana es un campo en el que convergen una amplia diversidad de prácticas religiosas, entre las cuales, las iglesias coreanas no estaban ausentes. Fue así que en octubre de 2019, a mediados del tercer semestre del curso, se inició con la elaboración de un nuevo protocolo de investigación que permitiera cumplir con los requisitos para la consumación satisfactoria del programa de posgrado.

Reconocemos que la principal limitación de este proyecto fue el tiempo, pues alargarlo hubiera permitido obtener un mayor grado de profundidad en los estudios de caso presentados, y una reflexión teórica de mayor alcance. Sin embargo, se espera que los resultados de esta breve investigación logren contribuir para reflexiones futuras sobre los fenómenos religiosos en movimiento que contribuyen a incrementar la diversidad del paisaje cultural y religioso tijuanaense.

Antes de concluir con este apartado, es necesario agregar una breve explicación sobre el título elegido para la presentación de la versión final del manuscrito *Hananim en la frontera: un estudio sobre las iglesias coreanas en Tijuana, Baja California*. En la tradición *Musok* (무속), mejor conocida como chamanismo coreano, *Hananim* (하나님) es uno de los varios nombres que han sido utilizados para designar al dios supremo del cielo, divinidad con

la posición más alta entre las deidades del chamanismo coreano (Seligson, 2011, pág. 343). Este nombre también fue adoptado por cristianos coreanos, protestantes y católicos, para referirse al dios cristiano del Antiguo y Nuevo Testamento de la Biblia. *Hananim* hace más de un siglo salió de la península coreana para integrarse a la diáspora de coreanos en el mundo. Parece que Tijuana es uno de los senderos por los que esta deidad ha transitado.

## **Capítulo I.**

### **Las iglesias étnicas en el campo social transnacional**

Comenzar un texto sobre el tema que nos proponemos analizar en esta breve tesis de posgrado no es una tarea sencilla. Nuestro tema de estudio abarca tan diversas aristas a lo largo del tiempo y del espacio que es difícil desenredar el hilo conductor de nuestro discurso. En realidad, hablar de iglesias coreanas en Tijuana nos plantea la necesidad de hablar, por un lado, del desarrollo del cristianismo coreano, y por el otro, de la pluralidad que compone al campo religioso en Tijuana. Sin embargo, ambos contextos están anclados a procesos sociales de mayor alcance, y principalmente son procesos transnacionales que ocurren a través de las fronteras nacionales que se ven involucradas en el cruce de los contextos anteriormente mencionados. Para tener una mejor comprensión de dichos procesos es necesario situar teóricamente el concepto de transnacionalismo y dejar claro a qué tipo de fenómenos sociales se refiere.

#### **Transnacionalismo**

Dentro del marco del estudio de la migración transnacional, el *transnacionalismo* se define como el o los procesos “mediante los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que vinculan su país de origen y su país de asentamiento” (Glick Schiller, Basch, & Blanc-Zsanton, 1992, pág. 1), esto quiere decir que atiende a procesos que ocurren más allá de las fronteras políticas. Una forma similar de definirlo es hacer notar que estos procesos impulsados por la migración “forjan y sostienen relaciones múltiples” que vinculan las sociedades de origen y de asentamiento (Glick Schiller, Basch, & Blanc-Zsanton, 1992, pág. 6). Retomando a Guarnizo, Levitt (2001) enfatiza, además, en que el transnacionalismo consiste en una “serie de relaciones económicas, socioculturales, prácticas políticas y discursivas que trascienden la jurisdicción territorial del Estado-nación” (Guarnizo, 1997 citado en Levitt, 2001, pág. 6).

Glick Schiller, *et. al.* (1992) proponen seis premisas para la conceptualización del transnacionalismo: 1) “el uso de conceptos cerrados estáticos y esencialistas para definir grupo étnico, nación, sociedad o cultura limita la comprensión de los fenómenos

transnacionales”; 2) “la experiencia migratoria transnacional no puede ser desvinculada de las condiciones cambiantes del capitalismo global”; 3) “el transnacionalismo se expresa en la vida cotidiana, en las actividades y las relaciones sociales que mantienen los transmigrantes”; 4) los migrantes transnacionales viven una existencia compleja que los lleva a afrontar y asumir distintas identidades (étnicas, nacionales y raciales); 5) lo anterior obliga al investigador del fenómeno transnacional a reconceptualizar las categorías de nacionalismo, etnicidad y raza, lo cual eventualmente contribuye a reformular la comprensión de la cultura, las clases y la sociedad; 6) los transmigrantes se enfrenta a diferentes contextos de relaciones de poder, con instancias hegemónicas que tienen un impacto en la consciencia del migrante, pero al mismo tiempo, los transmigrantes inciden en estos contextos a través de sus interacciones y prácticas de resistencia e integración a la sociedad receptora (Glick Schiller, Basch, & Blanc-Zsanton, 1992, pág. 5).

Una cuestión de suma importancia para tomar en cuenta en los estudios de migración transnacional es la escala. Por ello, es necesario para fines analíticos hacer una distinción entre *procesos transnacionales*, *procesos globales*, y *procesos locales* –que comprenden al estado-nación y al municipio (Levitt, 2001), aunque en la práctica estas tres dimensiones están sumamente interrelacionadas. Desde esta óptica, la globalización se refiere a las actividades políticas, económicas y mediáticas que, impulsadas por instituciones y corporaciones globales, “se han convertido en interregionales o intercontinentales dentro y entre los estados y las sociedades” (Levitt, 2001, pág. 14). Levitt (2001) agrega que, “Los procesos globales tienden a desvincularse de territorios nacionales específicos, mientras que los procesos transnacionales están anclados y trascienden uno o más estados nación” (pág. 14) a partir del desarrollo de redes interconectadas entre agentes en el campo social transnacional.

Ambos, tanto los procesos transnacionales como los globales tienen incidencia en los procesos locales. Levitt (2001) especifica que, podría argumentarse que los procesos globales tienen un mayor alcance en cuanto al número de personas receptoras de lo global, o sea, su recepción es en masa y despersonalizada, mientras que los cambios introducidos por los procesos transnacionales tienen la característica de ser conducidos por individuos, redes sociales identificables de familiares o conocidos, y comunidades transnacionales como iglesias, asociaciones de migrantes o partidos políticos. Más adelante definiremos con más

precisión las diferencias entre los campos sociales transnacionales y las comunidades transnacionales.

Para el marco analítico del transnacionalismo los agentes en el campo social transnacional son indispensables para tejer las redes que darán forma a dicho campo. Como se mencionó anteriormente, estos agentes pueden ser representados por individuos o por comunidades transnacionales. Es a través de sus lazos familiares o amistosos, su desplazamiento, sus intercambios económicos y simbólicos, y otras actividades, que fomentan los vínculos entre el lugar de origen y el lugar de recepción.

Los teóricos del transnacionalismo introdujeron la categoría *transmigrantes* para definir a aquellos quienes se encargan de construir el campo social transnacional a través del desarrollo de múltiples relaciones de tipo familiares, económicas, sociales, organizativas, religiosas y políticas que se expanden más allá de las fronteras (Glick Schiller, Basch, & Blanc-Zsanton, 1992, pág. 1). Los transmigrantes también forjan “identidades dentro de las redes sociales que los conectan a dos o más sociedades simultáneamente” (Glick Schiller, Basch, & Blanc-Zsanton, 1992, pág. 1). También se les puede calificar como aquellos individuos que se involucran regularmente en actividades a través del cruce de fronteras (Levitt, 2001).

Levitt (2001) provee de algunas ilustraciones a sus lectores para comprender mejor a lo que se refiere cuando habla de migrantes transnacionales, o en términos de Glick Schiller, Basch y Blanc-Zsanton (1992), *transmigrantes*: a) un empresario que viaja regularmente a un país distinto para obtener el dinero, la información o los suministros necesarios para llevar a cabo sus negocios del otro lado de la frontera; b) un funcionario de un partido político cuyo trabajo es coordinar actividades proselitistas entre Estados Unidos y su país de origen; c) una madre migrante trabajadora que deja en su país de origen a su hijo para ser criado por sus abuelos, pero que mantiene constante comunicación con ellos; d) un líder de un grupo religioso de inmigrantes que viaja constantemente a su tierra natal para consultar asuntos con sus superiores (Levitt, 2001, pág. 9). Como vemos en los ejemplos anteriores, los individuos son importantes para los estudios de la migración transnacional ya que ellos mismos circulan y hacen circular en las redes del campo social transnacional objetos e ideas, o lo que Levitt (2001) llama *remesas sociales*.

Las remesas sociales son “las ideas, los comportamientos, las identidades y el capital social que fluyen de las comunidades receptoras de los inmigrantes hacia las comunidades en los países de origen y son recibidas por los no migrantes” (Levitt, *Transnational Villagers*, 2001, pág. 54). El desarrollo de este concepto fue puesto en marcha por Levitt “para llamar la atención sobre el hecho de que los inmigrantes envían a sus hogares más que dinero” (Levitt, 2018, pág. 15). Es así que, las remesas sociales tienen un potencial significativo para introducir cambios en las comunidades de origen.

Debido a lo anterior, para los estudios de la migración transnacional es de suma importancia tomar en cuenta en las investigaciones no solo a los que se desplazan, sino también a los que no se desplazan o no migrantes, ya que la vida de ambos está influenciada por personas y organizaciones más allá de las fronteras políticas pero, al mismo tiempo, comparten el mismo espacio social de interacción (Levitt, 2007, pág. 24)

Vemos pues que, con el afianzamiento de los procesos transnacionales, el migrante o no migrante, “ahora está incrustado en un campo social más amplio que abarca dos o más naciones” (Glick Schiller, Basch, & Blanc-Zsanton, 1992, pág. 17). Sin embargo, uno de los aportes más significativos de la mirada transnacional es que los no migrantes también juegan un papel significativo en los procesos transnacionales.

Otro aporte distintivo del transnacionalismo es la introducción de la cultura, las identidades y la vida cotidiana en la ecuación de la migración transnacional. “Las ideas y prácticas [culturales] viajan en respuesta a la migración, lo que, a su vez, permite a las personas moverse y crear nuevas formas de afiliación y pertenencia” (Levitt, 2018, pág. 7). Esto permite problematizar a la migración dentro del campo del estudio de las identidades étnicas y nacionales.

También, es necesario no olvidar que “el mundo está actualmente unido por un sistema capitalista global” (Glick Schiller, Basch, & Blanc-Zsanton, 1992, pág. 8) que produce y reproduce formas de dominación y una distribución desigual del poder político, económico y simbólico. Lo cual a su vez genera inclusiones y exclusiones en las estructuras sociales a nivel local, nacional y global. Esto y el hecho de que los migrantes transnacionales mantienen vínculos sociales con diversos campos, lleva a los estudiosos del transnacionalismo a replantearse categorías como etnicidad, nacionalidad y raza, entre otras como herramientas de análisis abiertas que puedan adaptarse al estudio de casos concretos.

## **El campo social transnacional**

Hasta este punto, se ha hecho mención constantemente del concepto campo social. Para Bourdieu, un campo social es un espacio multidimensional y estructurado de posiciones, donde las propiedades de las posiciones dependen de su posición misma en dichos espacios. Y donde está en juego cierto tipo de capital e intereses específicos por parte de los agentes que ocupan una posición determinada dentro de la estructura del campo social. A su vez, la distribución de los agentes en el campo social depende del volumen global del capital que ellos poseen y de la composición de dicho capital (Bourdieu, 1989, pág. 29; 1990, pág. 109).

El campo social es una estructura de posiciones construida a partir de relaciones objetivas. “Se define definiendo aquello que está en juego” (Bourdieu, 1990, pág. 109), pues, “Todo campo es el lugar de una lucha más o menos declarada por la definición de los principios legítimos de división del campo” (Bourdieu, 1989, pág. 41).

Por su parte, Levitt (2018) nos dice que un campo social “es un conjunto de múltiples redes interconectadas de relaciones sociales a través de las cuales las ideas, las prácticas y los recursos se intercambian, organizan y transforman de manera desigual” (pág. 3). De igual manera, hablar de campos sociales implica hacer referencia a “redes multidimensionales que abarcan interacciones estructuradas de diferentes formas, profundidad y amplitud” (Levitt, 2018, pág. 3).

El campo social transnacional es aquel que surge a partir del establecimiento de redes sociales y el contacto continuo entre migrantes y no migrantes, en los países emisores y receptores. Por lo tanto, siguiendo a Levitt (2001), podría decirse que es *un espacio entre fronteras*, con múltiples dimensiones o niveles: económico, político, social y religioso.

Las redes sociales que se construyen entre los migrantes y los no migrantes son imprescindibles para el campo social transnacional, ya que tienen la función de ser las relaciones objetivas que darán forma a dicho campo. Por redes sociales entendemos “los conjuntos de lazos interpersonales transfronterizos que conectan a los migrantes, los migrantes retornados y los no inmigrantes a través del parentesco, la amistad y el apego a un lugar de origen compartido” (Levitt, 2001, pág. 8).

Los campos sociales transnacionales “están compuestos de varias capas con numerosos lazos entre países emisores y receptores de migrantes en cada nivel”: político,

económico, social y religioso (Levitt, 2001, pág. 10). Esta complejidad de la composición del campo social transnacional lo hace un espacio potencialmente generador de redes de relaciones dinámicas y multidireccionales. “En algunos casos, ciertos sitios dentro de los campos sociales transnacionales se organizan e institucionalizan lo suficiente como para dar lugar a algún tipo de comunidad transnacional” (Levitt, pág. 10).

Es necesario tomar en cuenta que los campos sociales transnacionales no necesariamente conforman comunidades transnacionales. Es hasta que ciertas redes sociales, en condiciones específicas dentro de un campo social transnacional, se organizan e institucionalizan lo suficiente con miras hacia lograr ciertos objetivos colectivos, que se gesta una comunidad transnacional.

### **Comunidad transnacional**

Las comunidades transnacionales son grupos sociales organizados dentro de los cuales la función principal es llevar a cabo prácticas en las que participan migrantes y no migrantes, los cuales tienen impacto en diferentes escalas espaciales y esferas del campo social transnacional. La comunidad transnacional, desde la perspectiva de Levitt (2001), es un espacio social intermedio entre el lugar de origen y el o los lugares de llegada; y logra que los migrantes y los no migrantes compartan un espacio social común (pág. 6). La comunidad transnacional también puede actuar como un mecanismo de mediación entre los diferentes agentes del campo social transnacional (pág. 7).

De igual manera, las comunidades transnacionales tienden a crear organizaciones transnacionales de tipo económico, político, sociocultural y/o religioso que contribuyen para ofrecer a los migrantes “una variedad de formas de distribuir sus energías y lealtades entre sus países emisores y receptores” (Levitt, 2001, pág. 7). En el entendido de que la comunidad transnacional emerge de las redes sociales que impulsan y fomentan los procesos migratorios, las organizaciones que se crean pueden llegar a ser “lo suficientemente pequeñas y personalizadas como para que los valores como lazos de solidaridad y confianza continúen funcionando” (Portes, 1995 citado en Levitt, 2001, pág. 11). Es por ello que podemos decir que los miembros de la comunidad transnacional: a) “tienden a conocerse personalmente o tienen miembros de la familia o conocidos en común”, al menos durante el proceso temprano de conformación de la comunidad; b) reconocen que pertenecen a una colectividad



constituida a través de un espacio transfronterizo; c) “expresan cierto nivel de autoconsciencia sobre esta membresía al formar grupos como organizaciones locales que manifiestan su carácter transnacional” (Levitt, 2001, pág. 10).

Algo importante a considerar, según lo recomendado por Levitt (2001), es que es común que una organización transnacional impulsada por migrantes transnacionales se establezca con el objetivo de satisfacer las necesidades materiales o simbólicas de los miembros de la comunidad, y también permite a sus nuevos miembros continuar participando en ambos entornos alentando la perpetuación de la comunidad misma, es decir, el establecimiento y reforzamiento de lazos comunitarios entre transmigrantes miembros de cierta comunidad transnacional reproduce a la comunidad misma. Pero, también permite que los beneficios de los lugares de recepción se extiendan hacia los lugares de origen.

Es importante no olvidar que la comunidad transnacional no es homogénea, sino que también está organizada jerárquicamente y está atravesada por relaciones de poder dependiendo de la posición que sus miembros ocupen en la estructura del campo social transnacional y las comunidades transnacionales. Levitt (2001) nos recuerda que el utilizar el término “comunidad” no necesariamente implica que todos los miembros de esta formación social comparten un sentido de afinidad social o solidaridad hacia todos los miembros del grupo. Lo cual nos llevaría a considerar que al interior de la comunidad misma existen disputas por el control de cierto tipo de capital, ya sea social, político, económico o simbólico.

“La división y la naturaleza jerárquica de todos los grupos sociales también caracterizan a las comunidades transnacionales” (Levitt, 2001, pág. 13). De igual manera, existen costos y recompensas a cambio de la membresía o pertenencia a la comunidad transnacional, y lo más probable es que estos no sean repartidos equitativamente, al igual que sucede en las comunidades acotadas y enraizadas en un solo lugar (Levitt, 2001, pág. 13).

Un último punto a considerar sobre las comunidades transnacionales, dentro del marco conceptual sugerido por Levitt, es que esta categoría no debe ser confundida con la categoría de diáspora. Más bien, para Levitt las comunidades transnacionales son componentes de las diásporas. “Las diásporas se forman a partir de comunidades transnacionales que abarcan países emisores y receptores, como resultado de las conexiones

reales o imaginarias entre los migrantes de una patria particular, que se encuentran dispersos por todo el mundo” (Levitt, 2001, pág. 15).

Lo que Levitt sugiere es que las comunidades transnacionales son entidades concretas y empíricamente observables a través de las organizaciones comunitarias de migrantes, las redes sociales y las prácticas en la vida cotidiana que conectan a sus miembros ubicados en diferentes escalas espaciales. Por su parte, la diáspora se encuentra constituida en el plano de lo imaginario, es decir, la idea que se tiene de pertenecer a un grupo o comunidad dispersa por el mundo, existan o no vínculos reales. Dicha ficción tiene como fundamento el sentimiento de pertenencia a una comunidad con cierto apego a un lugar de origen común. La diáspora se compone de “miembros de la comunidad transnacional o individuos aislados que, donde sea que se encuentren, comparten un sentido pertenencia común a una patria donde no están” (Levitt, 2001, pág. 15).

Brah (2011), por su parte, considera que una forma de aproximación al estudio de las diásporas es pensar el concepto como narrativas de experiencias históricas distintivas de quienes fueron desplazados de su lugar de origen, es decir, “formaciones compuestas por muchos viajes a diferentes partes del globo, cada una con su propia historia, sus propias particularidades. Cada diáspora es un cruce de múltiples viajes” (pág. 214) y de narraciones que se hacen de dichos viajes. Estos múltiples viajes “pueden configurar uno solo a través de una confluencia de narraciones conforme se vive, se revive, se produce, se reproduce y se transforma a través de la memoria individual y colectiva y la re-memoración” (Brah, 2011, pág. 214). Lo anterior, sin olvidar los regímenes de poder que operan en los ejes multiaxiales de poder presentes en el espacio de la diáspora y que condicionan la construcción de dichas narrativas.

Por lo tanto, podríamos concluir que desde ambas perspectivas, la diáspora se acerca más a la multinarrativa del desplazamiento, mientras que la comunidad transnacional se refiere a los vínculos o redes sociales de facto entre migrantes y no migrantes que construyen un campo social transnacional. Sin embargo, no se excluye la idea de que una comunidad transnacional puede estar constituida dentro de los marcos de una narrativa diaspórica.

## **El campo religioso**

Como todo campo social, el campo religioso es un espacio multidimensional y estructurado de posiciones jerarquizadas, donde está en juego el capital religioso, en términos de Bourdieu (2006), un tipo de capital simbólico producto del trabajo religioso acumulado, y compuesto por la gestión de los bienes de salvación y el ejercicio legítimo del poder religioso (Bourdieu, 2006).

Si bien entendemos que la religión es un sistema simbólico que contribuye al ordenamiento del mundo natural y social a través de operaciones intelectuales que tienen como resultado “un conjunto sistemático de respuestas a cuestiones existenciales” a partir de la producción de un discurso mítico (Bourdieu, 2006, pág. 35; el autor está comparando la definición etnológica de la religión elaborada por Levi-Strauss con la visión weberiana de la religión); para Bourdieu es necesario retomar a Weber para argumentar que este ordenamiento de la realidad no solo corresponde al campo mitológico (simbólico), sino también “a los intereses religiosos de aquellos que lo producen, que lo difunden y que lo reciben” (Bourdieu, 2006, pág. 35). Por lo tanto, desde esta perspectiva, la religión contribuye al reforzamiento del orden político y social, y al mismo tiempo legitima el poder de los dominantes sobre los dominados. Respecto a esto, no debemos olvidar que la religión también puede ser un instrumento para el cuestionamiento del orden social establecido.

De acuerdo con la propuesta de Bourdieu, es necesario comprender a los sistemas de creencias y prácticas religiosas como “la expresión más o menos transfigurada de las estrategias de los diferentes grupos de especialistas ubicados en la competencia del monopolio de la gestión de los bienes de salvación y de las diferentes clases interesadas en sus servicios” (Bourdieu, 2006, pág. 35).

Desde la perspectiva de Bourdieu (2006), la distribución de las fuerzas de los agentes o instancias religiosas que forman parte del campo religioso no están distribuidas de forma equitativa, ya que existe una tendencia a que una instancia religiosa en un campo religioso determinado ostente el monopolio de la gestión de los bienes de salvación. Lo anterior se debe a causa del proceso de división del trabajo religioso, el cual “conduce a la constitución de instancias específicamente habilitadas para la producción, la reproducción o la difusión de los bienes religiosos” (Bourdieu, 2006, pág. 40), a estas instancias Bourdieu les llama cuerpo sacerdotal o iglesia. Es la iglesia, como agente dominante, la que posee los medios

para producir los bienes religiosos y repartirlos entre quienes demanden dichos bienes, a través de un determinado aparato burocrático, esto es lo que para Weber representa una hierocracia (1978, pág. 35)

Además de la *iglesia o cuerpo sacerdotal*, otros agentes que forman parte del campo religioso son las figuras de los *laicos*, los *profetas* y los *brujos*, estas son categorías de análisis que Bourdieu (2006) retoma de Weber (1978) para organizar la distribución de las fuerzas en el espacio social estructurado de la religión. En la estructura de la división del trabajo religioso, mientras el cuerpo de especialistas es el poseedor del capital religioso, los laicos representan a los desposeídos de dicho capital y de los medios para producir sus propios bienes de salvación. De igual manera, para Bourdieu, los laicos “reconocen la legitimidad de esta desposesión por el hecho de que la desconocen como tal” (Bourdieu, 2006, pág. 46).

En términos de Bourdieu (2006), el tipo de relación que se establece entre la iglesia, o cuerpo sacerdotal, y los laicos, o desposeídos del capital religioso, es una *relación de transacción*. Lo anterior a causa de que los poseedores del capital religioso producen bienes de salvación para ofertar a los laicos. Los laicos, al ser desposeídos de los medios para producir sus propios bienes de salvación demandan a los productores dichos bienes, sin ser conscientes de que también poseen la capacidad de producir sus bienes de manera simbólica.

Las figuras del profeta y el brujo aparecen en el campo religioso como fuerzas disidentes del monopolio religioso del cuerpo sacerdotal dominante, la *relación* entre la iglesia y el brujo o profeta es de tipo *concurrente*. El profeta y el brujo “tienen en común oponerse al cuerpo de sacerdotes”, Bourdieu los llama empresarios independientes que ‘ejercen su oficio fuera de toda institución’” (Bourdieu, 2006, pág. 65). Sin embargo, en varios sentidos el profeta y el brujo difieren, puesto que “se distinguen por las posiciones diferentes que ocupan en la división del trabajo religioso”. Tanto el profeta como el brujo expresan “ambiciones muy diferentes” a causa de sus formaciones y orígenes sociales distintos (pág. 65).

El profeta “Afirma su pretensión al ejercicio legítimo del poder religioso”, él produce y profesa una doctrina explícitamente sistematizada y proporciona el medio para “realizar la integración sistemática de la conducta cotidiana alrededor de principios éticos” (Bourdieu, 2006, págs. 65-66). El brujo, por su parte, responde “poco a poco a demandas parciales e inmediatas, usando el discurso como una técnica de cura (del cuerpo) entre otras y no como

un instrumento de poder simbólico, por ejemplo, en la predicación o en la ‘cura de almas [...] El brujo puede abiertamente alquilar sus servicios contra remuneración material’, esto significa, recurrir a la relación de vendedor y cliente (Bourdieu, 2006, pág. 66).

Ambos, tanto el profeta como el brujo, se convierten en un tipo de especialistas religiosos laicos, ya que demandaron su derecho a producir bienes sagrados, y es por ello que también establecen una relación de transacción con los laicos. Así, vemos que la relación “vendedor a cliente” es la “verdad objetiva de toda relación entre especialistas religiosos y laicos” (Bourdieu, 2006, pág. 66). Sin embargo, “La lucha por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre los laicos y de la gestión de los bienes de salvación se organiza necesariamente alrededor de la oposición entre” (Bourdieu, 2006, pág. 63): la figura de la iglesia y la figura del profeta.

Por lo tanto, podemos concluir que el principio de la dinámica del campo religioso es el cruce de las *relaciones de transacción* entre ofertantes y demandantes de bienes de salvación, es decir, entre especialistas religiosos y laicos; y las *relaciones de concurrencia* entre la figura eclesial, con su propio cuerpo de especialistas, que ostenta el monopolio del capital religioso, y los especialistas religiosos laicos que se oponen de forma organizada y también ostentan tener el control sobre los medios de producción de los bienes de salvación. De este modo, los especialistas religiosos laicos compiten con la figura eclesial dominante ofertando alternativas de bienes de salvación a los laicos, quienes no consideran satisfactorios los ofertados por la instancia religiosa dominante. Podemos decir que es en el cruce de estas fuerzas donde se producen los cambios y transformaciones en el campo religioso.

Más adelante, veremos cómo en la actualidad a causa de los movimientos migratorios y los procesos transnacionales, las fuerzas correspondientes a las instancias religiosas se han modificado al grado de debilitar la presencia de las figuras dominantes dentro de los campos religiosos correspondientes.

### **¿Qué es una iglesia?**

Es importante tomar en cuenta que, en términos teóricos, hablar de religión no es precisamente lo mismo que hablar de iglesias, puesto que la religión es una esfera que contribuye al mantenimiento del orden simbólico y, en algunos casos, político de la realidad. Por otro lado, cuando enunciamos el significante *iglesia* nos referimos a una conformación

más concreta, es decir, a comunidades organizadas en torno a un sistema de valores de tipo religioso.

Ya hemos visto que Bourdieu (2006) ha definido la división del trabajo religioso como el proceso que gesta la formación de especialistas quienes serán el cuerpo burocrático encargado de gestionar los bienes de salvación y el ejercicio legítimo del poder religioso. Sin embargo, “Una iglesia no es simplemente una cofradía sacerdotal; es la comunidad moral formada por todos los creyentes de la misma fe, los fieles, como los sacerdotes” (Durkheim citado en Bourdieu, 2006, pág. 46).

Por otro lado, para Weber (1978), una iglesia es una “comunidad organizada por funcionarios que adopta la forma de una institución administradora de los dones de gracia” (pág. 35). La iglesia, como depositaria del poder de organización de las masas, “intenta reemplazar las calificaciones religiosas de *status* independientes propias de los virtuosos religiosos, por sus propios valores sagrados oficialmente monopolizados y mediatizados” (págs. 35-36).

Según la visión de Weber (1978), “la iglesia debe ser democrática en el sentido de hacer posible el acceso general a los valores sagrados” (pág. 36) para los laicos, es decir, los no especialistas. Quizá sea esta la razón por la que Bourdieu (2006) considera que “el campo religioso se distingue del campo intelectual [...] en que jamás puede consagrarse total y exclusivamente a una producción esotérica, i.e. destinada solo a los productores, y debe siempre sacrificarse a las exigencias de los laicos” (pág. 42).

A causa de la relación interdependiente que existe entre los especialistas religiosos y los laicos, no se puede considerar que la iglesia sea solo el cuerpo de especialistas religiosos poseedores del capital necesario para la producción de los bienes de salvación. La iglesia está también conformada por aquellos que son portadores de la misma fe, especialistas o no.

Al ser la iglesia una “sociedad que organiza y distribuye los dones de gracia a manera de institución” (Weber, 1978, pág. 114), Weber considera que la iglesia se caracteriza por demandar la pertenencia obligatoria de los laicos, ya que es esta institución la que ostenta el monopolio de los bienes de salvación e impone sobre sus miembros un cierto tipo de ética religiosa más allá de las condiciones específicas de existencia de cada uno de sus miembros.

Así, vemos que Weber (1978) diferencia la iglesia de la secta, es decir, la organización religiosa del profeta, debido a que la secta opta por el principio voluntarista para la adhesión

de nuevos miembros. La secta, en términos weberianos sería “aquella comunidad voluntaria constituida solo por quienes demuestran, conforme a los principios de aquella, suficiente idoneidad religiosa moral” (Weber, 1978, págs. 114-115). Estas agrupaciones voluntarias de personas religiosamente jerarquizadas (Weber, 1978, pág. 127) unen a sus miembros “por medio de la selección y promoción de *compañeros de fe* éticamente calificados [y] el control del comportamiento de los miembros *exclusivamente* en cuanto a su *rectitud* formal y ascetismo disciplinado” (Weber, 1978, pág. 138).

Por consiguiente, desde la perspectiva de Weber la secta se distingue de la iglesia a causa del principio voluntarista (el cual implica dentro del campo religioso manifestar abiertamente un rechazo a la instancia religiosa dominante), así como a la demostración por parte del miembro de un apego a las normas ético-religiosas de la comunidad. El papel de las iglesias y de las sectas tiene sentido en tanto estas cumplen con su función de agentes dentro del campo religioso donde la iglesia es la instancia dominante, mientras que la secta es la instancia que resiste a la dominación y demanda para sí el ejercicio legítimo del poder religioso, estableciendo de esta manera una relación de concurrencia.

Sin embargo, esta clasificación binaria de los tipos de comunidades religiosas se vuelve porosa en tanto nos situamos en contextos donde el dominio monopólico del capital religioso se ha debilitado a causa de la introducción de “fes viajeras” y “religiones migrantes” (Wong & Levitt , 2014) que entran en el juego del campo social transnacional, y potencian cambios en las dinámicas de los campos religiosos a nivel local, sobre todo en los espacios fronterizos.

### **Las iglesias como comunidades transnacionales**

Como hemos visto, las iglesias son un tipo de grupo social organizado en torno a la profesión de ciertas creencias religiosas. Sus miembros se organizan jerárquicamente de acuerdo a normas que emanan de un texto sagrado o a partir de un poder carismático.

El campo religioso en el contexto contemporáneo transnacional, como espacio de posiciones jerarquizadas de acuerdo a la capacidad de las instancias religiosas para gestionar los bienes religiosos y ejercer el poder religioso de forma legítima, se ha transformado. El paisaje religioso y las fuerzas dentro de este campo se han alterado de manera significativa a causa de los desplazamientos migratorios.

Si bien, a partir de lo anterior, podríamos asegurar la existencia de un campo religioso transnacional, es necesario tomar en cuenta las especificidades de los campos religiosos en contextos locales particulares. Donde una instancia religiosa puede ser considerada como agente dominante, en un campo religioso diferente podría ocupar una posición no dominante y a la inversa. Si nos apegáramos estrictamente a las definiciones de Weber (1978) de iglesia (como instancia religiosa dominante) y secta (como instancia religiosa que ostenta y desafía al monopolio de lo religioso), obviaríamos la diversa gama de distribución y demanda de fuerzas que existen en los diferentes campos religiosos.

En nuestro trabajo, sin importar si se trata de una instancia religiosa dominante o no (ya que esto es relativo al campo religioso), usaremos el término *iglesia* para referirnos a un grupo de personas organizado jerárquicamente en torno a un credo religioso. Este grupo está compuesto por especialistas religiosos que administran y ofertan bienes de salvación; y por los laicos, quienes demandan y consumen dichos bienes con diversos fines.

Levitt (2007) considera que las expresiones de fe de los inmigrantes y las comunidades religiosas están “formadas por factores dentro y fuera de las fronteras” (pág. 2), lo anterior les permite pertenecer a varias comunidades a la vez. En ocasiones, los migrantes a través de las iglesias y organizaciones religiosas se integran a la sociedad de recepción, pero al mismo tiempo les permiten continuar vinculados a sus lugares de origen. De igual manera, sostiene que “las iglesias y las organizaciones religiosas, al igual que las corporaciones nacionales, pueden operar a nivel global” (pág. 2). Es decir, un templo, una mezquita o una iglesia pueden estar conformadas también por redes transnacionales. Por lo tanto, “Los valores que expresan los inmigrantes y las comunidades de fe a las que pertenecen están formadas por factores dentro y fuera de las fronteras” (pág. 2).

Para Levitt (2007), la religión trasciende el tiempo y el espacio debido a que, por un lado, las tradiciones de fe dotan a sus portadores de símbolos, rituales e historias que pueden usar para crear paisajes sagrados alternativos a donde quiera que vayan, incluso marcarlos con santuarios y lugares de culto. Por el otro, la religión trasciende los límites del tiempo “porque permite a los feligreses sentirse parte de una cadena de memoria, conectados a un pasado, un presente y un futuro” (Levitt, 2007, pág. 13).

Basta con un vistazo a la historia para darnos cuenta de que, desde tiempos muy remotos, principalmente debido a las guerras, la diseminación de dioses, prácticas y creencias



religiosas era constante entre los pueblos que se encontraban cercanos geográficamente. Sin embargo, se podría afirmar que los procesos de diseminación religiosa a escala global iniciaron con la expansión del colonialismo europeo y el proceso de evangelización católica, en el siglo XV, y el establecimiento de colonias europeas en Asia y América hasta el siglo XX. Fue en este contexto que el cristianismo en su versión católica se abrió paso entre las naciones de todo el mundo. De igual manera, en el siglo XIX, ya organizados, las diversas sectas del cristianismo protestante inspirados en Mateo 28:9 hicieron lo propio tratando de diseminar sus interpretaciones del evangelio por el mundo.

Hoy en día la diversidad de credos que componen al paisaje religioso es verdaderamente extensa, y no se reduce únicamente al cristianismo católico y/o protestante, aunque la presencia de estos es sumamente importante por la naturaleza misma del cristianismo como religión de salvación (Weber, 1978), que se vincula con las misiones y el ejercicio de la predicación. Podríamos afirmar que toda vez que alguien se desplaza, lleva consigo sus creencias espirituales, sean estas individuales o compartidas con alguna colectividad.

Por consiguiente, Wong y Levitt (2014) consideran que la desterritorialización de la religión está vinculada a dos procesos importantes: los movimientos migratorios y los proyectos misioneros (pág. 2). Esta distinción lleva a las autoras a sugerir dos categorías para el análisis de las religiones en movimiento: *religiones migrantes* y *fes viajeras*.

Hablamos de *religiones migrantes* cuando nos referimos a aquellas expresiones de fe que “viajan dentro de los confines étnicos locales de la población migrante, incluso cuando se reterritorializan y se adaptan a nuevos contextos” (Wong & Levitt, 2014, pág. 2). Además, a causa del impacto del desplazamiento, nuestras autoras sugieren que las religiones migrantes implican de alguna manera un cierto tipo de conversión, sino a una nueva fe, sí a una resignificación de la fe ya existente.

Por otro lado, hablamos de *fes viajeras* como “movimientos religiosos con pretensiones universales alrededor de los cuales se forma una comunidad religiosa [...] que viaja para hacer proselitismo” (Wong & Levitt, 2014, pág. 2). En este tipo de organizaciones el elemento del viaje es sumamente importante, ya que el sentido del mismo consiste en llevar su mensaje de salvación hacia comunidades de conversos y no conversos. La misión es una forma de viaje religioso que implica el introducirse en una comunidad religiosa distinta a la

propia con el objetivo de convertir a los no creyentes, pero también es un viaje de renovación de la fe para los creyentes.

Ambas, tanto las religiones migrantes como las fes viajeras, pueden derivar en la conformación de organizaciones de tipo religioso con alcance transnacional que vincule a las personas que se desplazan con su lugar de origen, su lugar de llegada y otros lugares en el mundo, contribuyendo de esta manera a generar múltiples pertenencias en distintos niveles sociales.

### **¿Qué implica estudiar a la religión en movimiento?**

Para realizar una aproximación al estudio de las religiones en movimiento, Levitt y Wong (2014) nos sugieren replantearnos la definición de religión. Si bien, la religión es un sistema simbólico que contribuye al ordenamiento del mundo natural y social (político e incluso económico), las autoras antes mencionadas nos sugieren que también pensemos a la religión como “una agrupación contingente de elementos diversos en lugar de un conjunto estable de creencias y prácticas arraigadas en un lugar particular” (Wong & Levitt , 2014, pág. 3). Esto se debe a que dichos elementos religiosos (actores, objetos, tecnología e ideas) viajan y se desplazan “a diferentes ritmos y rangos a través de los diversos niveles y ámbitos de los campos sociales en los que están integrados” (Wong & Levitt , 2014, pág. 3).

Tomando en cuenta que para el estudio de las religiones en movimiento se debe pensar a la religión como un conjunto de elementos dinámicos en confluencia, Levitt y Wong (2014) sugieren dos formas de aproximarse al fenómeno. Una de ella es estudiar a las creencias y prácticas religiosas en contextos migratorios y transfronterizos que permanecen dentro de los límites de las comunidades étnicas. La otra forma es buscar a quienes llevan sus prácticas o creencias religiosas más allá de la comunidad étnica, con fines principalmente evangelísticos (Wong & Levitt , 2014).

Por otro lado, es necesario no olvidar que el estudio de las religiones en movimiento no necesariamente implica una aproximación a las instituciones religiosas de carácter transnacional. Las expresiones de fe y la vida religiosa de quienes se desplazan no siempre están vinculadas a una organización o instancia religiosa. La experiencia religiosa del migrante puede manifestarse por diferentes medios, y estar imbricada en un sistema de valores diluido en las prácticas de la vida cotidiana, aunque los sujetos no se asuman como propiamente religiosos. “Algunas personas pertenecen a una congregación oficial con un

líder [religioso] que defiende una versión de fe que es compartida por sus seguidores, pero muchos otros no forman parte de una comunidad religiosa” (Levitt, 2007, pág. 16) con la que compartan algún tipo de servicio o actividad de tipo espiritual con frecuencia.

Wong y Levitt (2014) muestran tres herramientas conceptuales para el análisis de las religiones en movimiento: 1) portadores de religión; 2) geografías de la circulación, y 3) sitios o lugares de encuentro. Para nuestra investigación, la iglesia coreana, al mismo tiempo que una comunidad, es un sitio de encuentro ya que en ella convergen distintos agentes con propósitos vinculados a la experiencia migratoria y con fines espirituales.

Los portadores de religión (*religión carriers*) hacen referencia a la gente, objetos o deidades que son portadores de una fe (en el caso de las personas) o que les son otorgados ciertos atributos sagrados. En esta categoría, la gente o los portadores de fe son los vehículos más importantes de la religión en movimiento, ya que son quienes al desplazarse llevan consigo creencias, objetos y deidades. “Tanto migrantes como peregrinos, turistas, profesionales, estudiantes, líderes religiosos y académicos portan consigo su fe, y cada uno se compromete con su lugar de destino en diferentes grados de intensidad e impacto” (Wong & Levitt, 2014, pág. 3).

Los objetos, los rituales y las deidades que se desplazan en las redes transnacionales son portadores de significados religiosos y cumplen funciones específicas en el ejercicio de las prácticas religiosas de quienes los traen consigo. Según sugieren Levitt y Wong (2014), lo más probable es que dichos significados y las funciones que se les atribuyen a los elementos religiosos se transformen durante y a causa del viaje o desplazamiento (pág. 3).

Las geografías de la circulación son aquellas dentro de las cuales circulan los portadores de religión. También, es importante tomar en cuenta que los “planos y redes que se cruzan [...] constituyen campos sociales transnacionales” (Wong & Levitt, 2014, pág. 4). De igual manera, es necesario no olvidar que “las geografías que atraviesan los actores y objetos religiosos no son territorios vírgenes. Los espacios se convierten en lugares por su historia, su política y su composición étnica” (pág. 4).

Los sitios o lugares de encuentro se refieren al espacio en el que las religiones en movimiento se encuentran con prácticas, creencias y objetos religiosos que pertenecen a un contexto diferente. Wong y Levitt (2014), nos dicen que la portabilidad y la adopción de nuevas ideas, prácticas y objetos religiosos durante la dinámica del encuentro “depende en

parte de los límites, o la discrepancia entre lo que ya está en su lugar y lo que es nuevo o diferente. Los límites pueden ser altos cuando la adopción requiere un cambio importante, o pueden ser bajos cuando lo que viaja tiene mucho en común con lo que ya existe” (Wong & Levitt , 2014, pág. 5).

En los lugares de encuentro de las religiones en movimiento la permeabilidad de los límites entre las diversas prácticas, creencias y objetos depende la frecuencia y la fuerza del contacto, también de las características específicas de los elementos y su cercanía o lejanía con los otros elementos y su cercanía o lejanía con los otros elementos de encuentro; de igual manera, depende de las características de los caminos o canales mediante los cuales estas ideas, objetos y prácticas son movilizados; y finalmente, de elementos exógenos diverso que estimulan, potencian o cancelan el efecto del encuentro (Wong & Levitt , 2014, pág. 5).

En el marco de las religiones en movimiento, la iglesia local también puede ser la representación organizada de un sitio de encuentro atravesado por las redes sociales que dan forma al campo religioso transnacional, impulsados por los portadores de fe, las religiones migrantes y las fes viajeras. A su vez, es probable que mantengan vínculos con otras iglesias arraigadas a diferentes campos religiosos, contribuyendo a ampliar la red social de instancias religiosas en el campo transnacional.

### **Características y funciones de una iglesia étnica de migrantes**

Como ya lo hemos enunciado, una iglesia es un grupo social organizado jerárquicamente en torno a creencias y prácticas religiosas, que también conlleva un cierto grado de solidaridad entre sus miembros. Hablar específicamente de iglesias étnicas implica situar a las comunidades religiosas en el plano de las identidades culturales y el contexto migratorio. La iglesia étnica como categoría analítica surge en los estudios de la religión de la academia estadounidense, donde no solo se ve a la religión como una práctica simbólica espiritual de ordenamiento del mundo, sino como parte de un proceso de (re)afirmación identitaria entre los migrantes que buscan, por un lado, adaptarse a la sociedad receptora, y por el otro mantener un vínculo con su lugar y cultura de origen.

Por lo tanto, la iglesia étnica es aquella donde las relaciones entre los congregantes se refuerzan, principalmente, a través de prácticas culturales asociadas a una identidad étnica específica (Hirschman, 2004, pág. 1208). En este sentido, la iglesia étnica también se vuelve

una iglesia de migrantes, ya que en ella se congregan aquellos que arriban a la sociedad receptora con intenciones de establecerse en el país (al menos por un periodo de tiempo) y que se identifican con dicha etnicidad (al menos en cierto grado) o con alguno de sus elementos.

Hirschman (2004) asegura que muchos inmigrantes, históricos y contemporáneos, se integran o fundan organizaciones religiosas como una expresión de su identidad social histórica, así como a causa del resultado de establecer un acuerdo para construir una comunidad local en su nuevo país de asentamiento (pág. 1207). Podríamos decir que este tipo de organizaciones religiosas son una especie de organización transnacional del tipo de las *hometown associations*, cuya principal función es “ayudar a los recién llegados a enfrentar cuestiones de bienestar social en el nuevo país” (Glick Schiller, Basch, & Blanc-Zsanton, 1992, pág. 2) por medio de la oferta de servicios religiosos, sin dejar de lado el hecho de que también los mantienen conectados a sus culturas y lugares de origen.

Tomando en cuenta que las iglesias étnicas forman parte de redes tejidas con múltiples capas de conexiones, mediante las cuales bienes religiosos son producidos, circulados e intercambiados entre sociedades receptoras y sociedades de origen, Levitt (2007) considera que éstas cumplen con tres funciones principales: 1) promover la integración del migrante a la sociedad receptora; 2) mantener a los migrantes conectados a sus hogares ancestrales; 3) vincular a los migrantes a movimientos religiosos en todo el mundo (pág. 2).

De esta manera vemos que para Levitt (2007), la iglesia cumple una función de mecanismo de adscripción que genera una doble pertenencia, por un lado, a la sociedad receptora, y por el otro, le permite a los migrantes reforzar sus lazos identitarios con su lugar y cultura de origen. En otro plano, uno global, les permite también la posibilidad de convertirse en ciudadanos religiosos globales, es decir, “miembros de comunidades de fe compuestas por fieles creyentes alrededor del mundo [que] se imaginan a sí mismos en paisajes religiosos globales” (Levitt, 2007, pág. 83). Depende del tipo de comunidad, pero esta ciudadanía religiosa global puede también estar relacionada, o no, a una pertenencia étnica y, al mismo tiempo, encontrarse del lado de las fes viajeras.

Una iglesia étnica no solo cumple con funciones de índole religioso o espiritual, también cumple con otras relativas al bienestar de sus miembros en la esfera material. Por un lado, al mantener a los migrantes conectados a sus lugares de origen, las organizaciones

religiosas otorgan una especie de “consuelo espiritual culturalmente sincronizado” (Hirschman, 2004, pág. 1208) que los ayuda a mitigar los efectos de la migración y el desarraigo cultural. Esta perspectiva tiene su origen en el modelo clásico de Herberg y Handlin, que parte de un análisis psicosocial de la relación entre migración y religión. Un ejemplo de ello es que los migrantes busquen servicios religiosos en su propio idioma (Levitt, 2001), pues escuchar oraciones en su lengua materna puede proporcionar una conexión emocional, especialmente cuando se comparte con aquellos con los que existe un vínculo cultural (Hirschman, 2004, pág. 1211).

Por otro lado, el promover la integración del migrante a la sociedad receptora implica que las iglesias también fungan como “comunidades de intercambio de información que mejora las oportunidades socioeconómicas de los inmigrantes y de sus hijos (Hirschman, 2004, pág. 1210). Así, las iglesias se vuelven un medio colectivo e individual de movilidad socioeconómica tanto para los migrantes, como para los miembros de la comunidad étnica de segunda y tercera generación (Hirschman, 2004, pág. 1208).

Las afirmaciones de Hirschman sobre las funciones de las iglesias étnicas tienen como base el estudio realizado por Min (1992) sobre las iglesias coreanas en Nueva York, en el que el autor asegura que en Estados Unidos, los migrantes coreanos son los que muestran una mayor tendencia a pertenecer a una comunidad religiosa, siendo esta una estrategia fundamental de integración a la sociedad receptora. Como resultado de una extensa investigación en campo en la cual fueron entrevistados 131 líderes religiosos de iglesias coreanas en el año de 1989, Min (1992) concluye que las iglesias étnicas coreanas cumplen cuatro funciones principales: 1) asociación entre coreanos; 2) preservación de tradiciones culturales coreanas; 3) servicios sociales para los miembros de la comunidad; 4) oportunidad de estatus y posición social.

En el caso de la función de asociación, el objetivo principal es fomentar y mantener la interacción social y crear redes de amistad entre compatriotas coreanos, es decir, generar un sentimiento de compañerismo entre quienes pertenecen a una misma etnicidad (Min P. G., 1992, pág. 1381). Un ejemplo de actividades que fomentan este compañerismo son los servicios de alimentos que usualmente ofrecen las iglesias al finalizar los servicios religiosos y las charlas que se establecen entre los asistentes luego de tomar los alimentos.

Preservar tradiciones culturales coreanas ayuda a los migrantes a conservar la cultura de origen y el reforzar el sentimiento de pertenencia a la etnicidad coreana. Según Min (1992), las actividades que pueden desarrollarse en las iglesias coreanas son las clases de idioma coreano, celebraciones, conmemoraciones, y días nacionales como la celebración del movimiento de independencia (1 de marzo). Servir comida coreana para los asistentes o usar vestimenta tradicional en ocasiones especiales. Hacer énfasis en la importancia de poner en práctica valores vinculados a la cultura coreana durante los discursos de los líderes religiosos. Complementariamente, recordar a quienes se congregan que tienen un origen común Corea, su tierra natal, e invitar ocasionalmente a algún ministro de su lugar de origen para reforzar el sentimiento de pertenencia (Min P. G., 1992, pág. 1383).

Los servicios sociales que proveen las iglesias a sus miembros asociados pueden ser de dos tipos: laicos y religiosos. Entre los primeros se encuentran proveer información sobre posibilidades de empleo, negocios, vivienda, servicios de salud, seguridad social o educación para los hijos. Los de tipo religioso incluyen escuelas dominicales, estudios bíblicos grupales, seminarios y conferencias (Min P. G., 1992, pág. 1385).

Finalmente, las iglesias coreanas sirven como medios para conseguir estatus y posición social (Min P. G., 1992, pág. 1389) debido a que se convierten espacios donde los migrantes pueden desarrollar sus habilidades y capacidades, pues debido a las barreras lingüísticas y culturales es probable que encuentren dificultades para adquirir estatus o prestigio en la sociedad receptora, sin embargo, el tener un cargo dentro de la iglesia puede otorgar una posición social privilegiada o estatus al interior de la comunidad coreana.

A lo anterior, podríamos agregar que en algunos casos la incorporación a una iglesia mediante un proceso de conversión religiosa también puede implicar que el migrante encuentre en la praxis de la fe “una forma de legitimar sus nuevas condiciones materiales, y al mismo tiempo [encuentre] ‘un punto de apoyo’ en medio de la incertidumbre que resiste en la nueva sociedad receptora” (Fortuny, Ribero, & Solís, 2009).

### **Apuntes sobre la etnicidad**

El objetivo de este apartado es explicar en qué términos entendemos a lo étnico para el tema de estudio que nos proponemos desarrollar. Existe una diferencia sutil al hacer la distinción entre etnia y etnicidad. Ambos utilizan el prefijo *éthnos* (ἔθνος), que deriva del griego y

significa ‘pueblo’ o ‘nación’. Sin duda, el pensar en una identidad étnica nos hace referencia a la constitución de un grupo humano como “pueblo” que comparte un modo de vida común expresado “en la adhesión a ciertos modos de vivir y el rechazo de otros, en la obediencia a ciertas reglas de comportamiento, en el seguimiento de ciertos usos y costumbres” (Villoro, 1998, pág. 14).

Sin embargo, es importante destacar que la *etnia* hace referencia a un grupo humano, a algo que está completo y objetivado. Por otro lado, la *etnicidad* da cuenta de un proceso de conformación de algo que está en marcha, de una identificación inconclusa, producto de la articulación entre subjetividad y prácticas discursivas (Hall, 2011). Esta sutil diferencia da cuenta de dos formas de entender lo étnico que están ancladas a dos debates principales, el esencialista vs. el antiesencialista (o constructivista).

La etnicidad es una forma de identificación y adscripción inserta en el campo de las identidades culturales (Hall, 2011). El esencialismo se centra en abordar el estudio de lo étnico desde la *necesaria correspondencia*, donde el grupo étnico como ente completo está necesariamente compuesto por un “ser-esencial-compartido condicionante de una serie de rasgos característicos” (Restrepo, 2004, pág. 29) entre sus miembros. Es pensar que “la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado *natural* de la solidaridad y la lealtad establecida sobre ese fundamento” (Hall, 2011, pág. 15)<sup>2</sup>

Sin embargo, los teóricos del transnacionalismo nos dicen que las formas de pertenencia que los migrantes desarrollan tienden a ser fluidas, menos estáticas y menos cerradas debido a que construyen más de un sentido de pertenencia y de lealtad, ya que se encuentran insertos en un campo social de múltiples actores e identidades.

Con la intensificación del transnacionalismo, el migrante individual ahora está incrustado en un campo social más amplio que abarca dos o más naciones. [Por ello] Se debe desarrollar una perspectiva transnacional sobre el origen étnico que incluya un examen de la cultura y la agencia dentro de este campo social ampliado (Glick Schiller, et. Al, 1992, pág. 17).

Poco a poco, los cambios y las transformaciones que han devenido de los procesos de globalización y los desplazamientos migratorios (a voluntad o forzados), nos han hecho ver que la idea de una etnia como grupo aislado es una falacia, ya que, en menor o mayor grado todos los grupos humanos se construyen en la interacción con otros grupos y, mayormente,

---

<sup>2</sup> Cursivas mías.



las fronteras que los separan son porosas y permeables, se yuxtaponen y generan múltiples ejes de interacción. En estas circunstancias, podemos afirmar que “el concepto de «etnia» sólo tiene aplicación en la interrelación entre distintos grupos, de raíces culturales diferentes, en un mismo espacio” (Villoro, 1998, pág. 20).

No podemos afirmar categóricamente que lo étnico no existe o que es completamente fluido sin ningún tipo de objetivación que nos permita observar “lo étnico” en sus múltiples representaciones. Más bien, debemos tomar en cuenta que el énfasis debe estar puesto en la *diferencia cultural* o, mejor dicho, en los procesos de diferenciación cultural que permiten la construcción de fronteras entre grupos identitarios. “Las etnias se constituyen así en interrelación con otros grupos, dentro de un espacio político [...] Pero esa distinción no deja de ser contextual y variar según las circunstancias de las relaciones políticas” (Villoro, 1998, pág. 20).

La diferencia cultural, según la describe Brah (2011), “es el movimiento de actuación reiterada que marca especificidades históricamente variables, fluidas, internamente diferenciadas, cuestionadas y contingentes” (pág. 267). Estas especificidades culturales que marcan la diferencia entre los miembros de cierto grupo y otro, más que marcas de un origen primigenio y puro, son productos históricos construidos con sincretismos culturales previos (Brah, 2011, pág. 267). Las distinciones étnicas:

“implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales [...] son el fundamento mismo sobre el cual están construidos los sistemas sociales que las contienen” (Barth, 1976, pág. 10)

Es por ello que para abordar la cuestión de la etnicidad nos hemos enfocado en definirla desde una perspectiva no esencialista que nos permita observar a la etnicidad como un proceso relacional que se construye a partir de la diferencia cultural, producto de cierta especificidad histórica y contextual, y al mismo tiempo en constante transformación de los elementos que la componen. Este proceso se articula a partir de una *no necesaria correspondencia* “entre las condiciones de una relación social o práctica y las diferentes formas como puede ser representada” (Hall, 1985 citado en Restrepo, 2004, pág. 36)

También es necesario tomar en cuenta que los grupos étnicos “son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (Barth, 1976, págs. 10-11). Las

categorías étnicas funcionan como “un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenido en los diferentes sistemas socioculturales” (Barth, 1976, pág. 16). Los límites que las componen son una expresión y una ratificación continua de la diferencia cultural (Barth, 1976, pág. 17). Son estos límites o fronteras los que permanecen a pesar del flujo constante de individuos que se adscriben a dicha categoría y de los elementos culturales contingentes que conforman dichos límites.

Como en el caso de la migración, cualquier persona que abandona su sistema simbólico/cultural de referencia primaria y se confronta con un sistema que le parece poco familiar se ve en la necesidad de generar estrategias que le permitan adaptarse al nuevo entorno. Si en su andar se encuentra con aquellos que, en cierto grado y desde diferentes locaciones socioculturales, comparten algunos de los elementos de su sistema cultural (cualesquiera que estos sean) es probable que se lleve a cabo un proceso de identificación (Hall, 2011), y que, solo en ciertas condiciones, éste derive en la conformación de un vínculo entre los protagonistas del encuentro, posteriormente llevándolos a asumirse como miembros de una totalidad real o imaginada que los resguarde (simbólicamente) del desarraigo cultural.

Lo anterior sugiere no olvidar que “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros con fines de interacción, forman grupos étnicos” (Barth, 1976, pág. 15). En este sentido, Brah (2011) nos recuerda que “la diferencia cultural de la que emana una etnicidad, también es un espacio de procesos de identificación que configuran narraciones de pertenencia y comunidad” (pág. 267) y que en algunos casos, sobre todo en aquellos marcados por la desigualdad social, hace posible una política de solidaridad. Aunque esta solidaridad actúe con un mecanismo de *no necesaria correspondencia* y no opere en todos los niveles del grupo de adscripción, pues, no olvidemos que al interior de las comunidades también existen jerarquías y estructuras de poder.

La diferencia cultural también está construida de acuerdo al campo social en el que emerge la etnicidad. Recordemos que estos campos están estructurados jerárquicamente y cada uno de los agentes ocupa un espacio específico de acuerdo a los capitales que posee. Es importante recordar entonces que, la articulación que da forma a la etnicidad no solo está en función de quienes asumen dicha identidad cultural, sino también en función de quienes se la atribuyen en la interacción en el campo social. Los agentes que participen en dicho proceso pueden ser otros grupos étnicos, instancias políticas, económicas o religiosas. En este sentido,

el agente étnico se enfrenta a múltiples otros en un escenario multiaxial del poder (Brah, 2011)<sup>3</sup>, es en esta interacción donde también se construye la identidad étnica, de acuerdo a la posición que ocupen los actores étnicos en el campo de fuerzas. Es por ello que recordamos que la identidad, en este caso la identidad cultural asociada a un origen étnico, es el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y las prácticas de los agentes que intentan interpelar a los sujetos étnicos<sup>4</sup> para asignarles una locación sociocultural como sujetos de discursos particulares y, por el otro, los procesos que producen las subjetividades que los constituyen como sujetos libres de enunciarse como tales (Hall, 2011, pág. 20)<sup>5</sup>.

La etnicidad se define desde una posición relacional e intersubjetiva, en la relación intersubjetiva de la identificación y la diferencia, lo mismo y lo otro (Restrepo, 2004, págs. 16-17). Es necesario no olvidar que la etnicidad solo es una de tantas formas de construir un proceso de identificación que asocia a sujetos y agentes en un mismo espacio político y cultural, pero que en ninguna manera están determinados y constituidos sólo por dicha locación. Incluso, al interior de un grupo étnicamente diferenciado existen otros procesos de identificación/diferenciación que los sitúan frente a diferentes otros en cuanto a categorías como género, edad, raza, nacionalidad, clase, religión, etc.

Respecto a esta cuestión, el concepto de súper-diversidad de Vertovec (2007) nos recuerda que en todo estudio sobre procesos migratorios es necesaria una perspectiva multidimensional de la diversidad que permita comprender a los migrantes “más allá del grupo étnico como la unidad de análisis o el único objeto de estudio” (Vertovec, 2007, pág. 1026), y así poder apreciar la múltiple fusión de factores que condicionan la vida de las personas en un determinado contexto migratorio (pág. 1026). La súper diversidad apunta hacia la diversificación de la diversidad, yendo más allá de las categorías étnicas y nacionales (país de origen). Para Vertovec “observar el origen étnico o el país de origen [...] proporciona

---

<sup>3</sup>Concepción performativa multiaxial del poder: “el poder se entiende como algo relacional, que entra en juego dentro de múltiples espacios a través de los micro-campos y los macro-campos” (Brah, 2011, pág. 228).

<sup>4</sup> Para Hall, todos somos sujetos étnicos. “En mi terminología todo el mundo tiene una etnicidad porque todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural e histórico; esta es la fuente de la producción de sí mismos, por lo que todos poseen una etnicidad —incluyendo lo inglés británico” (Hall, 1999, pág. 228. Citado en Restrepo, 2004. Pág. 40).

<sup>5</sup> Es evidente que esta es casi una transcripción literal de la definición de identidad propuesta por Hall (2011), en este texto dicha definición fue adaptada para que concordara lógicamente con la definición de etnicidad, y así fuese más fácil para el lector llevar una secuencia en la lectura.

una apreciación engañosa y unidimensional de la diversidad contemporánea” (Vertovec, 2007, pág. 1025)

Esta perspectiva nos invita a no olvidar que cuando se habla de un grupo portador y reproductor de cierta etnicidad particular, hablamos de un grupo heterogéneo, en el que las condiciones de vida de sus integrantes están también condicionadas por los canales de migración que utilizan para desplazarse, su estatus migratorio, el género, la edad, e incluso su lengua y su religión. Para Vertovec, hacer una clasificación de personas en condición migratoria tomando como referencia únicamente el país de origen puede enmascarar formas de diferenciación más significativas.

Dentro de cualquier población particular de un país determinado, habrá distinciones importantes con referencia a la etnia, la afiliación y práctica religiosa, las identidades regionales y locales en los lugares de origen, parentesco, afiliación de clanes o tribus, partidos y movimientos políticos, y otros criterios de pertenencia colectiva” (Vertovec, 2007, pág. 1031)

De esta forma, tomar en cuenta la super diversidad en los estudios transnacionales con perspectiva étnica nos permitirá observar una “interacción dinámica de variables entre un mayor número de inmigrantes nuevos, pequeños y dispersos, de origen múltiple, conectados transnacionalmente, socioeconómicamente diferenciados y legalmente estratificados” (Vertovec, 2007, pág. 1024).

Finalmente, “la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite” (Barth, 1976, pág. 16). La conservación de dicha frontera puede ser un recurso que se movilice para la adaptación y resguardo de quienes migran y se encuentran ante un horizonte simbólico poco conocido. De igual manera, la comunidad étnica puede contribuir de forma más práctica al bienestar de quienes se desplazan movilizand recursos simbólicos y materiales que garanticen el bienestar del migrante mientras se encuentra en el proceso de integración al nuevo lugar de asentamiento sufriendo los efectos de la super diversidad. Los elementos que conforman dicho límite siempre son variables y contingentes. Lo importante es tomar en cuenta que se trata de un proceso en el que se ven involucrados los agentes y las múltiples articulaciones que construyen la etnicidad en un campo super diverso y con múltiples ejes de poder.

Por lo tanto, podemos concluir que, la iglesia étnica como organización transnacional se distingue de las iglesias locales por su proceso de conformación en el marco de la diferencia cultural, frente a otros grupos (mayoritarios y minoritarios) en un contexto de

diversidad cultural. Al mismo tiempo, encausa la asociación de agentes e individuos que se identifican culturalmente a través de factores convergentes, por ejemplo, el origen compartido.

## Capítulo II

### Cartografiando el cristianismo coreano

*Nadie sabe cuál será el futuro de la religión coreana. Los coreanos estarán constantemente expuestos a nuevas experiencias, y la religiosidad coreana se manifestará sin cesar en nuevos marcos de religiones.*  
(Kim C. , 2010)

Para el estudio de las religiones coreanas, Keel (2010) sugiere en primer lugar que existen dos cuestiones a resolver: ¿qué entendemos por ‘religión’?, y ¿qué entendemos por ‘coreano’? (pág. 11). Segundo, Keel (2010) enfatiza en el carácter dinámico de la religión coreana hoy en día, es decir, el campo religioso coreano, aunque él nunca menciona el concepto de “campo”. Además, en su análisis es evidente que cuando se refiere a Corea está hablando de la República de Corea, o Corea del Sur, y cuando se refiere a la religión coreana en realidad está hablando de la religión en la sociedad surcoreana.

Pero, para tener una visión más amplia del cristianismo coreano es necesario que no perdamos de vista la tesis de Levitt (2007, pág. 2) que afirma que todos los fenómenos religiosos son transnacionales porque están integrados por procesos dentro y fuera de las fronteras de los estados nación. Como punto de partida, tomemos como premisa que, desde su génesis, el cristianismo coreano es una religión en movimiento dentro de un campo social transnacional con alcances globales, y no solo algo que ocurre dentro de sus diferentes denominaciones en el campo religioso surcoreano. El cristianismo coreano es aquel que practican y difunden quienes asumen una identidad coreana, ya sea esta étnica o nacional. Esta última afirmación también hace emerger la siguiente pregunta: ¿puede ser el cristianismo coreano practicado por quienes no asumen una identidad coreana en absoluto?

La identidad del cristianismo coreano puede llevar consigo una marca étnica, por la *forma particular de los coreanos de hacer las cosas* según podríamos afirmar, aunque es muy aventurado definir *a priori* y con exactitud cuáles son esas *cosas particulares que hacen los coreanos*, y más específicamente, los cristianos coreanos, sin riesgos de caer en esencialismos. Consideramos más pertinente afirmar, siguiendo la propuesta de Baker (2016), que el cristianismo coreano es un campo religioso transnacional en sí mismo donde hay diferentes agentes o instancias religiosas que compiten y se disputan la administración de los

bienes de salvación (Bourdieu, 2006). El cristianismo coreano también es producto histórico de procesos más allá de las fronteras nacionales, porque opera en un campo religioso transnacional. Tan solo en 2016, la *Korea World Missions Association* reportó que había 28, 295 misioneros coreanos sirviendo en 172 países distribuidos en Asia, América del Norte, América Latina, Europa y África ( *Korea World Missions Association* , 2017). Estas cifras colocan a los misioneros coreanos entre los más numerosos en todo el mundo.

Por consiguiente, consideramos que aproximarnos al *cristianismo coreano* a partir de un enfoque centrado en las iglesias coreanas del campo religioso tijuaneño es una vía de apertura para reflexiones que nos permitan visualizarlo como *un campo y una práctica social transnacional*. Somos conscientes de que esta ventana abierta en Tijuana al cristianismo coreano solo muestra una parte de lo que en realidad puede abarcar el cristianismo coreano en muchos otros contextos. Y a partir de esta reflexión surge un segundo cuestionamiento, ¿por qué es posible estudiar algo considerado como “coreano” a partir de la observación empírica de iglesias coreanas en Tijuana si solo pensamos *lo coreano* como lo que viene de Corea del Sur o de la Península Coreana, es decir, ¿qué procesos existen detrás de plantearse dicha posibilidad?

Kim & Kim (2015) nos recuerdan que el cristianismo coreano es mucho más amplio que la historia y práctica del cristianismo en Corea del Sur debido a la intensa movilidad de los cristianos coreanos que forman parte de la diáspora coreana en el mundo (Kim & Kim, 2015). Y cuando hablamos de diáspora coreana nos referimos a una amplia diversidad de lo coreano. De hecho, el cristianismo coreano es una forma de expresión de la cristiandad que con el paso del tiempo ha ido adquiriendo características distintivas, vinculadas a procesos globales y locales en muchas partes del mundo.

Desde la década de los ochenta el movimiento de las misiones [coreanas] protestantes en el extranjero se ha posicionado como el más grande a nivel global y está integrado en muchos aspectos a la diáspora [coreana]. Las congregaciones de la diáspora, las denominaciones y los movimientos misioneros deben ser tratados como una parte integral de la cristiandad coreana (Kim & Kim, 2015, pág. 5).

En un plano diacrónico, el desarrollo del cristianismo coreano es el producto de relaciones transnacionales anteriores que permitieron el contacto de los primeros coreanos cristianos con dicha doctrina, y a su vez, ya resignificado, el cristianismo coreano salió de la península

coreana para penetrar nuevos campos sociales, en un ir y venir de ideas, prácticas, individuos y organizaciones que se fueron consolidando con el paso del tiempo. En un plano sincrónico, entendemos también que el cristianismo coreano como parte de la diáspora, está ligado a otros procesos como la expansión de capitales surcoreanos a través de la inversión económica y la apertura de empresas y fábricas de compañías coreanas en diversos puntos del planeta y, como consecuencia, al desplazamiento de los coreanos a través de redes migratorias que facilitan la circulación de personas, mercancías, elementos culturales y prácticas religiosas.

Por último, no olvidemos también que existen prácticas del cristianismo coreano que no están vinculadas directamente a Corea del Sur, y que se han conformado de forma más o menos independiente con el paso del tiempo, como el caso de las iglesias cristianas protestantes en Estados Unidos fundadas por coreanos americanos de segunda generación (Min & Kim , 2005) o el caso muy particular, como veremos más adelante, de los coreanos adventistas en Tijuana, procedentes del estado de Yucatán.

Así mismo, recordemos que Corea del Norte también es hogar de coreanos y que ahí mismo, aunque poco estudiados, existen procesos vinculados a la práctica del cristianismo. Un ejemplo de ello fue la construcción de la iglesia de Bongsu, en Pyongyang la capital de la República Popular Democrática de Corea, durante la coyuntura de las Olimpiadas de Seúl, en 1988, haciendo uso de fondos surcoreanos a través de la organización del *World Council of Churches*, con la expectativa de recibir visitantes extranjeros en el país comunista. Esta construcción ha generado diferentes debates en torno a las prácticas religiosas y las restricciones impuestas por el régimen norcoreano, y se cuestiona su autenticidad. En 2008, nuevamente haciendo uso de fondos de origen surcoreano de cristianos presbiterianos, la iglesia de Bongsu fue remodelada incrementando su capacidad a la de mil 200 asistentes (Kim & Kim, 2015, págs. 264-265).

Como podemos notar, estudiar el cristianismo coreano requiere que fijemos nuestra atención en los procesos que ocurren fuera de Corea del Sur, que si bien es un agente importante debido al flujo de recursos y misioneros para financiar la obra misionera de la diáspora, otras locaciones geográficas entran en el campo social dando como resultado la aparición de nuevos agentes que contribuyen a la disputa por la administración de los bienes



de salvación, además de proveer nuevos recursos simbólicos para la configuración de la experiencia del cristianismo coreano más allá de la locación surcoreana.

Levitt (2007) menciona que un enfoque transnacional “comienza con un mundo sin fronteras y sin límites, y luego explora qué tipo de límites existen, y por qué surgen en tiempos y lugares específicos” (pág. 22). Las conformaciones políticas que en la actualidad ocupan la península coreana no siempre estuvieron ahí. De hecho, Corea del Norte y Corea del Sur son el producto de un proceso histórico. El desarrollo del cristianismo en la península coreana en parte es el resultado de dicho proceso y está conformado por dinámicas y acontecimientos que han tenido lugar dentro y fuera de las conformaciones políticas que han emergido a lo largo de la historia.

Otro aspecto importante para comprender el desarrollo histórico del cristianismo coreano han sido sus agentes: misioneros y coreanos viajantes (trabajadores, eruditos, comerciantes, etc.), de quienes el cruce constante de fronteras contribuyó a la interacción con discursos y prácticas religiosas que fueron alimentadas, apropiadas y resignificadas por aquellos que las importaron y recibieron en el espacio sociocultural y político coreano de cada época.

El cristianismo se implantó en un campo religioso coreano con características particulares, pues, la adhesión exclusiva a un credo particular carecía de relevancia como mecanismo de distinción social en la época antigua del Reino de Choson (Baker, 2016); en este contexto, operaban instancias religiosas de la larga tradición histórica vinculadas al mantenimiento de un orden político y social determinado como el budismo y el confucianismo (Weber, 1978). Además del *musok* (chamanismo coreano) y del budismo, ambas prácticas religiosas arraigadas en la cultura popular del pueblo coreano desde la antigüedad; desde el siglo XIV, en el Reino de Choson<sup>6</sup> el confucianismo fungió como religión de estado y como orden social y político—comenzando con el emperador y su corte hasta el seno familiar de todos los

---

<sup>6</sup> Formación política que precedió a la colonización japonesa de la península coreana y a la división del territorio en la República de Corea (Corea del Sur) y la República Democrática de Corea (Corea del Norte). El Reino de *Choson* inició en 1392 con el ascenso del rey Taejo, y culminó en 1910 con la invasión y ocupación japonesa de la península coreana (Romero Castilla, 2009, pág. 72). Una de las características principales de este orden político fue la integración de la doctrina confuciana como los principios rectores de la política y del orden social durante este mandato.

estratos sociales, organizando toda forma de relaciones en la vida cotidiana. Estas relaciones eran especialmente jerarquizadas con base en los cargos, la edad y el género.

Uno de los primeros registros que se tienen del contacto de los antiguos habitantes de la península coreana con el cristianismo se remonta a la última década del siglo XVI, cuando las tropas japonesas penetraron la península coreana al mando del guerrero daimio Toyotomi Hideyoshi entre los años 1592 y 1597 (Romero Castilla, 2009, pág. 81). Entre los acompañantes de las tropas japonesas se registró la presencia de Gregorio de Céspedes, jefe del seminario jesuita de Osaka, Japón; probablemente en los años 1593 y 1595 (o tal vez en el año 1594), acompañado de otros japoneses conversos que realizaron bautismos de niños moribundos durante el periodo de conflicto armado entre las tropas japonesas invasoras y las tropas que defendían al reino de Choson de dicha invasión (Kim & Kim, 2015, págs. 14-16; Puech, 1982, pág. 215; De Mente, 2012, pág. 179).

Sin embargo, los historiadores consideran que el ingreso oficial del catolicismo al reino de Choseon fue durante las primeras décadas del siglo XVII a través del tránsito de miembros de la clase *yangban*<sup>7</sup> hacia China y Manchuria donde tuvieron contacto con los escritos del misionero jesuita Mateo Ricci. Kim & Kim (2015) mencionan que “En 1601 o 1602, los enviados en la misión diplomática anual de Corea a Beijing entraron en contacto con el jesuita Mateo Ricci” (pág. 15). Puech (1982) presenta la introducción formal del catolicismo a través del contacto de Li-Su-goang [李 暉 光], registrado en 1614, con los escritos de Ricci sobre los principios del catolicismo (pág. 215). Por otro lado, Lim (2015) menciona que “fue en 1614 cuando Lee Su-Gwang [李 暉 光] leyó las escrituras de Mateo Ricci y las introdujo a Corea a través de sus libros” (pág. 16). “Yi Su-gwang [李 暉 光], quien viajó a Beijing varias veces desde 1590, reunió ‘enseñanzas occidentales’ (*seohak*) en una obra enciclopédica (*Jinbong Yuseol* 1614) que incluía un bosquejo de la doctrina católica en la forma en que Ricci la expresó” (Kim & Kim, 2015, pág. 16). En esta época, los estudios occidentales prácticamente se reducían al estudio de las doctrinas cristianas.

---

<sup>7</sup> En el Choson tardío, periodo conocido “como la Corea ‘tradicional’ o ‘premoderna’ en el cual el cristianismo logró establecerse” (Kim & Kim, 2015, pág. 10) la clase *yangban*, un cuerpo de eruditos, representaba únicamente el 10% de la población total el reino. Eran los *yangban*, aquellos varones que tenían completo acceso a “la educación, las oficinas del servicio público, estatus social, privilegios económicos y privilegios políticos” (pág. 10).

El año oficial de la fundación de la iglesia católica está fechado en 1784 (Kim & Kim, 2015, pág. 23; Baker, 2013, pág. 12), cuando un grupo de simpatizantes *yangban* del catolicismo fueron bautizados en un viaje a China. Los inicios de la iglesia católica en la península coreana han estado marcados por la persecución que enfrentaron sus simpatizantes durante siglos, intensificándose ésta en el siglo XIX, debido a la poca concordancia de la doctrina católica con el orden social y político neoconfuciano de la dinastía Choson. La doctrina católica era considerada como subversiva y además representaba el peligro potencial de la intromisión de los países occidentales en los asuntos del reino. Por esta razón, una de las distinciones de la iglesia católica coreana radica en el hecho de haber sido fundada por laicos y no por misioneros occidentales. Los primeros misioneros católicos ingresaron a la península coreana hasta el año 1836, y eran franceses. Esto vinculó a la iglesia católica coreana con la tradición francesa. La gran persecución de católicos en la península coreana fue entre los años 1863 y 1876, durante este periodo miles fueron asesinados y se convirtieron en mártires de la iglesia católica (Kim & Kim, 2015).

John Ross, un misionero de la *United Presbyterian Church of Scotland* sirviendo en China, en 1873 comenzó a mostrar interés en la enseñanza del evangelio a los coreanos que visitaban aquel reino, de hecho, fue el primer misionero protestante que tuvo la inquietud de traducir la Biblia al idioma coreano (Kim & Kim, 2015, pág. 56). En 1883, cuando el reino de Choson por fin decidió comenzar a entablar relaciones con las naciones occidentales, fue enviada la primera delegación diplomática a Estados Unidos, donde estos coreanos tendrían contacto con el misionero metodista John F. Goucher. (Kim & Kim, 2015, pág. 62). Más tarde, en el año de 1884 los primeros misioneros protestantes desembarcarían en la península coreana. Entre estos se encontraban el estadounidense Robert S. Maclay de la *Iglesia Metodista Episcopal*, quien se dedicaría al establecimiento de escuelas e instalaciones médicas en la península; Horace Newton Allen de la *Presbyterian Church in the United States of America*; H. G. Underwood también de la iglesia presbiteriana, y H.G. Appenzeller de la iglesia metodista. Luego de la fundación oficial de la primera iglesia presbiteriana en 1887, algunos coreanos conversos fueron llevados a Estados Unidos como misioneros de la iglesia presbiteriana lo cual representaría la primera conexión formal con el presbiterianismo transnacional. (Kim & Kim, 2015, pág. 62)

En la historia de Corea, se ha asociado el cristianismo con el desarrollo de la modernidad<sup>8</sup>, lo anterior debido a la apertura de escuelas y programas de alfabetización que planteaban la posibilidad no solo de educar a los varones, sino también a las mujeres. En la sociedad confuciana coreana del siglo XIX “La idea de que las niñas podrían, incluso deberían, ser educadas era simplemente revolucionaria” (Clark, 2006, pág. 36). Algunas de las universidades fundadas por los misioneros protestantes en la actualidad forman parte de las universidades más prestigiadas en Corea del Sur: “la universidad femenina de Ewha en 1901, la escuela de medicina de Severance en 1906, el colegio universitario Seung-sil en 1906 y la universidad de Yonsei en 1915” (Puech, 1982, pág. 218).

Cuando el reino de Choseon se adhirió a los dominios territoriales del Imperio Japonés, primero como un protectorado en 1905, y posteriormente en 1910 anexado formalmente a Japón, el cristianismo:

Más bien, era una alternativa a lo que el poder colonial estaba tratando de imponer. Por lo tanto, el atractivo del cristianismo en Corea fue en parte espiritual, en parte económico, debido a su asociación con la modernidad occidental (incluida la educación moderna), y también en parte nacionalista, porque sirvió como una expresión de la sociedad civil coreana que no estaba completamente bajo el control de Japón (Clark, 2006, pág. 35).

Al contrario, el cristianismo protestante sería uno de los vínculos entre los miembros del movimiento del 1 de marzo de 1919 que buscaban la liberación de la península coreana. Entre ellos Syngman Rhee, el primer presidente electo de Corea del Sur, quien desde joven se había unido a la iglesia a metodista.

Incluso, las propias iglesias protestantes funcionaron como espacios en los que se realizaban campañas de sensibilización y de organización del movimiento independentista en contra del colonialismo japonés (Kim & Kim, 2015, pág. 82). De ahí que las iglesias protestantes adquirieran un importante tinte nacionalista, sobre todo en el lado sur, luego de la división de la península coreana. Mientras tanto, en el lado norte se proscribió la práctica de cualquier doctrina religiosa debido a la instauración del régimen comunista.

Kim y Kim (2015) consideran que el estrecho vínculo migratorio entre Corea del Sur y Estados Unidos propició el crecimiento de iglesias en el país asiático, y a su vez incrementó

---

<sup>8</sup> ¿Occidentalización de la península coreana?

el número de iglesias étnicas coreanas en el país americano. El crecimiento principalmente se dio gracias a los vínculos entre la iglesia presbiteriana en ambos países, que cada vez más consiguió un papel importante en las comunidades de la diáspora coreana. Los mismos autores consideran que “los coreanos americanos desarrollaron una teología distintiva que no se orientaba hacia ningún problema de la península coreana sino a las cuestiones de identidad planteados en América del Norte” (Kim & Kim, 2015, pág. 303).

En la actualidad, Baker (2016) considera que la introducción del cristianismo (católico y protestante) a la península coreana no solo tuvo implicaciones políticas y sociales, sino que reconfiguró la forma misma de entender y practicar la religión para los coreanos. De esta manera, enuncia cuatro paradigmas del cristianismo que influyeron en la forma de percibir la cultura de la religión en Corea: 1) “El cristianismo pone mucho más énfasis en la doctrina que las religiones precristianas en Corea” (Baker, 2016, pág. 20); 2) el cristianismo es exclusivista y monoteísta, situación que no ocurría en las prácticas religiosas precristianas arraigadas en el *musok*, el budismo, el taoísmo y el confucianismo (pág. 20), lo cual llevó a conformar comunidades que se distinguieron de los demás coreanos no cristianos; 3) “La noción cristiana de congregaciones de laicos dirigidos por clérigos certificados, el cristianismo, especialmente la versión protestante, es más participativa de lo que era tradicionalmente la religión coreana” (pág. 21), lo anterior quiere decir que los laicos tenían una participación más activa en las actividades religiosas en el cristianismo, mientras que tradicionalmente, los laicos veían a los budistas y chamanes realizar sus rituales; 4) finalmente, “el paradigma cristiano de cómo debería ser una religión moderna es el énfasis en el proselitismo” (pág. 21).

Estos cuatro aspectos llevaron a que el cristianismo configurara de manera distinta el campo religioso coreano y obligara a las religiones no cristianas a pensarse ahora en el paradigma del cristianismo para poder competir por el control del capital religioso. Más aún, el cristianismo coreano también se ha convertido en un campo de disputa dentro de sus propias fronteras étnicas, ya que la constante emergencia de nuevas iglesias cristianas incrementa la competencia por la producción y administración de los bienes de salvación (Bourdieu, 2006), llevando a ofertarlos más allá de las fronteras políticas. "El cristianismo coreano está emergiendo como un jugador importante en la iglesia mundial. Su riqueza, su

extensa diáspora y sus vibrantes movimientos de misión mundial pueden impactar los desarrollos en otras partes del mundo" (Kim & Kim, 2015, pág. 2).

A razón de lo anterior, consideramos pertinente abordar el estudio de las iglesias coreanas desde la perspectiva de las religiones en movimiento propuesta por Wong y Levitt (2014). Como categorías principales están, por un lado, las *religiones migrantes*, es decir, aquellas prácticas, creencias, y objetos de tipo religioso que los migrantes llevan consigo a donde sea que se desplacen; para la religión migrante el objetivo del desplazamiento puede ser de índole económico, familiar o laboral, etc. Por otro lado, se encuentran las *fes viajeras*, aquellas organizaciones religiosas que utilizan el recurso del viaje para desempeñar una labor de difusores de algún tipo de credo, y lo llevan a cabo en espacios geográficos donde ellos consideran que existe una "necesidad de conocimiento" de sus creencias religiosas. El desplazamiento de las fes viajeras tiene como meta desarrollar actividades proselitistas, y el fin teleológico del viaje está asociado con algún objetivo o motivación religioso.

Este tipo de organizaciones religiosas pueden entrar en la categoría de religiones de salvación, es decir, "todas las religiones que ofrecen a sus miembros la liberación del sufrimiento" (Weber, 1978, pág. 63). La forma objetivada de la fe viajera son las misiones y la obra misionera, mientras que la forma objetivada de las religiones en movimiento son las prácticas religiosas basadas en ciertas creencias y en las cuales se utilizan, o no, algunos objetos considerados sagrados. Dichas prácticas pueden llevarse a cabo de forma individual, familiar o colectiva, no necesariamente vinculadas a una organización religiosa formal. En el caso coreano, podríamos decir que los migrantes que viajan por motivos laborales, familiares, académicos, entre otros, y que tienen ciertas creencias religiosas, que buscan una iglesia para congregarse o se convierten en el lugar de llegada están insertos en una dinámica de religión migrante. Mientras que los misioneros que son enviados por agencias religiosas coreanas como la *Global Mission Society*<sup>9</sup>, con el financiamiento de sus iglesias locales y otros apoyos económicos adicionales (Kim & Kim, 2015, págs. 310-311), tienden a estar más insertos en dinámicas de fes viajeras.

En ocasiones ambas, tanto la religión migrante como la fe viajera pueden estar vinculadas social, simbólica o geográficamente a una locación cultural (locación imaginaria

---

<sup>9</sup> Es la agencia misionera más grande de la República de Corea (Kim & Kim, 2015, pág. 310).

o real). Lo cual en un contexto migratorio posiblemente conduzca a la conformación de una organización de tipo religioso con una identidad o frontera étnica. Las iglesias que movilizan recursos étnicos pueden ser el resultado tanto de religiones migrantes como de fes viajeras. Y pueden ser de dos tipos: de las que operan dentro de las fronteras étnicas, o de las que tienen interés de ir más allá de sus fronteras étnicas (Wong & Levitt , 2014, pág. 2). Dichas iglesias o comunidades religiosas al ser producto del desplazamiento y el cruce de fronteras políticas, asumimos que están insertas en un campo social transnacional donde se cruzan otros niveles como el económico, el político y el cultural. Además, puede (o no) que estas organizaciones religiosas formen parte de comunidades transnacionales de mayor alcance, e incluso sean parte de un proceso dispórico.

La realidad no está tan ordenada en categorías de análisis como nos gustaría, de hecho, las categorías se mezclan y sus fronteras a nivel empírico se vuelven porosas. Como resultado de esta investigación se encontró que una iglesia étnica puede estar alimentada tanto por fes viajeras como por religiones migrantes. Incluso, los agentes pueden transitar de una categoría a otra en distintas etapas de su vida. También es importante mencionar que, no necesariamente las personas que se identifiquen como portadoras de cierta etnicidad, comparten las mismas creencias religiosas, y a la inversa. Así mismo, el que dos portadores de una misma etnicidad compartan una creencia religiosa, no necesariamente implica que dicha creencia deba ser expresada o representada con los mismos recursos, y tampoco que dichos personajes deban asociarse entre sí.

En Tijuana, debido a sus características de ciudad fronteriza y de sus altos índices de inmigración, las formas en las que los coreanos, que residen o transitan en la ciudad, expresan su religiosidad son variadas y van desde las creencias personales hasta la participación en organizaciones religiosas conformadas por flujos de religiones migrantes y fes viajeras. En su mayoría, las organizaciones religiosas de origen coreano, exceptuando el caso de la Iglesia Adventista y de la Sociedad Misionera Mundial, están vinculadas al cristianismo protestante histórico.

Otro punto que considero importante mencionar es que los coreanos que viven y transitan por Tijuana están insertos en un campo transfronterizo que les permite explorar entre las opciones de ofertas religiosas de ambos lados de la frontera. Esto quiere decir que

sus prácticas y creencias no están acotadas a los servicios religiosos que ofrece la ciudad, sino que tienen la oportunidad de integrarse a las comunidades del “otro lado” para satisfacer su demanda de bienes de salvación. Por ejemplo, el caso de una ama de casa que radica en Tijuana y que sirve con su familia en la *San Diego Korean Cathedral*, de la comunidad católica coreana de San Diego, California donde participa activamente en el grupo de alabanza (dato obtenido de los cuestionarios repartidos entre mujeres coreanas en Tijuana, 22 de diciembre de 2019). De hecho, la oferta religiosa en San Diego es bastante amplia, una búsqueda rápida en *Google Maps* arrojó una lista de treinta y cinco organizaciones que prestan servicios religiosos a coreanos. Las más numerosas son las evangélicas, predominantemente presbiterianas y metodistas. Otras son de corriente bautista, católica, una sede de la Iglesia del Evangelio Pleno, La Iglesia de Dios Sociedad Misionera Mundial, y una congregación de Testigos de Jehová que brinda servicios en idioma coreano<sup>10</sup>.

Tijuana es sin duda un contexto que se distingue por su complejidad y que no puede ser separado de las dinámicas transfronterizas en las que directa o indirectamente están involucrados quienes habitan esta ciudad. En el siguiente capítulo se explorará en la diversidad religiosa y cultural del campo tijuanaense, y en la presencia histórica y contemporánea de los coreanos para comprender la dinámica migratoria de la que forman parte en esta región del mundo.

---

<sup>10</sup> La consulta se hizo durante el mes de mayo de 2020, utilizando la palabra iglesia en coreano “교회”. A partir de la búsqueda se elaboró la siguiente lista: 1. San Diego Bethel Korean Church; 2. Korean United Methodist Church; 3. Korean Young Nak Presbyterian Church; 4. Korean United Presbyterian Church; 5. 샌디에고 소망교회 (Korean Hope Church of San Diego); 6. Hanbit Church; 7. S.D Bansuk Presbyterian Church; 8. San Diego New Hope Church; 9. San Diego Korean Baptist Church; 10. San Diego Korean Cathedral; 11. Calvary Korean Church; 12. Dream Church; 13. Korean Congregational Church; 14. San Diego Logos Korean Evangelical Church; 15. Korean Church of Faith; 16. Bethany Church of San Diego; 17. Korean Ban Suk Presbyterian Church; 18. San Diego Korean Evangelical Church; 19. 샌디에고 예수마을교회 (담임 장영락목사); 20. 샌디에고 갈보리 장로교회; 21. 소망장로교회(이창후); 22. Evergreen Korean Presbyterian Church; 23. 정금같은 교회 The Pure Gold Korean Church; 24. San Diego Union Church (오니온 교회); 25. 희망교회 Hope Korean Community of Hope United Methodist Church; 26. Korean Full Gospel Church; 27. San Diego Korean United Baptist Church; 28. Assembly of God Korean American Church; 29. Korean Hope Church 소망교회; 30. Korean American Association-San Diego; 31. Korean Catholic Community; 32. 샌디에고 우리교회 San Diego Woori Community Church; 33. Korean Church of North San Diego; 34. Iglesia de Dios Sociedad Misionera Mundial (4); 35. Kingdom Hall of Jehova’s Witnesses Korean Congregation.



## **Capítulo III**

### **Los coreanos en el contexto de la diversidad religiosa y cultural de Tijuana**

La ciudad de Tijuana, Baja California fue fundada a finales del siglo XIX. Su fundación se encuentra ligada al proceso expansionista económico y social del sur de California en la segunda década del mismo siglo, y a las facilidades del gobierno porfirista para la adquisición de lotes por parte de extranjeros y empresas externas, principalmente provenientes de Estados Unidos. Según la información proporcionada por Carrillo y Piñeira (2011), ligado al nacimiento de poblaciones californianas cerca de la nueva frontera con México, se asentó en el valle de Tijuana en 1829 un rancho perteneciente a la familia Argüello, quienes el 11 de julio de 1889 lograron concluir un prolongado litigio para la distribución de los terrenos del rancho entre los miembros de la familia, convirtiéndose ésta en la “fecha virtual” de la fundación de la ciudad (pág. 27). Desde 1876 se había establecido una aduana cercana a la línea internacional, y durante la década de los noventa de ese mismo siglo, “Poco a poco se levantaron locales y casas de madera en la ‘Avenida Olvera’, actualmente llamada ‘Revolución’, que desde entonces ha sido una especie de columna vertebral de Tijuana” (Carrillo & Piñeira , 2011, pág. 27).

En 1910, se estimaba que la población de Tijuana era de 733 habitantes (Carrillo & Piñeira , 2011, pág. 28). Cien años más tarde, en 2010<sup>11</sup>, las cifras del Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Geografía y Estadística arrojaron que 1 559 683 personas habitan este municipio, de los cuales 744 150 se identifican como nacidos en otra entidad federativa, y 72, 240 en otro país, esta última cifra posiciona a Tijuana como el municipio con mayor número de residentes extranjeros en todo el territorio mexicano (Instituto Nacional de Geografía y Estadística, 2010).

Tijuana está situada en el noroeste del estado de Baja California, en la frontera norte de México. Al norte colinda con el condado de San Diego, California, Estados Unidos, al este con el municipio de Mexicali, al oeste con el Océano Pacífico, y al sur con el municipio

---

<sup>11</sup> Estos datos esperan ser actualizados con los nuevos números que arroje el informe del Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI.

de Rosarito. En términos de su ubicación geográfica, también es pertinente destacar que la ciudad de Tijuana está localizada a tan solo tres horas de la metrópoli de Los Angeles, California, lo cual facilita la comunicación entre sus habitantes y los de Tijuana. Por lo tanto, vemos que los altos índices de migración y la cercanía con Estados Unidos, facilitan el intercambio cultural y económico entre quienes transitan por Tijuana, convirtiéndose este espacio geográfico en el punto de encuentro por excelencia entre el estilo de vida californiano, las diversas expresiones de lo mexicano y formas culturales provenientes de otras partes del mundo, lo cual deriva en una composición social ampliamente diversa en términos culturales.

Uno de los nichos en los que esta diversidad se expresa es en el campo religioso. En dicho campo, a diferencia de otras regiones en el país, aunque el credo católico continúa siendo una práctica religiosa mayoritaria, la iglesia católica se enfrenta a una amplia competencia por parte de otras instancias religiosas emergentes en la región. En las últimas décadas han proliferado credos religiosos, principalmente de diversas corrientes del cristianismo protestante, evangélico y pentecostal, así como de iglesias bíblicas no evangélicas (Galaviz, Hernández, & Odgers, 2009; Hernández, 2015; Hernández & Odgers, 2011).

Hernández y Odgers (2011) señalan que en la región fronteriza del norte de México, de la cual Tijuana forma parte, los procesos de diversificación religiosa están vinculados a dos factores históricos específicos. Por un lado, la especificidad del proceso de conquista y evangelización de las ordenes misioneras católicas en la zona, a causa de lejanía geográfica con el centro del país durante la época colonial, no hicieron posible un proceso evangelizador homogéneo y profundo por parte de los católicos como sí fue la tendencia en el centro, sur y occidente del país entre los siglos XVI y XIX. Por el otro, las características históricas del poblamiento de Tijuana siempre han estado asociadas a procesos migratorios (Hernández & Odgers, 2011). Tijuana es un caso emblemático en el que su poblamiento a partir de procesos migratorios y a la lejanía del centro del país, contribuyeron a la diversificación de las preferencias religiosas de sus habitantes.

Tijuana era una pequeña localidad que a comienzos del siglo XX todavía no superaba el millar de habitantes. Como se señaló anteriormente, las cifras muestran que en 1910 Tijuana contaba apenas con 773 habitantes. Fue hasta la década de los cincuenta cuando

Tijuana comenzó a presentar un incremento significativo de su población, logrando la cifra de 65 mil 654 habitantes (Ramírez Macías, 2019, pág. 78). Históricamente el poblamiento de Tijuana corresponde a tres principales especificidades cualitativas. En primer lugar, la *migración nacional* proveniente principalmente de los estados de Sinaloa, Jalisco, Michoacán, Ciudad de México y Nayarit (Ramírez Macías, 2019, pág. 82)<sup>12</sup>, dentro de la cual está la significativa presencia de pueblos originarios por migración como zapotecos y mixtecos de Oaxaca, y purépechas provenientes del estado de Michoacán (Carrillo & Piñera, 2011, pág. 22). En segundo lugar, la *migración extranjera* que ha transitado dejando huella por la ciudad desde su fundación hasta la actualidad, entre ellos encontramos casos de estadounidenses, chinos, japoneses, italianos, armenios, judíos; y, más recientemente haitianos, y centroamericanos. Finalmente, en tercer lugar, podemos decir que esta diversidad poblacional provocada por la migración está atravesada por la *condición de ciudad transfronteriza* de Tijuana, donde sus habitantes están vinculados, directa o indirectamente, al cruce fronterizo y el contacto con el contexto económico, político y sociocultural de Estados Unidos, específicamente del estado de California.

A lo anterior podríamos agregar que, si bien el contacto con la sociedad estadounidense no es una determinante para la diversificación del campo religioso, sí puede contribuir a una mayor apertura y tolerancia de la diferencia en cuanto a la práctica de credos distintos al católico (Hernández & Odgers, 2011). En otras palabras,

“la cercanía a un campo religioso más heterogéneo no puede considerarse como una explicación de la diversidad religiosa en Baja California; sin embargo, es posible considerar que esto dote de ciertas tonalidades a las lógicas de tolerancia e intolerancia religiosas, constituyéndose así contextos aptos para el cambio” (Odgers, 2006, pág. 125 en Ramírez Macías, 2019).

En este sentido, Ramírez Macías (2019) nos sugiere que “al ser Tijuana una ciudad constituida mayormente por oleadas de migrantes” (pág. 84), se entiende que la sociedad tijuanense tenga una amplia apertura a la diversidad religiosa debido que se experimenta “un

---

<sup>12</sup> Según los datos presentados por Ramírez Macías (2019), del *Censo de Población y Vivienda 2010* del INEGI, hasta el 2010 la población de Tijuana no nativa estaba compuesta por 15.8 % gente originaria de Sinaloa, 10.27% gente originaria de Jalisco, 7.22% gente originaria de Michoacán, 7.13% gente originaria de Ciudad de México, 5.45% gente originaria de Nayarit, 8.71% de extranjeros y el 43.39% de otras entidades federativas de México.

clima social de pluralidad, diversidad, apertura a otras creencias, ausencia o suplencia de los mecanismos de control de los lugares de origen y búsqueda de aceptación en las sociedades de destino” (Ramírez Macías, 2019, pág. 84) . Es por ello que “la identidad fronteriza requiere de una apertura capaz de integrar costumbres, actitudes, estilos de vida y culturas regionales llegadas a formar parte de Tijuana” (Islas, 2011, pág. 175, citado en Hernández, 2015, pág. 126).

Por ejemplo, para el caso de la iglesia católica, Hernández (2015) nos dice que fue hasta la década de los sesenta, con la llegada de migrantes procedentes del centro, sur y occidente del país que comenzaron a proliferar los templos católicos en la ciudad de Tijuana, donde antes de ese tiempo no existía una catedral central, al igual que existe en las ciudades más importantes del país. De ahí que la diócesis de Tijuana se estableciera hasta 1964.

Algunas comunidades de inmigrantes, como los jaliscienses, reprodujeron tradiciones religiosas y edificaron templos siguiendo modelos arquitectónicos de sus lugares de origen. Algunos de estos templos fueron construidos de madera, material propio de la arquitectura californiana. Más tarde, otros inmigrantes de origen indígena de estados como Oaxaca, Guerrero y Michoacán harían lo mismo en sus comunidades, como la Iglesia de Mixtecos de Guerrero en la colonia Valle Verde (Hernández, 2015, pág. 128).

En el caso de los extranjeros, desde la temprana fundación de la ciudad de Tijuana arribaron “inmigrantes de diferentes nacionalidades y credos, como armenios, judíos y chinos, quienes expresaron de distintas formas su religión, compartían su vida espiritual y sus espacios de culto en un mismo territorio” (Hernández, 2015, pág. 126). Por citar un ejemplo, el caso de la primera iglesia bautista en Tijuana, que fue establecida en 1931, en su mayoría con integrantes de origen armenio (Hernández, 2015, pág. 144). Otro caso es el de los judíos quienes llegaron en la década de los veinte y a finales de la década de los sesenta conforman el Centro Social Israelita que forma parte de la diversidad cultural y religiosa de Tijuana (Velázquez Morales, 2015, págs. 195-196).

Finalmente, podemos concluir que para el caso de Tijuana la diversificación del campo religioso está atravesado por dos fenómenos importantes: a) la interacción transfronteriza entre los habitantes de Tijuana y San Diego con propósitos económicos, sociales (lazos familiares) y culturales; y b) la migración, tanto nacional, internacional y el tránsito hacia Estados Unidos. De esta forma, tenemos a los migrantes que llegan a vivir y/o

transitan por Tijuana con su propio equipaje simbólico y credo particular que interactúa, se enriquece, se transforma o se resignifica a través de su interacción con el universo simbólico transfronterizo. Segundo, tenemos la interacción de quienes cruzan la frontera de forma habitual para el intercambio de bienes y servicios (y otras actividades laborales o comerciales) que interactúan con el contexto del "otro lado", es decir, con las formas culturales existentes en el sur de California, Estados Unidos. Estos son dos factores importantes para pensar la oferta del mercado religioso en Tijuana. Es en este contexto en el que se inserta la propagación de iglesias y organizaciones religiosas de origen coreano.

### **Algunas especificidades de la diversidad religiosa en Tijuana**

Según nos muestran las cifras, hasta el 2010, de una población total de 1, 559, 638 habitantes, los católicos en Tijuana representaban el 73.87%, los protestantes el 14.73%, otras religiones 0.16% y los que refieren no tener adscripción religiosa son el 9.19% (Ramírez Macías, 2019, pág. 89). Específicamente, para el caso de los no católicos, Hernández (2015) nos dice que, en Tijuana, según datos del Censo de Población 2010, las iglesias protestantes y evangélicas son las de mayor influencia después de la iglesia católica, seguidas de las iglesias bíblicas no evangélicas. Estas son las cifras de adscritos a las iglesias protestantes y evangélicas: históricas 7 mil 174, Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad la Luz del Mundo 4 mil 463, pentecostales y neopentecostales 32 mil 934, y otras evangélicas 129 mil 273. Respecto a las iglesias bíblicas no evangélicas, los Adventistas del Séptimo Día son 7mil 302, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) 7 mil 259, y los Testigos de Jehová 41 mil 416 (Hernández, 2015, pág. 89).

Hernández (2015) nos muestra que en Tijuana, las iglesias han sido actores fundamentales para la asistencia social en zonas de la ciudad asociadas a condición de marginación. Por ejemplo, las iglesias evangélicas se han caracterizado por operar en los estratos de menor ingreso de la población, sus centros de culto se localizan en las colonias populares y zonas marginadas de Tijuana, y sus asistentes son generalmente de bajo ingreso (Hernández, 1996, pág. 114, citado en Hernández, 2015). Las iglesias evangélicas se caracterizan por su amplia diversidad, generalmente, consiguen sus ingresos de las contribuciones de sus miembros. Algunas de ellas cuentan con abundantes recursos económicos mientras que otras se enfrentan a dificultades para su subsistencia (Hernández,

2015). En estos espacios, se fomentan actividades de vinculación social a través de la intervención en poblaciones con condiciones de miseria y marginalidad con el apoyo económico esporádico de iglesias en Estados Unidos, así como en la resolución de problemas como el abuso del alcohol, las drogas y la violencia intrafamiliar. Generalmente, su estrategia de crecimiento es a través del crecimiento celular, donde los jóvenes y las amas de casa juegan un papel fundamental (Hernández, 2015, pág. 148).

“La diversidad social de Tijuana permite que las afinidades electivas entre oferta y demanda de opciones religiosas sean múltiples y cambiantes, por lo que sus estrategias de difusión se siguen transformando, ampliándose a otros ámbitos de gran impacto social, como es el caso de la importante presencia que ha adquirido la música religiosa y también el tratamiento de problemas de salud como el alcoholismo y la drogadicción” (Hernández, 2015, pág. 153)

Algunas de las iglesias evangélicas contribuyen a la mejora de la vida de jóvenes con adicciones a través de la oferta de centros de rehabilitación para las adicciones por medio de la fe y el uso de la música como actividad lúdica y mecanismo de encausamiento hacia actividades que estén alejadas de la violencia y el consumo de drogas (Hernández, 2015, pág. 153).

Como podremos ver más adelante, en Tijuana existe un vínculo poco visible pero presente entre el mundo protestante tijuanense y el mundo protestante coreano, el cual se manifiesta a través de la modalidad de iglesia étnica, es decir, las iglesias coreanas destinadas únicamente a dar servicio a los coreanos en Tijuana; pero también a través de iglesias locales impulsadas por misioneros u organizaciones de origen coreano destinadas a la población tijuanense en general.

### **Los coreanos en México**

Respecto a la cantidad total de coreanos residentes en México, las cifras presentadas por las autoridades migratorias mexicanas y el Censo de Población y Vivienda 2010 contrastan considerablemente con los números oficiales presentados por la Embajada de la República de Corea en México. El Instituto Nacional de Estadística y Geografía en 2010 reportó un total de 3960 surcoreanos residentes en México, mientras que el ministerio de Relaciones Exteriores de la República de Corea reportó 11,897 (véase la tabla 3, del Anexo). Como veremos más adelante, esta diferencia significativa en los números tiene su origen en la

construcción del término coreano, pues, la primera instancia considera a los coreanos de nacionalidad surcoreana en México, mientras que la segunda considera a los coreanos a partir de un proceso de identificación étnico que se discutirá más a fondo en este apartado (Gallardo García, 2018). En lo que respecta a los norcoreanos en México, si bien aún no tienen una presencia significativa en las estadísticas del Censo de Población y Vivienda 2010, el Instituto Nacional de Migración reportó que del periodo de 1995 a 2012, un total de 462 norcoreanos recibieron la residencia permanente en México (véase la Tabla 5 del anexo estadístico).

El estudio de la migración coreana en México se ha caracterizado por su dimensión localista. Más allá de lograr generalidades sobre la presencia de personas de origen coreano, los trabajos que se han hecho refieren al caso particular de los coreanos en zonas específicas del país, y muchos de ellos, exceptuando algunos casos, son tesis de licenciatura o de posgrado no publicadas. Entre los estudios sobre las comunidades coreanas en nuestro país, destaca el caso de la Ciudad de México, pues concentra la mayor densidad demográfica de coreanos en comparación con las restantes entidades federativas. Sin embargo, en el último lustro la producción de textos sobre migración coreana en el territorio mexicano se ha incrementado significativamente y se ha expandido más allá de la dimensión centralista de la zona metropolitana del Valle de México, destacando la impronta de coreanos en diversos estados del norte del país a causa de la apertura de plantas maquiladoras y empresas de capital surcoreano.

Según el Censo Nacional de Población y Vivienda 2010, en la Ciudad de México habitan 1336 personas de nacionalidad surcoreana. Principalmente, algunos autores (Romero, 2009; Gallardo García, 2015; 2017; 2018; Poox Martínez, 2014; 2019) se han dedicado a documentar la presencia de los coreanos en la Ciudad de México, por ser la ciudad en la que se encuentra la mayor concentración de población con estas características. Esto no es extraño, ya que la Ciudad de México es la entidad federativa con un mayor índice de población con nacionalidad surcoreana, además de ser el lugar donde la Embajada de la República de Corea mantiene un contacto estrecho con sus nacionales. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que, hasta 2010, Jalisco y Baja California ocupaban el segundo y

tercer puesto con presencia de inmigrantes surcoreanos, con 428 y 337 personas de dicha nacionalidad respectivamente.

Aunque hasta el momento en el que los resultados de esta investigación han sido redactados no hay cifras del Censo de Población y Vivienda 2020, los registros de la Unidad de Política Migratoria (2019) indican que existe un incremento considerable de surcoreanos con alguna forma migratoria vigente en el estado de Nuevo León; en 2019, fueron 904 los surcoreanos que realizaron un trámite migratorio ante el Instituto Nacional de Migración (Unidad de Política Migratoria del Gobierno de Méx, 2019); mientras que el INEGI en 2010 reportó que en la misma entidad radicaban 297 surcoreanos (Instituto Nacional de Geografía y Estadística, 2010). Este fenómeno podría estar asociado a la construcción y apertura de la planta KIA Motors (2014-2015) en el estado (Dávila Treviño, 2016; Hernández Rodríguez , 2018), lo cual es un indicador de que, durante la última década, la distribución de los surcoreanos en el territorio mexicano se ha ido transformando debido al incremento del arribo del personal para laborar en empresas de capital surcoreano asentadas en diversas entidades federativas y sus familiares procedentes de Corea del Sur.

En la Ciudad de México, por ejemplo, específicamente en la Zona Rosa de la colonia Benito Juárez, proliferan los restaurantes coreanos, las iglesias, los comercios y espacios específicos que sirven de vivienda para personas que se identifican como coreanos, convirtiéndose en el primer espacio del país en ser identificado como “Barrio Coreano”, y el lugar donde se concentran los coreanos para la convivencia cotidiana y el consumo étnico, reproduciendo y recreando un imaginario coreano que les permite sentirse “como en casa”. En este campo de investigación destaca el trabajo de corte antropológico de Gallardo García (2017; 2015) y Poox Martínez (2014; 2019), quienes se han dedicado al análisis de la migración coreana, el comercio y empresariado étnico como marcas de distinción cultural e identitarias en la Ciudad de México. Gallardo García (2017) ilustra la presencia de comerciantes coreanos distribuidos en la ciudad, destacando su presencia en el barrio de Tepito y la Zona Rosa para adentrarse en las prácticas del empresariado étnico coreano. Por su parte, Poox Martínez (2019) se adentra en el mundo de los restaurantes coreanos y de la gastronomía como espacio de encuentro étnico e interétnico del “pequeño Seúl”. Ambos autores reconocen también la importancia de las asociaciones civiles y religiosas para



fortalecer los vínculos comunitarios y el sentimiento de pertenencia, así como para la reproducción de formas culturales que permitan mantener viva una memoria histórica y cultural.

Respecto al estudio de las asociaciones religiosas, ha sido todavía más escasa la producción de textos, sin embargo, está disponible el trabajo etnográfico de Contreras Aragón (2017; 2019) sobre la el estudio de caso de una iglesia cristiana de origen coreano en la Ciudad de México donde se describe la dinámica de la vida cotidiana de sus miembros y las diversas formas de identificación y diferenciación entre los coreanos, los no coreanos y los no creyentes (coreanos). Otra contribución significativa es la de Fernández Alvarado (2018) que presenta un estudio sobre las labores de evangelización de la Sociedad Misionera Mundial en la Ciudad de México. Ambos estudios realizan un acercamiento a organizaciones religiosas de origen surcoreano que, a diferencia de lo que se suele decir de las iglesias coreanas como espacios de encuentro entre migrantes, se vinculan directamente con la población local de la Ciudad de México para ofertar bienes religiosos en un marco de relaciones interétnicas, donde la coreaneidad funge como referente cultural dominante.

Otros estudios también se han enfocado en la presencia de los coreanos a través de la inversión económica de capital surcoreano en el territorio mexicano, el cual se incrementó en la década de los noventa, principalmente en el norte del país (Choi & Kenney, 1997). Por un lado, en el análisis del impacto de las empresas coreanas en la sociedad y la economía mexicana destaca el estudio de López Aymes y Salas-Porras (2011) sobre las expresiones nacionalistas e identidad corporativa de las empresas con capital surcoreano en México. Por otro lado, la presencia creciente en el territorio nacional de trabajadores surcoreanos expatriados ha inspirado trabajos de corte sociológico o antropológico para intentar explicar cómo ocurren los procesos de adaptación e intercambio cultural entre los surcoreanos que vienen a México como personal altamente calificado de las empresas y la población de la sociedad receptora en diferentes contextos locales.

Uno de los trabajos pioneros fue el de Castillo (2011; 2009; 2010), quien se dedicó a recopilar las representaciones de los trabajadores surcoreanos de una refinería en el imaginario de los habitantes de Tamaulipas a inicios de los años 2000, para posteriormente continuar reflexionando desde el concepto de cosmopolitismo y masculinidades sobre este

mismo tema. Por otro lado, debido al auge de la recién apertura de la planta de KIA Motors en el estado de Nuevo León, han surgido trabajos que apenas comienzan a ofrecernos las primeras pistas sobre la presencia de surcoreanos en esta entidad, entre ellos podemos nombrar a Hernández Rodríguez (2018), y a Dávila Treviño (2016), ésta última se enfoca no en presentar la experiencia migratoria de los trabajadores varones llegados de Corea del Sur, sino de las mujeres que llegan como esposas de los trabajadores, destacando las dificultades a las que se enfrentan debido a su condición migratoria. En el estado de San Luis Potosí también se ha registrado el incremento de personal altamente calificado de origen surcoreano, esto se ve reflejado en el trabajo de Retana Enriquez (2018). Y más recientemente, es necesario nombrar la investigación en curso de Gallardo García (2018b) sobre una minera con inversión de capital surcoreano en el municipio de Santa Rosalía, Baja California Sur, y su relación con la comunidad local, así como entre los trabajadores mexicanos y coreanos desde el estudio de las masculinidades.

Finalmente, pero no por ello de menor importancia, el trabajo de Alfredo Romero Castilla, pionero en los estudios de la inmigración coreana en México. Su aproximación al estudio de la migración coreana en nuestro país se ha vuelto una cita obligada para aquellos que deseen adentrarse en la historia de la dispersión de los coreanos de la primera migración de 1905 (Romero Castilla , 1997; 2007; 2009). Esta primera migración tuvo como escenario las haciendas de henequén en Yucatán a comienzos del siglo XX en un México pujante que se encontraba a escasos años de iniciar uno de sus conflictos sociales, políticos y económicos más bélicos de su historia, la Revolución Mexicana.

La historia de Romero Castilla de la primera migración coreana abarca también el rastreo de los descendientes de esta primera migración, quienes en la actualidad radican principalmente en Mérida, Ciudad de México y Tijuana (Romero Castilla , 1997). Los descendientes no necesariamente se asumen como coreanos, aunque asociaciones civiles como las organizaciones de descendientes coreanos<sup>13</sup> se han dado a la tarea de promover una identidad histórica cultural ligada al mítico reino de Choson. La experiencia de los primeros migrantes y sus descendientes está atravesada por la aculturación en el contexto mexicano,

---

<sup>13</sup> Las de mayor visibilidad son la Asociación de Descendientes Coreanos de la Ciudad de México, la Asociación Coreana de Yucatán y el Museo Conmemorativo de la Inmigración Coreana a Yucatán.

con especificidades de acuerdo a las ciudades y regiones que habitan y habitaron luego de su dispersión por el territorio mexicano.

Esto nos lleva a considerar un aspecto crucial de los estudios coreanos, no solo en México sino en cualquier contexto. Entender que cuando nos referimos a los coreanos como categoría étnica estamos hablando de una realidad heterogénea, diferenciada por la historia, la geografía, los estados nación, los contextos socioculturales, el género, y la experiencia migratoria. El concepto teórico más utilizado para el análisis de la movilidad y dispersión coreana por el mundo ha sido el de diáspora. En América Latina esta perspectiva ha sido impulsada por Mera (2009; 2011; 2018) quien considera que los coreanos desarrollan “una conciencia identitaria referenciada a una identidad nacional, cultural o religiosa, negociada en el contexto local y alimentada a través de actores y redes transnacionales” (Mera, 2018, pág. 44). Esta perspectiva es útil para entender los procesos de integración identitaria de los surcoreanos fuera de su país de origen y el establecimiento de redes de apoyo transnacionales que promueven la reproducción de ciertos elementos de la cultura coreana como la lengua, la gastronomía, la organización familiar (social) y la transmisión de ciertos valores morales y religiosos a través de organizaciones civiles, estatales y religiosas. Por otro lado, nos muestra una idea de la comunidad diaspórica como una entidad que, a pesar de la diferencia y la dispersión, conserva en cierto grado la pureza y homogeneidad que le otorga tener un mismo origen a sus integrantes. Dicha pureza se altera en el momento de la salida o dispersión del lugar de origen, mítico o real y se transforma en la llegada, paradójicamente, conservando la esencia original que la caracteriza.

En esta línea, Mera (2011) considera que, para el caso de los coreanos, existen “elementos fundamentales que permiten hablar de la diáspora” entre ellos “la identidad ligada a Corea”, es decir, “una fuerte pertenencia identitaria referenciada a Corea” con la que se reproduce la identidad étnica coreana, además, los coreanos se concentran en barrios marcados por particularidades culturales, y de igual manera, las iglesias son las encargadas de reproducir los valores del lugar de origen, y “la capacidad de formar a las nuevas generaciones en un sentimiento de pertenencia”. “La identificación con Corea, la lengua, la comida, ‘la raza’, la sangre y su historia son particularmente relevantes. Son construcciones

narrativas que articulan la continuidad y la discontinuidad de ciertos valores y patrones de conducta del país de origen en el espacio global” (Mera, 2011, pág. 325-326).

Por ejemplo, para el caso del análisis de las dinámicas espaciales e identitarias que ocurren en el espacio conocido como “barrio coreano” o “Pequeño Seúl” de la Ciudad de México, Poox (2014) también retoma la noción de diáspora, pero rechazando cualquier tipo de esencialización de la identidad diaspórica desde la perspectiva de Avtar Brah, donde no existen “inmaculados pasados gloriosos” (pág. 22). Aun así, Poox nos habla de una fuerza cohesionadora entre los coreanos que opera en el espacio de encuentro y que tiende puentes entre diferentes países y comunidades receptoras (pág. 22). El impulso que cohesiona a la comunidad coreana se encuentra en actividades como el aprendizaje del idioma coreano, la transmisión de la historia o la música tradicional a través de instancias como la familia, las iglesias o las asociaciones de residentes (pág. 23).

Aunque estas afirmaciones son válidas para los migrantes surcoreanos y la evidencia empírica demuestra cierta tendencia hacia la reproducción de lazos identitarios que sirven como recurso para una movilidad más eficaz entre países y para mitigar los efectos del desarraigo cultural, una dificultad es que no se problematiza la cuestión del “origen”. Al proponer que la identidad coreana y quienes la reproducen tienen un lugar de origen en común no se ha problematizado lo suficiente la noción de coreaneidad como categoría étnica.

El significante “coreano” ligado al significado “originario de Corea” debe ser problematizado, al igual que la idea de la existencia de una comunidad coreana, una identidad coreana o una cultura coreana. En primera instancia, sería necesario preguntarse ¿qué es Corea?<sup>14</sup> ¿Corea del Sur, Corea del Norte, la península coreana? ¿Las comunidades de coreanos dispersas por el mundo conformadas por quienes que salieron de la península en los albores de la caída del reino de Choson o durante el periodo de la ocupación japonesa y sus descendientes que se han asimilado a las sociedades receptoras son también en algún sentido parte de Corea?<sup>15</sup> Consideramos que para el análisis de la presencia de los coreanos

---

<sup>14</sup> Este cuestionamiento no es algo que haya salido de las reflexiones personales de la autora. En todo caso, debo la insistencia en este cuestionamiento a las charlas personales con los miembros del Círculo Mexicano de Estudios Coreanos.

<sup>15</sup> Algunos países en los que existen registros de esta dispersión son China, Japón, Estados Unidos, algunos países de América Latina y la Comunidad de Estados Independientes (Romero Castilla, 2018).

en México también es pertinente buscar respuesta a las preguntas antes mencionadas, ya que la subjetividad de quienes se asumen como coreanos está atravesada por condiciones históricas, geográficas, culturales, sociales, y económicas que infieren en la conformación de las diversas identidades coreanas. Ejemplo de ello es la reciente exploración sobre la impronta maya de los descendientes coreanos en la península de Yucatán encabezada por los investigadores Alfredo Romero Castilla, Chaimun Lee, y Sergio Gallardo (Gallardo García, 2020). O como se describirá más adelante, el caso de los descendientes coreanos en Tijuana que se han ajustado a una vida transfronteriza entre Tijuana y el estado de California, Estados Unidos.

Es así que se sugiere como punto de partida reconocer el origen histórico de la presencia de coreanos en México para descubrir la heterogeneidad de la composición de la etnicidad coreana. Romero Castilla (2009) organiza la historia de la migración coreana a México en tres momentos importantes, a partir de los primeros años del siglo XX. A estos momentos también los llama “movimientos migratorios”: 1) El primero “Comenzó en Yucatán a inicios del siglo XX cuando más de mil personas llegaron como trabajadores asalariados”, aunque en condiciones de esclavitud, a las haciendas de henequén en 1905, eran 1031 coreanos; 2) “La segunda llegada comenzó a finales de la década de los sesenta. Un grupo más pequeño de coreanos inmigrantes”, éstos ya eran surcoreanos y fue en 1962 cuando se establecieron relaciones diplomáticas con la República de Corea por primera vez por parte del gobierno mexicano; 3) El tercer movimiento migratorio que reconoce Romero es el que inicia a finales de la década de los ochenta y hasta la actualidad, con coreanos de la diáspora provenientes de distintas partes del mundo, mayormente de Sudamérica. Muchos llegaron debido a las crisis económicas y políticas en países como Chile y Argentina, y también debido al incremento en la inversión de capital surcoreano en México, asentándose en los principales puntos urbanos de México: Ciudad de México, Guadalajara, Tijuana y Puebla, y más recientemente en Monterrey (Romero, 2009).

Es importante tomar en cuenta que aparece una brecha temporal considerable entre la primera migración de coreanos en 1905 y la segunda que comienza en 1962 con el establecimiento de las relaciones diplomáticas de México y la República de Corea. Consideramos que la ausencia del registro de ingreso de coreanos a México durante este

periodo puede estar asociado al hecho de que entre 1910 y 1945 la península coreana era oficialmente territorio japonés, lo cual hace muy sugerente la idea de que durante este periodo de tiempo hubieran ingresado coreanos con pasaporte japonés al territorio nacional<sup>16</sup>. Aunque aún no existe un estudio que sustente el ingreso significativo de coreanos con pasaporte japonés durante ese periodo de tiempo, destaca el caso documentado por Romero Castilla (2018b) de la bailarina Sai Shoki, nacida en Seúl, quien ingresó a México el 17 de octubre de 1940, en compañía de su esposo también de origen coreano, pero ambos de nacionalidad japonesa (pág. 18).

Es debido a la complejidad de lo que representa Corea como punto de referencia, que Romero Castilla (2018) ha insistido en la importancia de distinguir a las “diferentes coreas” que contribuyen a la construcción de los imaginarios de lo coreano a través de las experiencias migratorias de quienes las conforman y sus procesos históricos. Esto significa evitar el uso del término Corea solo para aludir a los procesos que acontecen en la República de Corea (Corea del Sur). En su lugar, el internacionalista, desde la iniciativa propuesta por la Red Francófona de Estudios Coreanos, sugiere ampliar la comprensión de Corea a por lo menos a tres referentes. En sus propias palabras:

Sustentar una visión más comprensiva de la historia coreana en la que se incluya, por igual, a las dos entidades representadas por la República Democrática de Corea, la República de Corea y a las comunidades coreanas dispersas por el mundo que han subsistido como minorías en los distintos lugares donde se han asentado, las que a pesar de la distancia geográfica mantienen un sentido de identidad cultural coreana (Romero Castilla, 2018, pág. 22).

Abordar la cuestión desde esta perspectiva implicaría que Corea sería un lugar proyectado o simbólico, algo abstracto más que algo delimitado política y territorialmente, aunque Corea del Sur o Corea del Norte sean conformaciones políticas perfectamente delimitadas por fronteras estatales. Para los coreanos de la diáspora, por ejemplo, hablar de “Corea” es hacer referencia a un lugar que se habita en la memoria. En este sentido, Corea puede ser la Península Coreana, la República de Corea, la República Democrática de Corea;

---

<sup>16</sup> Agradezco al doctor Shinji Hirai por esta importante observación. Esta también es planteada por Romero Castilla en el texto citado en las referencias (1997).

pero también, la diáspora coreana, el barrio coreano, la iglesia coreana, o el reino mítico de Choson<sup>17</sup>.

Es por esta razón que coincidimos con Gallardo (2018) en el hecho de que una aproximación a la presencia de los coreanos en México desde las estadísticas poco nos hablaría de la complejidad que refleja el considerar el término coreano como categoría étnica. Pues no basta con mirar cuántas personas con pasaporte surcoreano han cruzado las fronteras políticas mexicanas para instalarse en el país como residentes extranjeros<sup>18</sup>, pues:

la Embajada de Corea del Sur también considera surcoreanos a quienes se han naturalizado mexicanos o adoptaron alguna otra nacionalidad, pero nacieron en Corea del Sur, a quienes nacieron de padres coreanos en México o en otros países, y a las distintas generaciones de descendientes de inmigrantes coreanos, incluso de los que llegaron antes de la creación de la República de Corea, como la migración coreana a Yucatán en 1905 (Gallardo, 2018, pág. 101).

Es así como Gallardo (2018) propone una aproximación *emic* de lo que significa ser coreano, y organiza su clasificación en tres grupos importantes: 1) expatriados, o “empresarios y trabajadores de compañías transnacionales coreanas con inversión y presencia en México”; 2) Familiares, amigos y conocidos de los expatriados, y 3) “la tercera y cuarta generación de descendientes de los primeros coreanos que llegaron en 1905” (pág. 101). El autor refiere que estos tres grupos son divididos en dos grandes categorías, los *residentes* o los coreanos que vienen directamente de la península coreana y los *descendientes*, es decir, los familiares de los primeros coreanos que llegaron al territorio mexicano en 1905 (Gallardo, 2018, pág. 102). Para ilustrar el caso de la presencia de los coreanos en Tijuana, haremos uso de la clasificación entre coreanos *residentes* y *descendientes*. Este punto se complejiza de forma particular en Tijuana, pues el trabajo de campo arrojó que también los coreanos americanos con pasaporte estadounidense transitan y han transitado la frontera mexicana por tierra desde hace décadas con más frecuencia de lo que registran las estadísticas migratorias respecto al ingreso de personas con nacionalidad coreana al país. Es así que

---

<sup>17</sup> El Reino de Choseon se refiere a la dinastía Yi, última que gobernó la península coreana como conformación estatal unificada antes de la colonización japonesa de la península en 1910, y su posterior división en Corea del Sur y Corea del Norte a causa de la intervención de Estados Unidos y la Unión Soviética. El Reino de Choseon se mantuvo en pie desde finales del siglo XIV (1392) hasta la primera década del siglo XX. Es por esta razón que los descendientes de la primera migración coreana, más que coreanos, llegaron a identificarse a sí mismos como súbditos del reino de Choseon.

<sup>18</sup> Véase el anexo estadístico sobre los coreanos en México.

consideramos que la categoría *coreano*, más que corresponder a una categoría de nacionalidad, es una categoría étnica en términos de frontera y diferencia cultural (Barth, 1976), con importantes procesos de diferenciación al interior y relacionada con otras categorías nacionales y culturales.

### **Los coreanos en Tijuana**

Una de las dificultades para el estudio de los coreanos en Baja California, y específicamente en la ciudad de Tijuana, es que su presencia en esta latitud apenas y se ve reflejada en las estadísticas. En el Censo de Población y Vivienda 2010, el INEGI reportó que en el estado de Baja California residían 336 personas con nacionalidad surcoreana, lo cual representó el 8.48 por ciento de los surcoreanos establecidos a nivel nacional<sup>19</sup> (Véase la Tabla 1 del anexo estadístico). El municipio de Baja California con una mayor presencia de surcoreanos fue Tijuana con 207 personas adscritas a dicha nacionalidad. También vemos que, según el Boletín Mensual Estadístico de la Unidad de Política Migratoria, en el año 2019 fueron expedidos 251 documentos migratorios a surcoreanos en el estado de Baja California (Véase la Tabla 2 del anexo estadístico). En el caso de las entradas aéreas de personas con algún tipo de nacionalidad coreana<sup>20</sup>, de los 120 mil 424 surcoreanos que en 2019 ingresaron a México, solo 150 lo hicieron por el aeropuerto Internacional General Abelardo L. Rodríguez (Tijuana), mientras que, de los 149 ingresos aéreos reportados de norcoreanos al país, cuatro fueron por el aeropuerto de Tijuana<sup>21</sup> (Unidad de Política Migratoria del Gobierno de Méx, 2019). Sin embargo, esta referencia numérica apenas es un atisbo de la presencia de coreanos en Baja California, y más específicamente en Tijuana.

Como hemos mencionado anteriormente, debido a sus características de ciudad fronteriza, Tijuana además de ser un espacio de residencia es también un espacio de tránsito

---

<sup>19</sup> Nuevamente, es necesario esperar a los resultados que arroje el Censo Nacional de Población y Vivienda 2020 para actualizar estas cifras.

<sup>20</sup> Desde 2009 la tendencia de los ingresos aéreos de surcoreanos a México se ha mantenido en aumento exponencial, mientras que la de norcoreanos se ha mantenido en números bajos y constante (véase la gráfica 1 del anexo).

<sup>21</sup> Algo interesante es que el grupo de 145 norcoreanos restantes ingresaron por el aeropuerto internacional de la Ciudad de México, y todos ingresaron en calidad de turistas. Sería interesante seguir el rastro de estos cuatro norcoreanos que en 2019 arribaron a Tijuana, pues no existe registro de los motivos por los cuales ingresaron al país. Destaca también que, en ese mismo año, en el estado de Durango tres personas de nacionalidad norcoreana (dos mujeres y un hombre) tramitaron su tarjeta de residentes permanentes (Unidad de Política Migratoria del Gobierno de Méx, 2019).



por su cercanía con los Estados Unidos. Durante el proceso de trabajo de campo, se encontró que la presencia de coreanos en Tijuana está atravesada por una diversidad y movilidad considerables que desdibujan los límites trazados por las fronteras políticas y los pasaportes nacionales. En Tijuana conviven coreanos descendientes de la primera migración coreana: yucatecos, tijuanaenses y transfronterizos radicados en Los Ángeles o San Diego; coreanos del sur que radican en la entidad desde hace un par de décadas o recién llegados directamente de la República de Corea, y tienen un contacto frecuente con San Diego y Los Ángeles; coreanos nacidos en México (en Tijuana y otras partes del país) de padres surcoreanos, a esos se les suman también los coreanos habituados al México del centro, sur y occidente que encuentran en Tijuana un lugar poco habitable y estético comparado con ciudades como Querétaro, Guanajuato, Puebla, Guadalajara o Ciudad de México; y coreanos americanos de California que cruzan la frontera para atender asuntos personales, laborales o sociales (incluyendo los religiosos). Las opiniones que manifiestan sobre el habitar y transitar por Tijuana dependen en gran medida de su experiencia personal, su origen, los espacios que frecuentan, su ocupación, su género, grado de adaptación e integración que muestren a este contexto, así como del uso y aprendizaje de diferentes lenguas: español, inglés y coreano.

Uno de los primeros intentos de rastrear la presencia de coreanos en Tijuana tuvo lugar en la década de los noventa, cuando el profesor Alfredo Romero se dio a la búsqueda de descendientes de la primera migración. Los resultados se ven plasmados en su trabajo “Huellas del paso de los inmigrantes coreanos en tierras de Yucatán y su dispersión por el territorio mexicano” publicado en 1997. Este trabajo pionero, un clásico para tener un primer acercamiento al tema de estudio, no profundizó en la experiencia de los descendientes en Tijuana, sino más bien en la historia de sus antepasados en Yucatán, aunque sí se menciona a Tijuana como uno de los puntos más importantes de dispersión del primer grupo de coreanos migrantes en México.

En ese mismo año, Choi y Kenney (1997) publicaron “The Globalization of Korean Industry: Korean Maquiladoras in Mexico”, donde se da cuenta del ingreso de plantas maquiladoras en el norte de México, especialmente en Tijuana, lo cual preparó las condiciones para el arribo considerable de surcoreanos a la región en la década subsecuente. Un trabajo que contribuye a ampliar la investigación iniciada por Choi y Kenney es el de

López Aymes y Salas-Porras (2011) quienes, al analizar las expresiones nacionalistas de empresas surcoreanas en México, como parte de su muestra consideraron a trabajadores coreanos de cinco compañías en Tijuana, además otras en Puebla, Mexicali y Ciudad de México.

Por último, es necesario considerar los esfuerzos realizados para la conferencia “Los coreanos en Tijuana y en Baja California” en septiembre de 2019, dirigida por Sergio Gallardo, y organizada por El Colegio de la Frontera Norte y el Instituto Municipal Tijuanaense de la Cultura. Dicha conferencia fue comentada por Fermín Kim, actual director del Centro Social Coreano de Baja California<sup>22</sup> y descendiente de la primera migración coreana. Durante el evento académico se dio prioridad a la experiencia de los descendientes de la primera migración coreana quienes, por diversos motivos, probarían suerte en esta ciudad fronteriza.

Dicho lo anterior, para reconstruir la historia de la migración coreana en Tijuana es necesario tomar en cuenta dos momentos significativos del desarrollo de la ciudad. Por un lado, el auge económico y crecimiento demográfico de Tijuana después de la Segunda Guerra Mundial, entre finales de la década de los cuarenta y los años cincuenta. Por el otro, la movilización de empresas manufactureras de capital asiático, entre ellas empresas surcoreanas, situadas en Estados Unidos hacia Tijuana a principios de la década de los noventa, lo cual sentaría las bases del fortalecimiento de la industria maquiladora en el estado de Baja California.

Estos dos momentos, la década de los cincuenta y de la década de los noventa, corresponden a dos movimientos migratorios diferenciados, y protagonizados, el primero por los descendientes coreanos de la primera migración de 1905; el segundo, por los surcoreanos venidos como personal altamente calificado que desempeñaría su labor en la industria maquiladora de las empresas Samsung y Hyundai en 1993 (Choi & Kenney, 1997). Estos dos grupos son mutuamente conscientes de su existencia, pero se diferencian notablemente uno del otro. Durante la conferencia en el Instituto Municipal de la Juventud, uno de los asistentes expresó: “nosotros le ponemos cilantro al *kimchi*, aunque los coreanos del sur digan que el

---

<sup>22</sup>Aunque este es un ejemplo de la división interna entre los coreanos descendientes, pues hay quienes no reconocen el liderazgo de Kim como autoridad dentro de la comunidad de descendientes coreanos en Tijuana.

verdadero *kimchi*<sup>23</sup> no puede llevar cilantro” despertando risas entre los asistentes, en su mayoría familiares y descendientes de la primera migración (Diario de campo, septiembre de 2019). Por otro lado, durante el acercamiento a campo en la Iglesia Coreana de Tijuana, a la hora de la tertulia después del servicio religioso, un varón de nacionalidad surcoreana en la iglesia comentó que, “en Tijuana hay dos tipos de coreanos, un tipo es el de los descendientes que llegaron hace 120 años, que tienen cara de coreanos pero que no actúan como coreanos, y que no hablan coreano, que hablan solo español y actúan como mexicanos. Dijo que solo son coreanos por su rostro”, es decir, los rasgos faciales comúnmente asociados al fenotipo asiático (Diario de campo, 27 de octubre de 2019). Estas representaciones del otro entre *descendientes* de la primera migración coreana y los surcoreanos *residentes* en Tijuana, expresan un hecho importante para discutir sobre la etnicidad coreana, este es, la ausencia de homogeneidad.

Como vimos al inicio de este apartado, la joven ciudad de Tijuana a comienzos del siglo XX no sobrepasaba el millar de habitantes. Sin embargo, durante la incursión de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, entre los años 1941 y 1945, y la década subsecuente, el crecimiento económico y demográfico de Tijuana trajo cambios significativos en la dinámica social del municipio. Debido a la cercanía con la base naval militar de San Diego, California, durante el periodo del conflicto bélico hubo un “incremento de bares y actividades conexas [prostitución y venta de drogas] motivada por la elevada afluencia de marineros y soldados estadounidenses” (Piñera & Espinoza González, 2011, pág. 112). Estas condiciones gestaron la “Leyenda Negra” de Tijuana como el espacio de ocio y desfogue de los californianos. Sin embargo, otros dos acontecimientos fueron determinantes para el desarrollo de la ciudad: el programa bracero en 1942 y la construcción de líneas ferroviarias hacia el estado de Baja California concretadas en el año de 1948 (Piñera & Espinoza González, 2011).

Piñera y Espinoza González (2011) argumentan que a causa del considerable número de varones de la fuerza laboral estadounidense que asistieron al frente de batalla durante la

---

<sup>23</sup> Platillo de acompañamiento que se sirve en la gastronomía coreana de manera regular para acompañar cualquier tipo de comida. Está hecho a base de col china o alguna otra legumbre o verduras fermentadas, con una salsa elaborada de diversos condimentos entre los que destaca el ajo, el jengibre, la sal, la salsa de soya y el chile (aunque algunos tipos de kimchi se elaboran sin condimentos picantes). El kimchi es parte fundamental y distintiva de la identidad gastronómica coreana.

Segunda Guerra Mundial, el gobierno de Estados Unidos “consideró necesario llegar a un acuerdo con México, a fin de que trabajadores de nuestro país fueran a cubrir esa mano de obra” (Piñera & Espinoza González, 2011, págs. 113-114). Fue así como en 1942 se concretó la firma del Acuerdo para Reglamentar la Contratación de Trabajadores Agrícolas Migratorios Mexicanos. California es considerado por dichos autores como uno de los principales estados de la unión americana que atrajo a un mayor número de migrantes laborales con el objetivo de cumplir con el programa bracero. De este modo, como consecuencia de su posición geográfica, “Tijuana y Mexicali se convertirían en las puertas de entrada a California, así como los espacios en los que se quedaban temporalmente quienes no podían cruzar” (Piñera & Espinoza González, 2011, pág. 114).

Finalmente, la construcción del ferrocarril en Mexicali en 1948 y la carretera nacional hacia Tijuana en la misma época terminarían por conectar a Baja California con el resto del territorio mexicano, lo cual “propició nuevas corrientes migratorias con los consiguientes incrementos demográficos, pues numerosas personas vinieron a establecerse [...] atraídas por las posibilidades de empleo en Tijuana” (Piñera & Espinoza González, 2011, pág. 115).

Es en este contexto, a finales de la década de los cuarenta y durante los años cincuenta, que algunos coreanos de la primera migración (1905) y sus descendientes trasladan su residencia de Yucatán hacia Tijuana atraídos por su crecimiento económico. En los testimonios obtenidos de cuatro descendientes coreanos, resalta el hecho de que vinieron con el objetivo de desarrollarse comercialmente, recurriendo a lazos de parentesco para poder instalarse en la ciudad, conseguir vivienda y una fuente segura de ingreso como comerciantes. Felipe King, un profesor de primaria jubilado con 83 años de edad, llegado en el año de 1955 comentó:

A los 18 años vengo a Tijuana, ¿por qué? Porque mis padres tenían un rancho en Yucatán [...]Ellos sembraban maíz, y pues se fue a la ruina. Entonces quedé de venir a Tijuana a trabajar con un tío que era esposo de una tía, hermana de mi papá. Estuve trabajando con él dos años, y con el tiempo llegaron mis padres, llegaron mis hermanas a Tijuana. Teníamos una tienda en la colonia Libertad, tienda de abarrotes (King F. , 2020).

De los primeros nombres que figuran entre los coreanos comerciantes que vinieron a establecer sus negocios en esta región a finales de la década de los cuarenta, son el señor Pedro Díaz Corona y el señor Elías Yi Donoi. Este último se había iniciado en el negocio de

las zapaterías en Mérida, y replicó su negocio en la ciudad de Tijuana, zapatería “La Estrella”; mientras que Díaz Corona inició su negocio de abarrotes “El Ave de Oro” (Kim F. , 2020).

Fue que vino un grupo de comerciantes de Mérida que tenían tiendas y zapaterías, y alguien les dijo que Tijuana era un muy buen punto porque el comercio era muy bueno porque estaba en la frontera con Estados Unidos. Entonces vinieron, por ejemplo, vino mi tío a conocer. Y luego vinieron otros parientes a conocer. Entonces, uno de ellos, el señor Díaz puso una tienda de abarrotes. Él ya tenía en Mérida también eso, conocía el giro. Entonces, puso una tienda de abarrotes y le fue muy bien. Entonces, como era una comunidad coreana chica, se comunicaban. Y dijeron, no pues, que está muy bien el negocio, que no sé qué, que no sé cuánto. Entonces, mi tío tenía una zapatería en Mérida. Entonces, vino y puso una zapatería aquí y puso varias. Entonces, así empezaron a venir, oyendo que aquí en Tijuana había una respuesta comercial (Llanes Kim, 2020).

Como en el cuarenta y cinco viene mi papá o antes, los empiezan a jalar en los [años] cuarenta, los empiezan a traer sus, sus mismos... mi papá era cuñado del señor Elías y de don Pedro, se lo trajeron a chambear aquí...[...] Él se puso a trabajar, porque así fue como empezaron a traer a mucha gente, ¿no? Trajeron a todos los muchachos que estaban en edad de trabajar, como de trece, catorce años, doce, se los empezaron a traer a chambear, se trajeron a los hombres y se pusieron a trabajar, se vinieron toda mi familia, se pusieron a trabajar y fue como... ¡aquí te damos trabajo, casa! Fue como emigraron de Yucatán a Tijuana (Kim F. , 2020).

De esta manera se extendió la movilización de coreanos y descendientes coreanos de la primera migración hasta finales de la década de los sesenta, según el testimonio de Llanes Kim (2020). Ya en la segunda mitad de la década de los setenta<sup>24</sup> fue cuando se formalizó la fundación del Centro Social Coreano de Baja California, A. C., según el testimonio de Kim (2020), por iniciativa del señor Pedro Díaz Corona. Espacio acondicionado para celebrar reuniones con los miembros de la comunidad coreana de Tijuana y así conservar sus tradiciones y transmitir las a las siguientes generaciones. “En el centro social nos reuníamos, y había comidas, había las fiestas tradicionales coreanas, se celebraba con comida coreana” (Llanes Kim, Entrevista personal, 2020).

---

<sup>24</sup> El entrevistado no precisó la fecha, sin embargo, quedó pendiente la revisión del acta constitutiva. Según su testimonio fue en el año 1976 o 1979 (Kim F. , 2020).



**Celebración del año nuevo en el Centro Social Coreano (Fuente: *El Herald Baja California*, enero de 1984).**

Según puede inferirse de los cuatro testimonios obtenidos en campo, en la actualidad, los descendientes de la primera migración coreana en Tijuana se han transformado en una comunidad disgregada. Los vínculos de los descendientes del reino de Choson al pasar las generaciones se han vuelto laxos o definitivamente se han cortado. Algunos mudaron su residencia hacia Estados Unidos en la búsqueda del sueño americano, otros pocos habitan con sus familias en Tijuana, o cruzan regularmente la frontera para llevar a cabo sus actividades laborales. Otros más, la mayoría, han fallecido. Su impronta se ha quedado principalmente en los rastros de una gastronomía particular que mezcla ingredientes mexicanos y coreanos. Su memoria sobrevive en las anécdotas de los abuelos y en los viejos álbumes de fotografías familiares que les recuerdan que, más allá de Yucatán, su origen está en la península coreana.

Pero es bien curioso, porque pues, ahí están las fotos. Y yo “¡ay, ¡qué suave!”. Y los carritos antiguos, y todo mundo trajeado, y todo mundo con ojos orientales. “¿Y qué tío es este? –No pues tu tío fulano”. A mí me hubiera gustado vivir en esa época, a mis hermanos mayores sí les tocó vivir en esa época. A mí no tanto, entonces digo “¡Wow, ¡qué bonito sería!” (King V. , 2020).

Hay una foto inclusive, que es una foto que tenía mi abuelo paterno, y donde mi abuelo paterno, lo veo que está sentado junto a una tía cercana ¿por qué su marido no está sentado? Y decía, ¡no porque su hermano era más grande! [...] o sea tenían otras costumbres, otras ideas, o sea, y así las iban respetando y así te das cuenta de esas cuestiones; ¡que son coreanas, pues! (Kim F. , 2020).



**Edificio del Centro Social Coreano A.C. (Fuente: Maps Google, 2020).**

La llegada de las plantas maquiladoras con inversión de capital surcoreano a finales de los ochentas y el primer lustro de la década de los noventa trajo consigo un considerable tránsito de coreanos hacia Tijuana, esto principalmente por motivos laborales. Según los testimonios de los dos líderes religiosos surcoreanos entrevistados para este trabajo (Choi J. , 2019; Kim J. , Entrevista personal, 2020), cuando inició la llegada de los trabajadores surcoreanos a las plantas en Tijuana, éstos solían radicar en la ciudad de San Diego, California y cruzar la frontera hacia Tijuana diariamente para llevar a cabo sus labores en las plantas. Mientras tanto, quienes venían con ellos en calidad de acompañantes o familiares desarrollaban sus actividades del día a día en San Diego.

Quizá lo anterior encuentre su explicación en que, aunque las empresas surcoreanas establecidas en Tijuana tienen su matriz en Corea del Sur, también han establecido oficinas regionales en Estados Unidos. Y “los presidentes de las plantas que se establecieron en el norte de México como maquiladoras son también los presidentes de las oficinas regionales en Estados Unidos” (López Aymes & Salas-Porras, 2011, pág. 263). A partir de esta afirmación, sería lógico pensar que los trabajadores surcoreanos en Tijuana llevan una vida transfronteriza. Otra posible causa de la predilección de los surcoreanos por residir en la ciudad de San Diego se encuentre en los beneficios de pertenecer a una comunidad coreana más amplia y con organizaciones civiles, culturales, educativas comerciales y religiosas más sólidas. Así como a una amplia oferta de bienes y servicios de parte de la comunidad coreana de San Diego. Sin embargo, en este breve espacio sería imposible llegar a hacer afirmaciones sólidas, pues ello requiere de un trabajo de campo exploratorio más amplio.



**Zion Market<sup>25</sup>, San Diego, California, Estados Unidos (Fuente: Google Maps)**

Por otro lado, ambos líderes religiosos (Choi J. , 2019; Kim J. , Entrevista personal, 2020) mencionaron que, en años más recientes, los surcoreanos llegados a Tijuana han preferido establecer su residencia en esta ciudad debido al alto costo de vida en el estado de California. Algunos de ellos no provienen directamente de Corea del Sur, sino que han reemigrado de otras entidades federativas del centro, sur y occidente de México en busca de mejores oportunidades laborales. Por lo que, los espacios destinados al consumo de bienes y servicios por parte de los coreanos en Tijuana poco a poco se hacen más notorios. Por ejemplo, al momento de la elaboración de este texto, están en funcionamiento diez establecimientos de venta de alimentos que ofrecen diversas formas de gastronomía coreana. También existe un supermercado cerca de la línea fronteriza que ofrece diversos productos para la elaboración de platillos coreanos y productos considerados de consumo étnico, y al que asisten regularmente algunas familias para abastecerse. En este local destaca que el precio de los productos está estimado en dólares estadounidenses y no en pesos mexicanos (Véase mapa “Espacios Coreanos en Tijuana”, en Anexos).

En entrevista, el pastor José Choi de la Iglesia Coreana de Tijuana destacó:

Antes no mucho aquí coreano. Pero ahorita, poco a poco sigue creciendo. Y también, aquí si fábrica de coreano más, más, hay más. Por eso, más familias aquí vienen. Antes todos ellos quieren vivir en *otro lado*<sup>26</sup>, antes. Pero ahorita, aquí no hay problema. Antes no le gustan aquí Tijuana. Ahorita ellos no hay problema, aquí. Porque aquí primero iglesia de coreano. Y también, restaurante de coreano hay mucho, y también *market* de coreano, Otay. Por eso, antes que le gusta solo San Diego, pero aquí todo hay. Por eso, y también *otro lado* renta casa muy alto, y aquí más barato. Por eso, contento aquí. Por eso, yo quiero que comunidad de coreano más creciendo (Choi J. , 2019).

<sup>25</sup> Los entrevistados, tanto descendientes como residentes mencionaron que ocasionalmente o recurrentemente visitaban este establecimiento para abastecerse de víveres y aditamentos.

<sup>26</sup> Esta es una expresión común entre los tijuanaenses para referirse a aquellos espacios, lugares o territorios que se encuentran cruzando la franja fronteriza hacia Estados Unidos.





**Supermercado de productos coreanos en Plaza Unisur, Tijuana, Baja California, México (Fuente: Google Maps)**



**Restaurante “Manna” en Plaza Unisur, Tijuana, Baja California, México. (Fuente: Dinorah Contreras)**

Finalmente, considero pertinente tomar en consideración que desde el año 2011 hasta el año 2016 la Asociación Coreana de Tijuana, entre ellos algunos miembros de la Iglesia Coreana de Tijuana, organizaron una serie de eventos en el Parque Morelos con el objetivo fomentar los lazos comunitarios entre coreanos de Tijuana y Ensenada, extendiendo la invitación a aquellos que radican en San Diego. En estos eventos, donde también participaban jóvenes tijuanaenses entusiastas del *k-pop* (pop coreano) con presentaciones de baile, se

llevaron a cabo actividades artísticas, culturales y deportivas relacionadas con tradiciones coreanas<sup>27</sup>.



**Carteles alusivos a los festivales que organizó la Asociación Coreana de Tijuana, A.C en el Parque Morelos de Tijuana, Baja California, México [Fuente: Facebook; usuario: La Asociación Coreana de Tijuana, A.C. (티후아나 한인회)]**

Como consideración final para este apartado, Tijuana es una ciudad que desde su fundación ha estado vinculada social y económicamente con San Diego, California. Ningún proceso en su sociedad puede desvincularse de esta condición. Tanto los fenómenos religiosos, como la migración tienen un estrecho vínculo con esta porción de Estados Unidos y sus procesos sociales análogos. En el caso de los coreanos, vemos que el impulso de los descendientes que arribaron a Tijuana luego de la Segunda Guerra Mundial correspondió a la búsqueda de mejores oportunidades para desarrollar sus negocios y mejorar sus condiciones de vida. Posteriormente, los surcoreanos que arribaron, directo de Corea del Sur o de Estados Unidos, para integrarse a las condiciones de trabajo de las plantas maquiladoras de Samsung y Hyundai en la década de los noventa sentaron las condiciones para el incremento de la presencia de sus compatriotas en Tijuana. Estos coreanos no solo vienen directamente de Corea del Sur enviados por las matrices de sus empresas, también han reemigrado desde otras entidades federativas como Ciudad de México, Guanajuato, Puebla o Jalisco en busca de mejores oportunidades laborales. Respecto a lo anterior, se considera

<sup>27</sup> Véase “Coreanos en Tijuana agradecen a la naturaleza”. Fuente: YouTube; usuario: Frontera TV, <https://www.youtube.com/watch?v=6UTvzfxOL2w> (fecha de consulta: 30 de julio de 2020).

pertinente agregar que, durante el trabajo de campo llevado a cabo en las iglesias coreanas, un punto que llamó la atención de la autora fue el hecho de que algunos coreanos varones se trasladan a Tijuana con su familia, es decir, esposa e hijos. Son las esposas quienes, por desconocimiento del español, sufren condiciones de aislamiento y desempleo lo que puede provocar problemas emocionales a largo plazo; algunas de ellas encuentran en la iglesia un lugar de socialización en un entorno culturalmente familiar que les permite sobreponerse al impacto generado por el desplazamiento (Hirschman, 2004). Las dificultades a las que se enfrentan las mujeres coreanas que migran junto a sus esposos, no solo hacia Tijuana sino por todo el país, en la búsqueda de mejores oportunidades laborales es un asunto que merece atención para investigaciones futuras y concuerda con lo presentado en el trabajo de Dávila Treviño (2016).

Como bien señalan Hernández y Odgers (2011), la diversidad religiosa de Tijuana, en parte, es producto de las relaciones transfronterizas y la migración. Es en la intersección de estos dos puntos, la migración y los fenómenos en el campo religioso de Tijuana que se sitúa el siguiente apartado que da cuenta de los vínculos entre iglesias y organizaciones religiosas coreanas o de origen coreano y los procesos transnacionales producto de la migración y las religiones en movimiento.

## **Capítulo IV**

### **Organizaciones religiosas de origen coreano en Tijuana**

El primer acercamiento que se tuvo a una comunidad religiosa coreana en Tijuana fue en abril de 2019 a través de la asistencia a un curso de idioma coreano en la Escuela de Coreano de la Iglesia Coreana en Tijuana que tuvo lugar en sus instalaciones. En octubre de ese mismo año se recurrió a la orientación de una de las profesoras de dicha escuela para iniciar el acercamiento formal hacia las autoridades de la iglesia e iniciar el trabajo de campo mediante la asistencia regular a sus servicios religiosos de octubre a diciembre de ese mismo año. Posteriormente, se emprendió la búsqueda de otras organizaciones coreanas o de origen coreano para expandir el panorama de esta investigación y generar un contexto que permitiera situar a las iglesias coreanas en el mapa de Tijuana. Fue que por medio de los testimonios obtenidos en la Iglesia Coreana de Tijuana se contactó a la Iglesia Presbiteriana Monte Horeb, conocida por haber sido una de las primeras iglesias presbiterianas fundadas por surcoreanos en la década de los ochenta, y fueron los mismos líderes religiosos de esta comunidad quienes hicieron del conocimiento de la autora la existencia de la iglesia Misión Elim y facilitaron el contacto con el pastor encargado. Finalmente, la idea de incluir la historia de la iglesia adventista en Tijuana surgió de la conferencia “Los coreanos en Tijuana y en Baja California” (2019) y el acercamiento con autoridades del Centro Social Coreano de Baja California A.C, donde se proporcionó el contacto para buscar a los coreanos descendientes que hasta la fecha se congregan en la iglesia adventista.

Las actividades que se llevaron a cabo durante el periodo de trabajo de campo fueron observación directa en templos e iglesias, entrevistas a profundidad con líderes religiosos coreanos (residentes y descendientes) y no coreanos, así como entrevistas semiestructuradas y charlas informales que tuvieron lugar durante el acercamiento a las actividades de las iglesias. Se entrevistó formalmente a dos pastores surcoreanos encargados de las iglesias Misión Elim e Iglesia Coreana en Tijuana, respectivamente. Dos mujeres surcoreanas que forman parte de la Iglesia Coreana en Tijuana también fueron entrevistadas. También, se entrevistó al pastor mexicano a cargo de la Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb y a un hombre varón mexicano congregante desde la fundación de la iglesia. Se entrevistó

formalmente a cuatro coreanos descendientes (dos mujeres y dos varones), uno de los entrevistados no pertenece a la iglesia adventista. En total, producto de las entrevistas formales se obtuvieron diez testimonios, cuatro mujeres y seis varones. De ellos, tres pertenecen a la Iglesia Coreana en Tijuana, uno a la Misión Elim, dos a la Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb, tres a la iglesia adventista, y uno de los entrevistados manifestó no tener ningún vínculo con alguna organización religiosa. Las entrevistas giraron en torno a tres ejes principales: 1) la historia de sus comunidades religiosas; 2) la trayectoria migratoria del entrevistado y la de sus familias; 3) sus vínculos con la iglesia. Respecto a las charlas informales, fue principalmente durante el acercamiento a los servicios religiosos de la Iglesia Coreana en Tijuana y las pláticas sostenidas en el comedor con los asistentes a dichos servicios que pudieron obtenerse datos para tener una idea más general de la situación de los surcoreanos en Tijuana.

Durante el trabajo de campo fue posible localizar en Tijuana al menos siete iglesias locales vinculadas (directa o indirectamente) a misioneros, residentes y descendientes coreanos en Tijuana, éstas son: la *Iglesia Adventista Central “K”*, ubicada en el centro de la ciudad; la *Iglesia Coreana de Tijuana* *티화나한인교회*, ubicada en la colonia Guadalupe Victoria; *Misión Elím de Tijuana* *티화나 엘림교회*, en la colonia Libramiento; *Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb*, en la colonia Obrera; *Iglesia Cristiana Monte de los Olivos*, en la colonia Lomas de la Presa; *dos sedes de la Iglesia de Dios Sociedad Misionera Mundial*, y una sede de la *Misión Buenas Nuevas* o *International Youth Fellowship* (Véase mapa “Espacios Coreanos en Tijuana” en Anexos).

La Iglesia Coreana de Tijuana, la Misión Elím y la Iglesia Monte Horeb tienen sus raíces en la corriente presbiteriana del cristianismo protestante, mientras que la Iglesia de Dios Sociedad Misionera Mundial y la Misión Buenas Nuevas son movimientos religiosos independientes que no se adscriben a ninguna línea del protestantismo histórico, sino que han generado su propia doctrina a partir de reinterpretaciones de la Biblia llevadas a cabo por sus líderes y fundadores. Mientras que en la Misión Buenas Nuevas es perceptible la influencia de la corriente bautista, la Sociedad Misionera Mundial promulga un credo que se aparta de las interpretaciones más comunes del cristianismo protestante considerando que la figura de Dios está compuesta por una existencia masculina (dios padre) y una existencia femenina

(dios madre), así como el culto a *Cristo Ahnsahnghong*. Respecto a la Iglesia Cristiana Monte de los Olivos, no ha sido posible incluirla dentro de las actividades de trabajo de campo, pero podría ser retomada en investigaciones futuras, por esta razón es que se menciona en este apartado.

Los casos de la Iglesia Coreana de Tijuana y la Misión Elim de Tijuana se distinguen por entrar en la categoría de iglesia étnica, ya que el objetivo inicial desde la fundación de ambas fue el ofrecer servicios religiosos en coreano para los coreanos que residen, transitan o visitan Tijuana. Estas iglesias dependen, principalmente, de los esfuerzos del líder o pastor a cargo de la comunidad, y de los miembros para poder subsistir. El caso de la Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb sirve de punto de partida, ya que se trata de la primera iglesia presbiteriana fundada por un misionero coreano en la década de los ochentas, identificada popularmente como “la iglesia de los coreanos” en la colonia Obrera, aunque en la actualidad ya no es dirigida por coreanos y ninguno de sus congregantes es coreano.

Por otro lado, la Sociedad Misionera Mundial y la Misión Buenas Nuevas son movimientos religiosos de tendencia global fundados en Corea del Sur, con sede principal en dicho país, que tienen como propósito insertarse en la población local de las comunidades para buscar nuevos miembros que se adhieran a su movimiento religioso de tipo transnacional, promoviendo actividades de voluntariado para jóvenes, la enseñanza de idiomas, y sembrando en sus miembros no coreanos el deseo de conocer Corea del Sur como parte de su teodicea.

Finalmente, un caso particular es el de la Iglesia Adventista Central “K”, que tiene su construcción en la calle “K” de la zona centro de Tijuana. Si bien el movimiento Adventista fue fundado en Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XIX, la obra misionera de los adventistas norteamericanos a inicios del siglo XX en la península de Yucatán dio como resultado que los primeros coreanos que llegaron a México en 1905 y algunos de sus descendientes se incorporaran y participaran de manera activa en el desarrollo de la iglesia Adventista en el sureste del país y, posteriormente, en la ciudad de Tijuana desde la década de los cuarenta. Si bien las funciones de esta iglesia no están relacionadas con la promoción de una etnicidad coreana, lo cierto es que esta comunidad forma parte de la historia y travesía de los descendientes coreanos en México y ha contribuido al afianzamiento de lazos

identitarios para aquellos miembros que tienen ascendencia coreana a través de procesos diversos de socialización y la transmisión de la memoria.

Este capítulo estará destinado a describir el desarrollo de cuatro de estas organizaciones en el contexto de la ciudad de Tijuana: la Iglesia Adventista Central “K”, la Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb, la Iglesia Coreana de Tijuana y la Misión Elim de Tijuana. Sería difícil describir a las cuatro a partir de los mismos criterios, ya que cada una se ha desarrollado de forma muy particular y sus rasgos característicos difieren tanto por la forma de abordar la investigación en campo por parte de la investigadora, como por el papel que juegan en el campo de la diferenciación étnica religiosa. Se ha decidido dividir el texto presentado en tres apartados principales: 1) “De Yucatán a Tijuana: la iglesia Adventista de la calle ‘K’ y los descendientes de la primera migración coreana”; 2) “Los senderos del presbiterianismo coreano en las colonias de Tijuana”; 3) “Cristianismo coreano en Tijuana: ¿más allá del concepto de iglesia étnica?” el cual sugiere un análisis de los cuatro estudios de caso presentados a partir del uso de las categorías presentadas en el marco teórico. De esta manera, se podrá ver que los coreanos se han introducido en el campo religioso tijuaneño, principalmente, desde el adventismo y el presbiterianismo. Por cuestiones de tiempo y espacio, los casos de la Iglesia de Dios Sociedad Misionera Mundial, la Misión Buenas Nuevas y la Iglesia Cristiana Monte Olivos no serán tratados en esta investigación. Consideramos que el caso de la Iglesia de Dios Sociedad Misionera Mundial requiere de un estudio de mayor profundidad que nos dé cuenta de su caso particular<sup>28</sup>, mientras que el caso de la Misión Buenas Nuevas ha sido tratado en una investigación previa esta autora<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Véase el trabajo terminal de Fernández Alvarado (2018). *Más allá del orientalismo: el pueblo que Dios eligió para difundir el evangelio. Evangelismo coreano en México.*

<sup>29</sup> Véase Contreras Aragón, D. L. (2017). *La gente de la tierra fría y la gente de la tierra caliente. Etnografía de una comunidad cristiana de origen coreano en la Ciudad de México.*

## **De Yucatán a Tijuana: la iglesia adventista de la calle ‘K’ y los descendientes de la primera migración coreana de 1905**

El primer acercamiento que se tuvo hacia la iglesia adventista de Tijuana para esta investigación fue en febrero del 2019 a través de Vasthi King, hija de Felipe King, ambos descendientes de la primera migración coreana de 1905 y, en la actualidad, miembros activos de la iglesia adventista. Vasthi King consiguió proporcionar para esta investigación un documento de su propia autoría que fue elaborado durante el periodo de tiempo que ella desempeñó el cargo de Directora de Sociedad de Jóvenes en la iglesia, entre los años 2003 y 2004, a partir de entrevistas practicadas a miembros antiguos de la iglesia, principalmente a la Nilda Llanes Kim. Además de consultar dicho documento, se llevó a cabo una entrevista con Vasthi King y su padre Felipe King, para conocer su experiencia como descendientes coreanos y como miembros de la Iglesia Adventista. Posteriormente, se contactó a la doctora Nilda Llanes Kim, descendiente de los coreanos llegados en 1905 a Yucatán y tesorera en el proyecto de construcción de la iglesia adventista de la calle “K” en 1979, para una entrevista y así corroborar la información vertida en el documento de King (2004).

Finalmente, un material de gran apoyo, que sin duda representó un desafío por estar escrito en coreano, fue *The History of the Korean Adventist Church in the Americas* (1904-2006) de Dennis Yunglin Lee, el cual aporta datos interesantes, aunque escasos, para reconstruir la historia de la participación de los descendientes coreanos en la conformación de la iglesia adventista en Baja California. El documento en un apartado aborda el tema desde los primeros misioneros en Yucatán y la conversión de los descendientes coreanos, hasta los vínculos de la iglesia adventista en Estados Unidos con su par en Baja California. Reconocemos que la traducción de los fragmentos del texto de Lee (2008) que son referenciados en este apartado requieren ser sujetos a revisión. Sin embargo, por ahora esta traducción nos es útil para los fines informativos de la investigación. Habiendo dicho lo anterior, se prosigue con la presentación de los datos obtenidos en campo.

Según el registro hecho por Lee (2008), los testimonios dan constancia de que en 1909 un misionero metodista coreano de nombre Kim Jeseon prestaba servicios religiosos a sus connacionales en una de las haciendas de henequén en Yucatán. Sin embargo, con el movimiento revolucionario de 1910, esta pequeña organización religiosa se disolvió y el



reverendo Kim abandonó la misión (Lee, 2008, pág. 17). Casualmente, aquella iglesia metodista estaba en la ruta trazada por los colportores adventistas que visitaban Yucatán para llevar a cabo su labor de predicación.

Después de la liberación de los coreanos que trabajaban en las haciendas de henequén, según Lee (2008), el primer coreano en convertirse al adventismo fue un hombre llamado Park Seonil, quien era parte de un grupo de coreanos que habían sido liberados de las haciendas en 1909. Park Seonil fue bautizado por el misionero adventista George W. Caviness alrededor de 1910. Caviness realizaba su trabajo misionero en México desde 1897. Park Seonil no solo se habría convertido al adventismo, sino que también participaría activamente como miembro fundador de la Asamblea Nacional Coreana de América del Norte (Lee, pág. 19). Pronto Park compartiría con su amigo Lee Innyeo el credo adventista y juntos seguirían por el camino del adventismo, mientras que otros coreanos en la península de Yucatán poco a poco también se convertirían a la fe adventista.

Lee (2008) continúa relatando que, en 1918, un coreano de los llegados en 1905 de nombre Lee Jongoh recibió los tratados adventistas y, aunque era budista, compartió lo aprendido con su amigo Gong Deokyun:

“había unos veinte coreanos viviendo en la hacienda Citikabchén, que mantenían una pequeña iglesia y escuela perteneciente a la Iglesia Presbiteriana, y el anciano de la iglesia se llamaba Antonio Cong [ el mismo Gong Deokyun]. Deokyun fue el primer coreano en convertirse en cristiano (adventista [?]) entre los mexicanos, y era un hombre fuerte que era respetado por las personas que lo rodeaban” (Lee, 2008, pág. 20).

Este mismo relato aparece en el texto de Romero Castilla (1997), quien menciona que en esa misma época había una iglesia presbiteriana establecida en el interior de la hacienda Citikabchén, dicha comunidad religiosa era dirigida por el joven Antonio Cong, quien en el año de 1919 recibió de manos del abuelo del pastor Víctor Lee unos tratados que hablaban “sobre la verdad del sábado y la segunda venida”, fue de esta manera que Cong trasladó sus creencias del presbiterianismo al adventismo, convirtiéndose en “un gigante de la fe y un zapador y apóstol”, realizador de una obra evangelizadora que, en 1973, sumaba 103 congregaciones y una feligresía de cerca de 3 500 yucatecos” ( Romero Castilla , 1997, pág. 157).

La conversión de Antonio Cong, originalmente Gong Deokyun, al adventismo impactó a los miembros de su iglesia, que de ser presbiterianos pronto pasaron a “guardar los sábados”, como acostumbran los adventistas. Fue entonces que, de la mano de Antonio Cong, el adventismo comenzó a diseminarse fuertemente entre los coreanos de Yucatán. También, un hecho que contribuyó fue que en el periodo de 1923 a 1924 comenzaron a llegar misioneros adventistas a la región donde se encontraba la pequeña iglesia de coreanos conversos y el trabajo misionero continuó (Lee, 2008, pág. 22).

En la misma obra de Lee (2008) se refiere que, de este grupo de coreanos de la primera migración, se desprendieron los primeros coreanos que llegaron a Tijuana. “Fue a fines de la década de 1930 que los coreanos en México, particularmente Yucatán, Ciudad de México y Coatzacoalcos, comenzaron a fluir hacia Tijuana, especialmente después del final de la Segunda Guerra Mundial, a mediados de la década de 1940” (Lee, 2008, pág. 27). El flujo de los descendientes de la primera migración coreana desde Yucatán continuaría en las décadas subsecuentes, y hasta hoy en día descendientes coreanos en Tijuana mantienen vínculos sociales, religiosos y familiares con parientes y conocidos que radican en Yucatán.

La primera iglesia adventista en Tijuana nace en el año de 1939 cuando sus primeros miembros comenzaron a reunirse en la casa del matrimonio Flores en la colonia Libertad. El esposo del matrimonio Flores fue el primero en recibir la doctrina cuando, luego de sufrir un accidente, fue trasladado al hospital *Paradise Valley*<sup>30</sup> en National City del condado de San Diego, California. Fue ahí donde recibió la doctrina adventista por medio de uno de los médicos que lo atendieron. Según el documento proporcionado por King (2004) este acontecimiento motivó al señor Flores a compartir lo aprendido con sus familiares y amigos, conformando con el tiempo un grupo pequeño de congregantes el cual fue creciendo durante diez años, “por lo que se tuvieron que dividir en tres filiales: una representada por la familia Quijada, otra por los Hnos. Flores y finalmente, por la Hna. Panchita [Francisca de Hernández] ... En ese entonces el Pastor Anastasio Salazar fue enviado a esta ciudad, por lo que vio la necesidad de unificar estos tres grupos y establecer una Iglesia” (King V. , 2004). Esta iglesia quedó establecida en la avenida “J” del centro de la ciudad, siendo su

---

<sup>30</sup> Anteriormente, institución adventista.

inauguración el 1 de julio de 1950. En la actualidad este edificio es ocupado por la escuela adventista de educación básica “Centro Educativo Salud y Saber”.

Entonces, cuando [los coreanos provenientes de Yucatán] llegaron a Tijuana, ellos buscaron la Iglesia Adventista pero no la encontraron. Encontraron un lugar en la [colonia] Libertad, donde se reunían los sábados, que es la característica de la Iglesia Adventista. Entonces, ahí empezaron a reunirse no solamente coreanos, sino tijuanaenses y coreanos, hasta que se fue haciendo más grande se fundó una iglesia en la [calle] “J” (Llanes Kim, 2020).

Uno de los descendientes coreanos llegados a Tijuana en la década de los cincuenta es Felipe King, nacido en 1937 en Motul, Yucatán. Don Felipe narró en una charla para esta investigación que tenía ocho años de edad cuando en Mérida acompañaba a su abuelo (un coreano budista converso al adventismo) a las reuniones de una congregación de coreanos adventistas que se celebraban a una hora en camión del lugar donde vivían. El señor King mencionó que uno de los momentos más apreciados por él a su corta edad era el escuchar los himnos adventistas cantados en coreano durante los servicios religiosos. Sin embargo, él no aprendió a hablar coreano, pues sus padres decidieron no continuar con la enseñanza de la lengua a sus hijos puesto que el regreso a Corea, después de varias décadas ya era considerado imposible, su hogar para ese entonces ya era México.

Los himnos... Es que, cantaban en coreano y yo le escuchaba. Y como que me llegaba un mensaje. No les entendía, pero el solo hecho de oír la música. Ellos hablaban y cantaban en coreano, pero no entendía qué decían. Y también quedó la semillita. (King F. , 2020)

A los trece años de edad de Felipe King falleció su abuelo y, debido a que sus padres no eran tan apegados a la iglesia como sí lo era su abuelo, con el tiempo él también dejó de congregarse a la edad de quince años. A los dieciocho años de edad Felipe King decidió mudarse a Tijuana, luego que el rancho de que su familia comenzara a experimentar dificultades económicas. Don Felipe cuenta que sería en Tijuana donde, después de algunos años de haberse alejado del adventismo, volvería a congregarse luego de que en la década de los setenta conociera a una mujer adventista mexicana que le despertaría la inquietud de retomar la fe que le había enseñado sido inculcada por su abuelo. Posteriormente ella se convertiría en su esposa, y juntos se dedicarían la labor misionera y al ejercicio del magisterio.

Otro testimonio que fue posible conseguir para esta investigación fue el de la doctora Nilda Llanes Kim, también nacida en Yucatán en 1938. Su padre llegó a Yucatán proveniente de la península coreana en 1905, cuando tenía tan solo cuatro años de edad. Fue traído por

sus padres, que vieron a México con la esperanza de encontrar un futuro mejor, sin embargo, formaron parte del grupo de coreanos que terminarían laborando en las haciendas de henequén. La madre de la doctora Llanes fue nacida en Yucatán, y trabajaba en una hacienda elaborando guantes para los trabajadores, mientras que su padre se desempeñaba como capataz.

Llanes narró que, en Yucatán su familia ya estaba asociada con la Iglesia Adventista y que regularmente asistían a los servicios religiosos. Con el tiempo, sería su padre el primero de su familia en emigrar hacia Tijuana para buscar un mejor futuro económico para su familia, mientras que ella, su hermano y su madre permanecieron en el sureste del país. Con el paso del tiempo, la familia completa se trasladaría hacia Tijuana. Nilda Llanes Kim llegó a Tijuana en 1967, siendo de las últimas descendientes coreanas en establecerse en esta ciudad fronteriza. Ella vino motivada por sus familiares, quienes le ofrecieron ayudarla a iniciar un consultorio luego de que ella había terminado sus estudios de medicina en el Instituto Politécnico Nacional.

Un punto que considero destacar es que Lee (2008) menciona que en 1973 el pastor Antonio Cong, quien fuera uno de los principales representantes del movimiento adventista coreano en el estado de Yucatán, vino a Tijuana donde también llevó a cabo actividades como miembro de su iglesia (Lee, 2008, pág. 27). Aunque es necesario profundizar más en el papel que tuvo Antonio Cong para el crecimiento de la iglesia adventista en Tijuana, el testimonio de Llanes Kim describe a Cong como: “un coreano que llegó de Corea, una de las personas que trabajaba y le gustaba hacer los cultos religiosos en Mérida, y le gustaba colaborar para hacer los cultos religiosos en Tijuana” (Llanes Kim, 2020).

Debido al constante crecimiento de la feligresía en la iglesia adventista de la calle “J”, sus miembros acordaron que sería pertinente ampliar el templo donde celebraban sus servicios religiosos. Consecuentemente, en 1979 se inició el proyecto de construcción de la Iglesia Adventista Central “K”, en la calle “K” del centro de Tijuana, el cual sigue en funciones hasta el día de hoy. “En ese entonces, oficiaba el pastor Venancio Salazar y junto con la Iglesia “J” logran hacer el primer pago del terreno (para la nueva iglesia)” (King V. , 2004). El primer comité pro-construcción del nuevo templo estuvo conformado por Javier King, tío de don Felipe King, como presidente; Sara Yu (Sara Cong, esposa de William Yu)

como vice-presidenta; Nilda Llanes Kim como tesorera; y Emma Kim como secretaria (King V. , 2004).

Tijuana permitió que los coreanos descendientes de la primera migración pudieran tener mayor contacto con coreanos americanos y adventistas en el estado de California, principalmente de San Diego y Los Ángeles. Incluso, algunos lograron continuar con su vida del otro lado de la frontera, lo cual contribuyó a que, por un lado, se dispersara aún más el rastro de la herencia de la primera migración coreana en México, pero por el otro, los vinculó a la iglesia coreana adventista de los Estados Unidos. Lo anterior contribuiría no solo a la conformación de lazos religiosos sino también étnicos.



**Fachada de la Iglesia Adventista Central “K” en la zona centro de Tijuana, Baja California (Fuente: Google Maps)**

Para el financiamiento de la construcción de la Iglesia Adventista Central “K”, coreanos yucatecos y tijuanenses participaron en la realización de actividades económicas para lograr la conclusión del proyecto, el cual se logró en el año de 1982. También destaca que el capital que financió la obra fluyó de adventistas de ambos lados de la frontera, tanto de Tijuana como de San Diego. A continuación, se presentan tres testimonios que describen actividades como venta de comida para financiar la construcción de la iglesia.

Fueron tres años de sacrificio. Los miembros hicieron mucha labor, vendían lo que sea para tener... hacían comidas, hacían venta de cosas para poder llegar a ese fondo. Y fueron tres años precisamente porque no había dinero. Se buscaban donaciones, en fin [...] empezamos

a recolectar dinero en el *otro lado*, aquí, entre los amigos, entre las amistades, entre toda la gente hasta que se realizó (Llanes Kim, 2020).

¡Ah! Estaba yo en la zona norte, en la colonia Roma. Y estaba organizando el negocio de abarrotes. El carnicero nos ayudaba a hacer chorizo de soya, y el chorizo se lo entregábamos a una hermana que vivía en San Diego, para vender entre los miembros. Y con ese dinero se incrementaba, pues, para los gastos de la iglesia [...] Y a raíz de eso, el señor carnicero se hizo adventista (King F. , 2020).

Lo que eran las hermanitas Anita y Aurora Kim, mi mamá me contaba que se ponían hacer que tamales, eran muy buenas para hacer tamales. Mi tía María hacía *kimchí* [...] Nos tocaba ver cómo hacía sus tinajas grandotas de *kimchí* para estar vendiendo. No, por ejemplo, que Aurorita hacía que tamalitos, pan. Yo me acuerdo, porque nos tocó vivir un tiempo con ellas. Hacían tinajas también de tamales, tipo como yucateco con hoja de plátano, así como al vapor. *Vaporcito* le llamaban. A veces hacía como de pollo o frijol negro. Y otras veces, las puras tinajas de *kimchí*. No tenían, pues, tiempo. Algunos eran empresarios o de otras actividades. Pues ella tenía sus pedidos grandes, les pedían mucho *kimchí*. Y entonces, parte de lo que ella vendía lo donaba para este proyecto de construcción de la iglesia (King V. , 2020).

Además de las contribuciones monetarias, para la construcción y acondicionamiento de la iglesia adventista de la calle K, los donativos fueron en especie. En ellos contribuyeron tanto tijuanaenses como descendientes coreanos dedicados al comercio, quienes también solían reunirse en el Centro Social Coreano:

Un grupo muy grande de coreanos aquí, y eran todos comerciantes. Entonces muchos de ellos asistían a la iglesia adventista, no todos. Y por eso es que también se pudo ayudar porque, por ejemplo, los parientes, hay uno que donó el piano, otro que donó para las bancas, otro que donó para los vitrales. (Llanes Kim, 2020).

A grandes rasgos, estas fueron algunas de las contribuciones de los descendientes coreanos para la construcción de la primera iglesia adventista en Tijuana, sin embargo, para continuar el rastro de los descendientes, conviene seguir explorando en las redes que permitieron mantenerlos conectados a su natal Yucatán, pero también las redes que se forjaron con sus pares del otro lado de la frontera, en el estado de California.

## Los senderos del presbiterianismo coreano en las colonias de Tijuana

### *La iglesia de los coreanos en la colonia Obrera: un antecedente histórico*

Según los testimonios recopilados en campo, fue en la década de los ochenta (no se precisa exactamente la fecha) cuando a Tijuana arribó un misionero presbiteriano de Corea del Sur que antes había estado realizando su labor misionera en Panamá (Choi J. , 2019). La intención era fundar una misión presbiteriana en esta ciudad fronteriza. Su nombre era Luis Lee, y como es costumbre entre los misioneros coreanos, llegó acompañado de su esposa e hijos. El lugar seleccionado para establecer la iglesia fue la colonia Obrera, donde adquirió un terreno y mandó construir dos edificios, uno destinado a ser el espacio de celebración de servicios religiosos, donde debajo estaría la cocina y la casa pastoral. El segundo edificio contaba con cuartos pequeños que servían como albergue para gente de origen mixteco que arribaba a Tijuana y donde también se impartían diferentes cursos (computación, inglés, regularización escolar, etc.) para apoyar a la población local, que en su mayoría era de origen indígena venida a Tijuana para trabajar en las maquiladoras. La iglesia fundada fue nombrada *Iglesia Presbiteriana Monte Horeb*, aunque las fuentes orales mencionan que hasta la fecha es popularmente conocida por los vecinos de la zona como “la iglesia de los coreanos”. “Sí, yo he salido aquí a evangelizar y me han dicho—Ah, la iglesia, *la coreana*—me dicen. Sí—les digo—pero ahora ya no es coreana, es mexicana”. (Bravo, 2019).

La forma en la que se contactó a la iglesia Monte Horeb fue a través de la red social Facebook, escribiendo a la página de la misión que aparece como “Iglesia Nacional Presbiteriano Monte Horeb Tijuana”, donde los mensajes enviados vía *inbox* fueron atendidos por Liliana (23 años), esposa del pastor Ananías Bravo (30 años), quien actualmente dirige la congregación, ambos son originarios del estado de Chiapas, y Liliana es hablante de tzeltal. Mientras su esposo dirige la iglesia en Tijuana, Liliana asiste a clases de música en el *Seminario Teológico Presbiteriano en Baja California*, situado en la ciudad de Mexicali, donde aprende a tocar el piano.

Después de realizar una llamada telefónica al pastor, se acordó una reunión para el jueves 19 de diciembre a las 10 de la mañana en las instalaciones del templo. La Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb está ubicada en la calle Manuel Félix Acosta de la colonia Obrera 3ra. Secc. Las dos personas que participaron en la conversación fueron el

pastor Bravo y un hombre mayor miembro de la iglesia desde su fundación. Ellos refirieron que no existen registros escritos o fotográficos de los inicios de la organización, sin embargo, el hombre aseguró que su madre se congregó desde la fundación de la iglesia y que en aquella época tenía ella unos 40 años, pero que ahora tiene 84 y a causa de su edad avanzada ya le es difícil recordar aquellos tiempos. Lo que la mujer sí recuerda, según el testimonio de su hijo, es el nombre del misionero que la fundó, Luis Lee. El hijo de aquella anciana ahora es baterista en el grupo musical que todos los domingos por la mañana ejecuta alabanzas en el servicio religioso.

Los testimonios afirman que el misionero Lee, además de la iglesia Monte Horeb, también fundó la iglesia Monte Sion en la colonia 3 de octubre, Monte Sinaí también en la colonia 3 de octubre y Monte Pacífico en la colonia Sánchez Taboada (Bravo, 2019). De hecho, un documento del sitio web de la *First Presbyterian Church of El Cajon*, situada en el condado de San Diego, CA, por medio de su organización *Baja Presbyterian Mission*, menciona que un pastor de nombre Luis Lee fundó tres iglesias presbiterianas en Tijuana que posteriormente fueron donadas al *Presbiterio Fronterizo Noroccidental de México*.

Las iglesias mencionadas son: Monte Sion, según el documento, en 1994 el misionero coreano Sung Jung Lee adquirió el terreno, y en 1995 se inició la construcción con el financiamiento de *Baja Presbyterian Mission* y otras congregaciones de la *Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos*. La iglesia Monte Sinaí fue fundada en 1995, según refiere la fuente, por el misionero Luis Lee quien adquirió el terreno y además de la iglesia construyó pequeños cuartos para rentarlos a familias presbiterianas que llegaron desde Chiapas para trabajar en las fábricas. En 2014, esta iglesia fue donada al igual que la iglesia Monte Sion al *Presbiterio Fronterizo Noroccidental de México*. Finalmente, La iglesia Monte Pacífico se inició por obra del misionero Lee en 1998 y en 2017 fue transferida al *Presbiterio Fronterizo*. En la actualidad, estas tres iglesias, al igual que la iglesia Monte Horeb están dirigidas por pastores mexicanos (Baja Presbyterian Missions, 2019).

Respecto a la fecha de fundación de la iglesia Monte Horeb, no existe un registro claro hasta el momento del año en que comenzó sus labores de la mano del misionero Lee, aunque a partir del testimonio de otro misionero coreano que colaboró con él podemos estimar que su fundación tuvo lugar en la segunda mitad de la década de los ochenta, posiblemente en el año de 1987. Este misionero de nombre José Choi actualmente dirige la



Iglesia Coreana de Tijuana *티화나한인교회*, la primera iglesia oficial para migrantes coreanos en la ciudad. Sin embargo, su trabajo como misionero en México inició en 1997 cuando por decisión de sus superiores en Corea del Sur y por invitación del misionero Lee, quien tenía diez años sirviendo en Tijuana, vino a Baja California. Según el testimonio del mismo misionero Choi, él primero fue enviado a la ciudad de Guadalajara para que asistiera a clases de español en la Universidad Autónoma de Guadalajara. Un año después, en agosto de 1998, llegó a Tijuana acompañado de su esposa y dos de sus pequeñas hijas para servir en la iglesia de la colonia Obrera.

[Guadalajara]; Qué bonito! Cultura y todos, sí. Pero, primera vez aquí Tijuana muy difícil. Diferente y difícil. Porque, yo llegué a Obrera tercera sección. Todos indígenas de Oaxaca, mixteco, zapoteco. Mis vecinos todo muy difícil. Y también Obrera, ¡oh!... Mis vecinos todos, todos muy pobrecitos. (Choi J. , 2019).

En su testimonio, el misionero Choi relata que cuando él llegó a Tijuana, su “misionero mayor” ya había iniciado tres iglesias para los mexicanos, una en la colonia Obrera, y otras dos en la colonia 3 de octubre. También mencionó que tres años después de su llegada Tijuana, en 2001, poco a poco coreanos que se encontraban viviendo en la ciudad por motivos laborales comenzaron a asistir a los servicios religiosos en la iglesia de la colonia Obrera. Por lo que, por encargo del misionero Lee, le fue asignada la labor de celebrar un servicio en coreano cada semana para atender a sus compatriotas que difícilmente entendían el español. Estos serían los inicios de la Iglesia Coreana en Tijuana *티화나한인교회*.

La llegada del misionero Choi a Tijuana en el año de 1998 coincidió con el año de la apertura del *Seminario Teológico Presbiteriano en Baja California* bajo el liderazgo del misionero Pablo Lim, miembro de la Asamblea General de la *Korean American Presbyterian Church* en Estados Unidos.

“El Seminario Teológico en Baja California A.C, es una empresa que inicio el 26 de Octubre de 1998, en la Ciudad de Mexicali, capital de Baja California, bajo la Jurisdicción del H. Presbiterio Fronterizo Noroccidental, perteneciente al R. Sínodo del Noroeste de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México” (Seminario Teologico Presbiteriano en Baja California *멕시코장로회신학교*, 2014).

Según su sitio de internet oficial, el cual presenta texto en español y en coreano, esta institución fue fundada recibiendo apoyo financiero de la *Korean American Presbyterian Church* y el *Presbiterio Fronterizo Noroccidental de México* con el objetivo de formar misioneros y ministros religiosos mexicanos para facilitar el proceso de evangelización en

regiones indígenas de difícil acceso, como el estado de Chiapas. Aún hoy en día, la relación con esta entidad federativa es bastante significativa, ya que usualmente jóvenes del sureste mexicano son los que se integran a sus programas de enseñanza teológica y musical. Misioneros coreanos y coreanos-americanos también despliegan viajes misionales al estado de Chiapas con fines evangelísticos sobre todo en las comunidades indígenas de la región de difícil acceso<sup>31</sup>.

Según los testimonios recabados en campo, antes de la llegada del pastor Bravo la iglesia *Monte Horeb* estaba sin un solo congregante, prácticamente en el olvido de su feligresía desde que el misionero Lee abandonara el lugar y vendiera la mitad del terreno, es decir, el espacio que comprendía el albergue y los salones para la impartición de talleres. Esta porción de la iglesia se vendió a no miembros de la congregación y tampoco hay un dato específico del año en que ocurrió este acontecimiento. Aunque algunos miembros de la iglesia muestran su desacuerdo con dicha acción por parte del misionero Lee, el pastor en turno prefiere considerar que esa acción fue beneficiosa para la iglesia, pues, los gastos de manutención serían mucho mayores ya que, en la actualidad es difícil cubrir los gastos de pago de servicios, incluyendo su propio salario como pastor. Los pocos ingresos con los que cuentan son las ofrendas que se realizan en los días de servicio, que regularmente son dos veces a la semana, los miércoles y los domingos. El único rastro que queda a la vista del paso de los coreanos por esta iglesia es un mueble de madera ubicado junto a la puerta de entrada que tiene inscripciones en *hangul*<sup>32</sup> con tinta negra.



**Fachada de la Iglesia Presbiteriana Monte Horeb (Fuente: Google Maps)**

<sup>31</sup> Véase el siguiente enlace [http://mexicoseminario.com/?page\\_id=1904](http://mexicoseminario.com/?page_id=1904)

<sup>32</sup> Hangul es el alfabeto coreano.

La construcción de la iglesia Monte Horeb es sencilla pero bastante amplia y está rodeada de vegetación. En la fachada del edificio se puede apreciar la leyenda “Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb”, acompañada del emblema de la Iglesia Nacional Presbiteriana. Cuenta con dos pisos y con un patio a los costados que en ocasiones sirve para guardar los vehículos de quienes visitan la iglesia o de espacio para la convivencia de sus miembros. En el piso superior se encuentra el espacio dedicado a la celebración de los servicios religiosos equipado con un escenario que sirve de plataforma para que los pastores o ancianos dirijan los discursos y oraciones, también cuenta con algunos instrumentos como una batería y un piano para la ejecución de alabanzas. Así como con un proyector en el que se muestran los textos del día para cada sermón o las letras de los himnos presbiterianos que serán entonados por los asistentes o por un coro de la comunidad dedicado específicamente a dicha misión. Las paredes están recubiertas con un color verde tenue y tiene la capacidad para albergar al menos a setenta personas, aunque no siempre su asistencia rebasa de los cuarenta. En la planta baja se encuentran ubicadas la casa pastoral y una amplia cocina con un comedor donde de vez en cuando se preparan algunos alimentos para la comunidad.

Sus líderes aseguran que una de las dificultades a las que se enfrentan para conseguir que más miembros se acerquen a su iglesia radica en el hecho de que los misioneros coreanos en aquel entonces fomentaron un sistema de “dádivas”, es decir, ofrecer algún tipo de beneficio como apoyo económico, de vestido, alojamiento o alimentos a quienes se acercaban a la iglesia, lo cual derivó en que las personas que se acercaran lo hicieran con la intención de obtener un beneficio material más que espiritual. En las condiciones actuales de la iglesia no es posible mantener dicho sistema, aunque sí reconocen que una de sus labores como iglesia es apoyar a quienes lo necesiten.

Y aquí como cuarenta, tuvimos una caravana de hondureños, les ayudamos, todo. Les buscamos cuarto. Incluso aquí están viviendo cuatro personas. Están pidiendo asilo político en *el otro lado*. De esa manera ayudamos a la gente. Es nuestra responsabilidad. [También,] el 27 de este mes vamos a ir a un asilo de ancianitos. Vamos a llevar comida, bufandas, suéteres y chamarras. Son veintitrés ancianitos y vamos a ir los hermanos. Y compartir ese alimento y compartir ese abrigo, y compartir la palabra (Entrevista al pastor Bravo de la Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb, diciembre de 2019).

Los miembros de la iglesia Monte Horeb reconocen que el misionero Lee ya no los visita desde hace más de una década, aunque según su testimonio sí continúa visitando a las otras

tres iglesias que él mismo fundó en Tijuana. Si bien, con algunas diferencias, un antiguo miembro de la iglesia reconoce:

[El misionero Lee] Era una persona que tenía la intención de alabar a Dios, de que se juntara gente aquí. Sí trabajó con varias personas y tenía un... Abrió una escuelita para dar computación a personas de escasos recursos. Los ayudó a que sacaran su preparatoria, que sacaran su secundaria. Les aportaba dinero, como un estímulo, digamos, para que salieran adelante (músico y miembro de la Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb, diciembre de 2019).

### *Iglesia Coreana de Tijuana 티화나한인교회*

La Iglesia Coreana de Tijuana se encuentra ubicada en la calle cerrada Durango de la colonia Guadalupe Victoria<sup>33</sup>, al noreste de la ciudad de Tijuana. Entre la avenida principal Juan Ojeda Robles y la Vía Rápida Oriente. Fue fundada y es dirigida por el misionero José Choi, el mismo que llegó a Tijuana en 1998 para colaborar con el misionero Lee en la iglesia de la colonia Obrera. En 2001, a tres años de su llegada a México, algunos coreanos comenzaron a asistir a los servicios religiosos que se celebraban en español en la colonia Obrera por parte de los misioneros coreanos, así que en poco tiempo Choi recibió la indicación de comenzar a celebrar un servicio en coreano para sus compatriotas a fin de que tuvieran una mejor comprensión del mensaje que se compartía en cada celebración.

Después, hace tres años después, poco a poco sí, coreano vienen a iglesia obrera. Por eso ellos uno, dos, tres, cuatro, cinco, poco a poco, poco a poco sí, ellos vinieron a iglesia de mexicano, pero ellos no escucha bien del español. Por eso, se aparte de clases, solo coreano, idioma de coreano. Por eso hay dos iglesias, uno mexicano y otro tiempo iglesia de coreano. Ese iniciar de iglesia de coreano (Choi J. , 2019)

Según el testimonio del pastor Choi, los servicios en coreano en la colonia Obrera continuaron celebrándose, hasta que en 2007 adaptaron un local en un edificio de la Zona Río, cerca de donde habitaban en ese entonces un número significativo de coreanos (el entrevistado no dio más datos sobre esta afirmación). Después de un año, la Iglesia Coreana de Tijuana 티화나한인교회 estuvo localizada en una casa que fue arrendada y acondicionada

---

<sup>33</sup> La colonia Guadalupe Victoria forma parte de la delegación Mesa de Otay Centenario. Colinda con las colonias Unidad Habitacional Laderas (norte), Central Camionera (oriente), Buenavista y Chamizal (poniente) y la Vía Rápida Oriente (sur). Según datos de la Secretaría de Seguridad Pública del Estado de Baja California, la colonia Guadalupe cuenta aproximadamente con más de 1600 habitantes, de los cuales 51 % son femeninos y 49 % masculinos (<https://www.seguridadbc.gob.mx/contenidos/colonias/pdfT.php> consultado el 28 de octubre de 2019). Esta colonia ocupa una superficie de alrededor de 322,903.87 m<sup>2</sup> (según mediciones hechas por mí en el sitio web de Google Maps). La SSPBC la considera de alta prioridad para la resolución de delitos.

como templo en la colonia Cerro Colorado. En ese mismo año, 2008, adquirieron el terreno en la colonia Guadalupe Victoria y comenzaron las labores de construcción de la iglesia donde se encuentran actualmente.

La Iglesia Coreana de Tijuana **리화나한인교회** no promulga ninguna adscripción a una corriente protestante en especial, y más bien se considera de denominación “libre” aunque el pastor que la dirige fue formado como ministro presbiteriano en la ciudad de Dejeon, Corea del Sur. De hecho, originalmente cuando llegó el misionero Choi a México, vino como misionero presbiteriano y en la actualidad pertenece a redes de ministros presbiterianos en San Diego, California.

Los domingos por la mañana, andando sobre la calle Durango se puede advertir la presencia de varias personas celebrando algún tipo de reunión, pues, fuera de la iglesia en ambos lados de la calle se estacionan al menos una decena de vehículos grandes que bloquean la circulación en la calle que es cerrada, camionetas en su mayoría, de colores blanco, negro y gris con placas de Baja California y California, mientras de fondo se escucha el sonido de los cánticos y alabanzas en coreano. Casi al final de la calle se encuentra una alta cerca de maya cubierta con cintas de plástico color verde. Sobre la cerca se visibiliza un letrero blanco que tiene escrito en caligrafía coreana (*Hangul*) la leyenda: “**리화나 하인교회**”, es decir, “Iglesia coreana de Tijuana”. Junto a éste, del lado izquierdo un buzón de correo postal blanco y viejo que tiene escrito con letras negras el apellido coreano “Choi”.

En la entrada del terreno se encuentra un área despejada con gravilla que funciona como estacionamiento, donde caben dos o tres vehículos, y del cual su capacidad es rápidamente rebasada los días de reunión, por esta razón los demás automóviles se estacionan fuera del área de la construcción. En ese espacio también se encuentra un trampolín grande de color negro que usan los más pequeños congregantes de la iglesia como actividad lúdica mientras sus padres, principalmente las madres, se dedican a desempeñar alguna tarea en el interior de la iglesia o simplemente se encuentran pasando el rato charlando.

La construcción está compuesta por tres edificios. Entrando al terreno, hacia el este, se encuentra ubicado el recinto principal para la celebración del culto religioso, y es también el espacio donde se llevan a cabo las clases de coreano en la *Escuela de Coreano Tijuana 리화나 한글학교* todos los sábados por la mañana. Del lado derecho del edificio principal se encuentra una construcción que funciona como cocina y comedor. También tiene

disponibles un par de sanitarios (para hombres y mujeres) y un par de habitaciones más con libros de las cuales no se obtuvo información sobre su función. Fuera del edificio de la cocina se encuentra una pequeña área acondicionada con juegos infantiles como resbaladillas y columpios, y algunas mesas de plástico. Es en este espacio donde los niños pasan el tiempo durante los servicios religiosos para adultos o durante su receso de las clases de coreano. Continuo al espacio de juego y frente al comedor hay un edificio más con acabados de madera que funciona como dormitorio para huéspedes o visitantes.



**Edificio principal de la Iglesia Coreana de Tijuana 리화나한인교회 (Fuente: Dinorah Contreras)**

Al interior del recinto de culto hay una tarima que sirve como espacio para los músicos y el pastor que dirigirá el servicio del día. De fondo al centro una cruz de madera y una representación de Cristo cuidando de un rebaño de ovejas. En los costados destacan una bandera de México, del lado derecho, y una bandera de la República de Corea del lado izquierdo.

Cada domingo, al inicio del servicio religioso una mujer canta con técnica operística, desde el púlpito, con los brazos extendidos y un micrófono en la mano. La ejecución del bajo eléctrico y la batería está a cargo de dos de los hijos del pastor, ambos nacidos en Tijuana. El piano para acompañar a las melodías está a cargo también de una de las hijas del pastor. Al frente se posa un coro de cuatro jóvenes, indistintamente hombres y mujeres, acompañan a los músicos y a la cantante principal, quien en cada corte instrumental aprovecha para recitar “¡Amén!” cerrando los ojos y extendiendo los brazos a sus costados. La letra y partitura de

la música se proyectan en la pared frente a todos los asistentes. Está escrita únicamente en coreano. Una sensación de gozo se dibuja en el rostro los presentes, mientras el auditorio corea la canción y se balancea de un lado a otro. Entre una pieza musical y otra, mientras suena una música de fondo proveniente del teclado eléctrico, la mujer en el púlpito dirige una oración, mientras el pastor la secunda desde la audiencia sujetando también un micrófono, y repitiendo de vez en cuando “Amén”. Al término de dicho performance sube al púlpito otra mujer, quien de nuevo entona una canción y después dirige una oración frente a los presentes con música de fondo y la audiencia inclinando su rostro, colocando las manos al frente, detrás del cuerpo o en los bolsillos. Todo siempre hablado en coreano.

Finalizada la presentación de las mujeres, el pastor toma su lugar en el púlpito donde le aguarda una taza de porcelana. E inicia a dirigir una oración, pero ahora sin ningún tipo de música como acompañamiento. La euforia emocional que había despertado la ejecución de los instrumentos y el envolvente canto de las mujeres se transforma en un ambiente solemne. Mientras todos inclinan su rostro con los ojos cerrados para escuchar la oración, las mujeres retoman su lugar en la audiencia de forma discreta.

Durante el discurso del pastor que tiene una duración de entre treinta y cuarenta minutos, fragmentos de la Biblia se proyectan en la pantalla donde anteriormente se proyectaban las letras y partituras de la música. Esta vez para cada versículo de la Biblia citado se incluye traducción en español. Los asistentes escuchan en silencio. Visten de manera casual, con pantalones de mezclilla, calzado bajo tipo tenis o zapatos de piso, tanto hombres como mujeres. Son las mujeres mayores las que prefieren ropa más formal y maquillaje. Es un día domingo de descanso y convivencia en la Iglesia Coreana de Tijuana **티화나한인교회**. Al final del servicio se hace una pequeña colecta de dinero en la que quienes lo desean depositan en un saco de terciopelo rojo con una cruz pintada el dinero que desean ofrendar. Posterior a ello, el pastor dirige una oración en agradecimiento por las ofrendas monetarias. Una vez hecho esto, proceden a terminar el servicio con alabanzas y una canción motivacional con letra en inglés y español. También hacen un gesto colocando los brazos sobre la cabeza simulando un corazón mientras todos se saludan y sonríen. Cuando se preguntó por el significado de dicha acción, los asistentes respondieron que significa “amor”.

Al término del servicio religioso se sirven alimentos en el comedor preparados previamente por mujeres coreanas voluntarias que forman parte de la iglesia. Estos alimentos

consisten en una porción de arroz y verduras encurtidas, entre otros. Frente a la entrada, al fondo, está la cocina con algunos gabinetes y cajones de madera en la parte superior e inferior, con suficientes enseres para preparar comida en abundancia. La cocina y el comedor son parte integral de la estructura de los edificios de las iglesias coreanas, pues, es común que luego de los servicios religiosos se ofrezcan alimentos a los asistentes. En esta cocina entre cinco y diez se agrupaban desempeñando diferentes actividades en el reducido espacio. Algunas servían la comida u organizaban los enseres de la cocina, otras simplemente charlaban. Las mesas están distribuidas en forma de “U” y rodeadas por sillas con asientos y respaldos de cojines rojos. En el centro de cada mesa son colocados contenedores con *kimchi* para ser degustado por los comensales.

El tiempo del almuerzo es muy importante para la socialización de esta comunidad, ya que durante éste se intercambian experiencias, se forjan amistades e incluso circula información útil para el establecimiento de un negocio, conseguir un empleo o un lugar para vivir. Durante esta convivencia se consiguió conocer las experiencias de algunos de los miembros mediante charlas informales. Algunos de los asistentes viven en Tijuana, mientras que otros radican o laboran en San Diego, California. Pocos son los que logran sostener una conversación en español, ya que no es la lengua habitual con la que se comunican. Durante el acercamiento a campo el uso del inglés resultó útil para la comunicación con los mayores, mientras que con los jóvenes de segunda generación la comunicación fluyó en español.

Los sábados la dinámica es diferente en la Iglesia Coreana de Tijuana **리화나한인교회**, ya que ese día es el designado para las funciones de la escuela de coreano. En estos cursos que se ofertan a través de la red social Facebook se ofrecen clases de idioma coreano para estudiantes mexicanos que deseen familiarizarse con el idioma. Por otro lado, también se ofertan clases de coreano para los hijos de aquellos que desean que sus hijos aprendan de forma interactiva la lengua de sus ancestros y de sus padres. La enseñanza del coreano a las nuevas generaciones es un rasgo distintivo de quienes que forman parte de la diáspora coreana. En la escuela de coreano de la Iglesia Coreana de Tijuana **리화나 하닌교회** se les enseña tanto a hablar como a leer y escribir en la lengua materna de sus padres. Son las mujeres las que se encargan de impartir las clases de coreano, en su mayoría son coreanas hablantes de español, aunque entre ellas también hay un par de jóvenes mexicanas que por



medio de la iglesia han conseguido aprender el idioma coreano e incluso viajar a Corea del Sur para ponerlo en práctica.

Para los estudiantes mexicanos y coreanos, las clases inician a las 10:30 de la mañana, cuando se proyectan algunos videos relacionados con la cultura popular coreana, paisajes, monumentos o fragmentos de telenovelas coreanas. Continúa con la entonación del himno nacional de la República de Corea donde se les requiere a los estudiantes, incluyendo a los mexicanos, ponerse de pie colocando su mano derecha en el pecho del lado izquierdo. Finalmente, el pastor pronuncia un discurso de bienvenida en coreano y español esperando aportar nuevo vocabulario a los oyentes, en el que también se llegan a incluir enseñanzas bíblicas de modo informal. Las clases dan inicio a las 11 de la mañana, para lo cual se adapta el espacio de culto con mesas plegables que los jóvenes coreanos integrantes de la iglesia distribuyen para los estudiantes mexicanos. Los infantes coreanos se retiran al edificio acondicionado como dormitorio, ahí es donde ellos toman sus lecciones. Alrededor de las 11:45 se les da un receso a los estudiantes, quienes ocupan las áreas al aire libre la iglesia para pasar el tiempo, mientras que los más pequeños hacen uso de los juegos infantiles.

*De derecha a izquierda. Al aire libre: flores de manzanilla sembradas en la tierra. Los automóviles blancos en el estacionamiento con placas de California, las escaleras; un perro café y peludo encadenado ladra a quienes transitan junto a él; los niños jugando en los columpios, en la resbaladilla, en las mesas de plástico con palmeras de fondo. Tienen “rostro coreano”, ¿son coreanos? Gritan juntos al unísono a su joven cuidador: “싫어요! 싫어요!” (“¡No quiero, no quiero!”), ríen, juegan y corren. Las madres están al pendiente de sus hijos desde la cocina que está ubicada a un costado de la construcción donde se realizan los cultos y se imparten las clases de coreano. Una pintura de tres niños sobre un muro de fondo blanco, con la leyenda: “Faith•Hope•Love”; la gran puerta de madera del salón de culto. Suena el gong de la escuela de coreano, es hora de volver a clases en la 티화나한인교회 (Iglesia Coreana de Tijuana). Las aves cantan, el perro ladra, macetas de plantas y cactáceas sobre el pavimento junto a las escaleras; el olor en el ambiente es de aceite de sésamo.*

“Una postal del sábado a medio día en la Iglesia Coreana de Tijuana  
티화나한인교회”,  
(Extracto del diario personal, 6 de abril de 2019).

A la par de las clases de coreano ocurre otro proceso de socialización: las mujeres coreanas que llevan a sus hijos para aprender coreano aguardan en las instalaciones de la iglesia mientras terminan las clases. Se reúnen en pequeños grupos de tres o cuatro personas

en la cocina, en el patio de la iglesia y entre ellas conversan entusiasmadas. Los coreanos que inscriben a sus hijos en las clases de coreano no necesariamente son miembros de la iglesia o asisten a los servicios religiosos. Existen quienes buscan inscribir a sus hijos para que sean parte del proceso de socialización de la cultura y lengua coreana. Este proceso de socialización también se vuelve una oportunidad para que miembros de la iglesia se acerquen y realicen esfuerzos por evangelizar, aunque no todos están interesados en formar parte de la comunidad religiosa.

Según los testimonios recabados durante la observación en campo, al menos una vez al mes las mujeres de la iglesia organizan visitas al Templo Embajadores de Jesús y la “Pequeña Haití” para repartir víveres, ropa y pasar un rato de convivencia con las personas que habitan esa zona, en su mayoría migrantes haitianos y centroamericanos. Además de estas actividades, en años pasados, la Iglesia Coreana de Tijuana participó en la organización de festivales en el Parque Morelos para la convivencia y reunión de los coreanos en Tijuana junto con la Asociación Coreana de Tijuana A. C. desde el año 2010. Sin embargo, comentó el misionero Choi, el último festival fue en 2016 y los siguientes años fue cancelado debido a dificultades en la organización.

### *Misión Elim 티화나 엘림교회*

El domingo nueve 9 de febrero, por recomendación del pastor Bravo me di a la tarea de buscar el lugar donde se congrega otra iglesia diferente a la Iglesia Coreana de Tijuana que ofrece servicios religiosos en coreano. Eran las cuatro de la tarde de un domingo lluvioso cuando asistí al servicio en español que se ofrece para los mexicanos con la colaboración de los ministros de la iglesia Monte Horeb. En la iglesia de la colonia Obrera, después del servicio matutino los dos ministros que viven en la casa pastoral y sus esposas toman una comida sencilla y un descanso antes de partir a su cita en la Misión Elim. Un matrimonio es de Chiapas, el otro viene de Tabasco. Después de tomar sus alimentos y un breve descanso se alistan para asistir al culto vespertino en la colonia Libramiento.

La Misión Elim *티화나 엘림교회* se encuentra ubicada en la calle Alzán de la colonia Libramiento. Como recinto de culto utilizan un edificio nuevo de tres plantas que, en la parte superior, junto a una cruz de madera se aprecia una manta con la inscripción “*티화나 엘림교회*”, eso es “Iglesia Elim de Tijuana”, aunque en el español el nombre es Misión Elim.

Por dentro tiene más el aspecto de una bodega que de una iglesia, y aún no se encuentra completamente acabada la construcción, tampoco está completamente amueblado.



**Fachada de la iglesia Misión Elim 리화나 엘림교회 (Fuente: Dinorah Contreras)**

Aquella tarde, en el tercer piso del edificio, el servicio inició con un “preludio musical en actitud de oración”, seguido de la entonación de himnos presbiterianos, la bienvenida estuvo a cargo del pastor Kim, una breve lectura bíblica y un mensaje dirigido por el pastor Bravo. Una de las alabanzas fue ejecutada en guitarra eléctrica por el hijo mayor del pastor Kim, quien desde una mesa a un costado de la tarima observaba con calma el desarrollo del servicio. Ambas esposas de los pastores, una originaria de Corea del Sur y otra del estado del Chiapas, intervinieron en los episodios musicales para tocar el piano, en ocasiones diferentes. Al igual que en otras iglesias coreanas, las mujeres tienen una participación muy activa dentro de las comunidades religiosas a través de la música, también se ocupan de la preparación de alimentos, de la crianza de los hijos y de dirigir clases de la escuela dominical para los más pequeños de la congregación.

Fue en 2015 cuando el pastor Kim por indicaciones de sus superiores comenzó el proyecto de constituir una misión que prestara servicio en coreano para los residentes de su país que viven en Tijuana. Hasta el año 2016 los asistentes se congregaban en un templo mexicano, donde coreanos y mexicanos compartían el mismo espacio, pero pronto surgieron

los conflictos. Así que, por recomendación de los coreanos, el pastor Kim se dio a la tarea de buscar un agente inmobiliario en la ciudad para adquirir un terreno donde construir un edificio que sirviera para celebrar sus reuniones de culto religioso, en ese mismo año, la iglesia ya contaba con 30 congregantes. En 2017 se llevó a cabo la construcción. En el 2020 la iglesia apenas cuenta con la cantidad de 35 miembros. La escasez de los congregantes es uno de los problemas principales que enfrenta la misión Elim ya que, según relata el pastor Kim (2020), si bien se espera que los miembros contribuyan más con las ofrendas debido a que algunos laboran en empresas de renombre coreanas en Tijuana, la misma situación de los coreanos en Tijuana hace que no se congreguen con regularidad. Desde la perspectiva de Kim (2020), los coreanos vienen principalmente a trabajar y disponen de poco tiempo para las actividades que tienen que ver con la iglesia. Lo cual se traduce en pocos ingresos en forma de diezmos u ofrendas para la organización que contribuyan a mantener los gastos del edificio y el salario del pastor.

Durante la entrevista, el misionero Kim (2020) comparó la situación de su iglesia con los casos de las iglesias coreanas en la Ciudad de México y Monterrey, donde hay una mayor proporción de residentes coreanos en comparación con Tijuana. Considera que las iglesias en la Ciudad de México son muchas más y están mejor organizadas, no solo en el interior, sino también entre ellas. Esto debido a que en la Ciudad de México existen más de cinco mil coreanos entre migrantes y segundas generaciones. También, en Monterrey, con la apertura de la nueva planta de KIA en el año 2015 se incrementó el flujo de coreanos a la región, y por lo tanto las comunidades religiosas son más fuertes porque cuentan con un mayor número de asistentes a los servicios religiosos, lo cual se traduce en un mayor ingreso económico.

Pero en Tijuana, pareciera que la frontera diluye todo intento de consolidación de una comunidad religiosa para los ministros coreanos. Pues, a pesar de que Tijuana hay más de 60 empresas coreanas entre Hyundai y Samsung, así como las subcompañías de estas dos marcas (esto es parte de la entrevista del pastor Kim, no necesariamente refleja la cifra real, sino que es la percepción de él) han sido pocos los coreanos los que han elegido Tijuana como su hogar y han decidido echar raíces en la ciudad, pues los trabajadores altamente calificados que vienen a esta región prefieren mantener a sus familias en la ciudad de San Diego y cruzar todos los días la frontera para venir a trabajar a Tijuana.

El pastor Kim, quien desde pequeño se crio en una iglesia en Seúl de más de mil congregantes en un solo edificio, donde los servicios religiosos comenzaban a partir de las 5 de la mañana (una práctica distintiva de las iglesias protestantes en Corea del Sur), con diversas actividades para varones, mujeres, jóvenes y niños, mira un poco cabizbajo el escaso crecimiento de la Misión Elim en Tijuana. Confiesa que él cree que la situación en Tijuana es muy diferente a la de Corea del Sur, ya que la inseguridad de esta ciudad fronteriza hace que los miembros de la iglesia no se sientan libres de peligro para salir de sus hogares antes de las 5 de la mañana a celebrar un culto religioso. Además, cuando celebran un culto unido, es decir, que congregaciones de diversas iglesias se reúnan para un solo servicio religioso en el mismo espacio también es un reto “podemos reunir, pero es difícil porque hay diferencia de cultura” aseguró el pastor (Kim J. , 2020).

La rutina de los domingos, que es cuando mayor actividad existe en el edificio de la misión, comienza con un ensayo previo de los músicos que amenizan las alabanzas, entre quienes está el hijo del pastor que toca la guitarra y su esposa que toca el piano. A las 10:30 da inicio la música de alabanza, y a las 11 en punto se inicia el culto dirigido por el pastor Kim, el cual finaliza a las 12:30 del día, hora del almuerzo en el que los asistentes disfrutaban de alimentos de la gastronomía coreana preparados por las mujeres de la iglesia. En ocasiones algún dueño o dueña de un restaurante coreano local ofrece alimentos para la convivencia de la comunidad.

El pastor Kim dijo pertenecer a la *Global Mission Society*, una organización coreana presbiteriana que tiene su sede principal en Corea del Sur y cuenta con más de 2 mil 500 misioneros dispersos por el mundo. El pastor Kim menciona que el crecimiento de las iglesias fundadas en México por los misioneros de *Global Mission Society* es muy escaso, y que a razón de ello es necesario buscar el apoyo de organizaciones religiosas en Estados Unidos.

Según el testimonio del pastor Kim, en su organización los misioneros inician con la categoría de “*misionero obrero*”, pasando por la de “*co-pastor*”, hasta convertirse en pastores. En el año 2000, mientras él aún radicaba en Corea del Sur, comenta que “ya anhelaba ser misionero” (Kim J. , 2020). En 2004, uno de los pastores de su iglesia viajó a Estados Unidos para encontrarse con sus colegas, quienes le externaron que hacían falta misioneros obreros para cubrir puestos en México. Así que a su regreso este pastor habló con Kim y le externó la invitación para servir en México. Kim, quien para ese entonces ya guardaba desde hace

varios años el deseo de ser misionero, accedió a la invitación no sin antes experimentar ciertas preocupaciones: “Yo no conocía México, pensaba que era Brasil. Busqué en mapa. México es un lugar muy grande y frontera con Estados Unidos, ¿a dónde voy?”, se preguntaba Kim (Kim J. , 2020).

Con la consciencia de saber que se dirigía a un lugar completamente desconocido para él, a partir de noviembre de 2004 se dio a la tarea de investigar y documentarse sobre México y específicamente sobre una ciudad llamada Tijuana. Además de iniciar su entrenamiento como misionero, comprendió que también le sería necesario tomar clases de español, ya que se trataba de una lengua completamente desconocida para él. Sin embargo, recibió un comentario del pastor que le había extendido la invitación: “es fácil aprender español, así que puede venir directamente” (Kim J. , 2020).

En enero de 2005, después de un viaje en avión de veinte horas, el misionero Kim por fin llegó a Tijuana. Una de las principales dificultades que enfrentó fue la travesía de desplazarse desde Seúl hasta esta ciudad fronteriza en el norte de México. En este año, Corea del Sur todavía no estaba dentro del *Visa Waiver Program*<sup>34</sup> (Programa de Exención de Visa) del gobierno de Estados Unidos<sup>35</sup>, y la premura con la que su viaje fue arreglado no le permitió realizar el trámite de visado. Sin este documento le sería imposible al misionero Kim entrar a Tijuana por tierra, aterrizando en San Diego, California viniendo directamente desde Corea del Sur. Debido a que ni él, ni su esposa e hijos contaban con una visa, decidió venir él solo dejando a su familia atrás, una esposa embarazada de su segundo hijo y a su hijo mayor de un año de edad. Una de las causas que lo motivó a tomar esta decisión fue que el viaje comprendería una ruta bastante larga y complicada: de Corea del Sur a Japón, de Japón a Canadá, de Canadá a Ciudad de México y de Ciudad de México a Tijuana. Una vez en Tijuana fue acogido en un centro misionero de Rosarito, donde según relata el pastor, hay más misioneros coreanos<sup>36</sup>.

Sin embargo, aún sin una visa para entrar a Estados Unidos, el misionero Kim decidió regresar en septiembre del 2005 a su lugar de origen para el nacimiento de su segundo hijo. Una vez en Seúl, arregló los trámites de su visa y la de todos los miembros de su familia. En 2006 Kim regresó a Baja California, esta vez llegando por Los Ángeles y cruzando la frontera

---

<sup>34</sup> <https://travel.state.gov/content/travel/en/us-visas/tourism-visit/visa-waiver-program.html#reference>

<sup>35</sup> El año en el que la República de Corea entró en este programa de exención de visa fue hasta 2008.

<sup>36</sup> Este dato no me ha sido posible corroborarlo.

por tierra. Pero Kim se encontró con la noticia de que el apoyo económico que recibía de parte de su organización religiosa en Corea del Sur le había sido suspendido, lo que implicó que tuviera que buscar sus propios medios para subsistir sin el apoyo de los demás misioneros. Por medio de un conocido coreano en Tijuana, consiguió un departamento en renta en la zona de Otay, cerca del campus de la Universidad Autónoma de Baja California. Su propósito, además de conseguir un medio para sostener económicamente a su familia era asistir a clases de español en la universidad, pues, había comprendido lo importante que era el aprendizaje de la lengua local para lograr sobreponerse a su nueva realidad sin el cobijo del ministerio.

En ese mismo año, 2006, mientras buscaba un nuevo lugar para vivir que se ajustara mejor a su presupuesto, con el apoyo económico de su familia en Corea del Sur, Kim adquirió un automóvil usado con el que ofrecía servicios de transporte a coreanos, ya fuera en Tijuana o en San Diego, que quisieran cruzar la frontera, entre ellos, mujeres coreanas que buscaban transportar alimentos de un lado de la frontera hacia el otro. También, por medio de un conocido de la universidad en Tijuana, probó suerte como subgerente en una sub empresa de Hyundai. El misionero Kim (2020) destaca que entre los años 2008 y 2009 él y su familia experimentaron bastantes dificultades debido a la ola de violencia que se había desatado en Tijuana. Aun así, en 2008 habiéndose replanteado su vocación de misionero regresó a su natal Corea del Sur para asistir a un curso para misioneros con una duración de tres meses.

En la actualidad, después de su travesía, dirige la Misión Elim en Tijuana, una iglesia joven que con el paso del tiempo espera crecer. Kim no mira su trabajo como algo que deba hacer exclusivamente para los coreanos. Es consciente de que el motivo original de su traslado a estas tierras es el predicar a los mexicanos y hacer crecer las iglesias. A quince años de haber llegado a México por primera vez, su español es bastante fluido y narra sus anécdotas con una sonrisa en el rostro. Sus conocimientos del español le han permitido apoyar como misionero traductor en el seminario presbiteriano de Chiapas. Espera que la iglesia crezca para que no solo con el paso del tiempo sea posible cubrir los gastos del edificio que está bajo su resguardo, incluyendo el pago de la deuda por su adquisición, sino también para que sea posible contribuir económicamente con otras misiones de su organización en el mundo. Por ejemplo, cada mes la Misión Elim **티화나 엘림교회** envía un apoyo de cien dólares a un misionero en Israel. Además del seminario de Chiapas, también espera que la misión prospere en el estado de Veracruz, e incluso en Perú.

Parte de sus acciones para continuar con su labor misionera en México es celebrar el servicio religioso en español todas las tardes de los domingos con el apoyo de la iglesia Monte Horeb. Aunque, la asistencia aún es escasa, confiesa:

*Esta no solo es una misión para los coreanos, también continuando trabajo misionero no solo en Tijuana, todo México y también peruano. Desde 2015, si crece la misión, se apoyará a otras misiones. Nuestro anhelo es trabajar juntos para evangelizar, porque el evangelio es nuestra esperanza, el evangelio es Jesucristo. Nosotros estamos aquí por la gracia de Dios, por la providencia de Dios (Kim J. , 2020).*

Para Kim la vida misionera es muy dinámica y para afrontar las dificultades que se les presentan, los misioneros dependen exclusivamente de Dios. Confiesa que su satisfacción principal ha sido aprender sobre la voluntad de Dios, y que esto es lo que lo ha moldeado internamente.

*Si yo estuviera en Corea, continuando, no entendería bien mi interno real. Muy tradicional iglesia [en Corea], respetando mucho a los pastores. Pero pasamos mucha dificultad en otro país como extranjeros. Pero he aprendido y estoy aprendiendo la voluntad de Dios. México está muy cerca de la muerte. El fin del universo está cerca. Pero en Corea hay mucha inconciencia (Kim J. , 2020)<sup>37</sup>.*

### **Cristianismo coreano en Tijuana: ¿más allá del concepto de iglesia étnica?**

Como vimos en el capítulo I, un campo social transnacional es un conjunto de redes que conectan a individuos y comunidades más allá de las fronteras políticas y estatales. Estos campos se organizan en cuatro niveles: económico, político, religioso y sociocultural. Con base en esto, consideramos que el cristianismo coreano, más que ser la práctica del cristianismo de los habitantes de Corea del Sur, o de la península coreana, es un campo religioso transnacional que atiende a procesos que traspasan las fronteras políticas y por lo tanto no debe reducirse a la práctica del cristianismo de los surcoreanos. Si bien, los surcoreanos representan un número significativo de misioneros en el mundo, ellos están conectados a diversas locaciones en la geografía de la circulación del cristianismo coreano. Dicha geografía también está ligada a los movimientos migratorios de los coreanos de la diáspora.

---

<sup>37</sup> El pastor se refiere a que en México él pudo ser más consciente de la condición humana, de los peligros, de las carencias, de las necesidades. Pero en Corea, debido a los altos estándares de vida, los coreanos no tienen consciencia de ello. Este es su punto de vista.



Sin embargo, debido a la génesis histórica del cristianismo coreano protestante que estuvo vinculada a labor misionera de organizaciones religiosas y misioneros estadounidenses, existe un estrecho vínculo del cristianismo surcoreano protestante, con el cristianismo protestante en Estados Unidos. Dicho vínculo se ha fortalecido gracias a las diversas olas de migrantes coreanos en este país, que han derivado en la construcción de un cristianismo protestante coreano americano. Lo anterior se traduce en organizaciones más sólidas de cooperación para la expansión de las fes viajeras coreanas en diversas regiones del mundo, que circulan a través de redes sociales y transportan bienes de salvación, así como financiamiento para llevar a cabo sus proyectos.

También es verdad que Min (1992) considera que el cristianismo surcoreano y el cristianismo coreano americano se distinguen por el interés de los coreanos americanos en establecer vínculos con asiáticos americanos que enfrentan problemas de segregación social y racial en Estados Unidos, lo cual expande el apoyo de las organizaciones más allá de la frontera étnica coreana, mientras que los surcoreanos tienden a permanecer dentro de sus propias fronteras (Levitt, 2007). Este punto es importante porque no podemos hacer un análisis de las iglesias coreanas en Tijuana sin comprender ambas dinámicas, tanto los movimientos de organizaciones protestantes coreano americanas, como surcoreanas que encuentran un punto de convergencia en esta ciudad fronteriza.

Otra razón por la cual consideramos al cristianismo coreano como un campo tiene que ver con el hecho de que dentro del propio cristianismo coreano existen diferentes denominaciones que se disputan la administración de los bienes de salvación estableciendo relaciones de tipo concurrente, estas pueden ser entre protestantes y católicos, y también entre iglesias bíblicas no evangélicas que han emergido en Corea del Sur, como lo es el caso de la Sociedad Misionera Mundial.

Dicho lo anterior, ¿qué tipo de organizaciones son las iglesias coreanas que operan en Tijuana? En el caso del cristianismo coreano en Tijuana, podemos ver que éste se expresa en dos modalidades diferentes, a través de organizaciones religiosas del tipo iglesia étnica y a través de organizaciones religiosas de origen coreano que establecen algún tipo de relación con las iglesias locales.

La iglesia étnica resulta ser una organización religiosa en torno a una comunidad transnacional de migrantes que manifiesta una identidad étnica o etnicidad a partir de un proceso de diferenciación cultural con la sociedad receptora (Barth, 1976; Brah, 2011). Es por esta razón que las iglesias étnicas suelen estar asociadas a comunidades migrantes, ya que llegan a existir como resultado de desplazamientos de población entre diferentes fronteras políticas y culturales (Levitt, 2007, pág. 2).

Según las definiciones de iglesia étnica revisadas para esta investigación, *la iglesia étnica se define por sus funciones*. Las funciones principales que Levitt (2007, pág. 2) otorga las iglesias étnicas son: 1) promover la integración del migrante a la sociedad receptora; 2) mantener a los migrantes conectados a sus lugares de origen; 3) vincular a los migrantes a movimientos religiosos en todo el mundo. Por su parte, Hirschman (2004) considera importante tomar en cuenta que existe una diferencia entre las funciones enfocadas en otorgar a los miembros de la comunidad beneficios espirituales y las funciones en otorgar beneficios sociales y materiales. Logrando con esto un “consuelo espiritual culturalmente sincronizado” (Hirschman, 2004, pág. 1208).

Las funciones de la iglesia étnica se ponen en marcha como resultado de un proceso de identificación (Hall, 2011) que ocurre entre sujetos que manifiestan una pertenencia a una identidad étnica en un contexto de desarraigo cultural, lo cual conlleva al establecimiento de lazos de solidaridad entre los miembros de la comunidad para garantizar su adaptación a la nueva sociedad receptora y en algunos casos, extender estos beneficios a sus sociedades de origen. En este sentido, vemos que Min (1992) distingue cuatro funciones principales de las iglesias coreanas: 1) impulsar la asociación entre coreanos; 2) preservar tradiciones culturales coreanas; 3) otorgar servicios sociales para los miembros de la comunidad, y 4) generar oportunidades de obtener status y posición social.

En el caso de las iglesias coreanas en Tijuana, vemos que, de los casos analizados, en términos estrictos solo dos de estas iglesias cumplen mayoritariamente con las funciones mencionadas por los autores antes citados: La Iglesia Coreana de Tijuana *티화나한인교회* y la Misión Elim *티화나엘림교*. Incluso esto se puede advertir por el uso del *hangul* (escritura coreana) para autonombrarse, ya que se convierte en el primer elemento de diferenciación cultural con el resto de las iglesias locales y de identificación con aquellos a

quienes se les oferta el servicio religioso. Como consecuencia, consideramos que el primer elemento construye la frontera étnica es la lengua, ya que los servicios religiosos son celebrados en idioma coreano, lo cual fomenta la función de asociación entre miembros que entiendan y hablen el idioma y al mismo tiempo contribuye con la función de preservar una tradición cultural, como o es la lengua. Por otro lado, vemos también que el uso de la lengua coreana para los servicios religiosos provee a los miembros de la comunidad de un servicio religioso culturalmente sincronizado (Hirschman, 2004) en tanto que es más fácil que los asistentes puedan establecer una conexión emocional con las actividades espirituales si estas les son otorgadas en su mismo idioma. Los beneficios de la lengua se pueden observar en la Iglesia Coreana en Tijuana **티화나한인교회** y la Misión Elim **티화나엘림교** a la hora de entonar alabanzas en coreano, escuchar los sermones y las oraciones en coreano, y también a la hora de degustar los alimentos que se sirven para los asistentes al termino de los servicios religiosos, ya que es cuando los coreanos entablan conversaciones y generan vínculos amistosos. Es en el comedor donde las platicas comunes entre los varones giran en torno a sus actividades laborales, y las oportunidades de desarrollo en las empresas coreanas que se encuentran en la región generando conexiones para futuras ofertas laborales o posibilidades de establecer un negocio.



**Almuerzo después del servicio dominical (Fuente: Dinorah Contreras).**

Un aspecto también considerado importante es que los alimentos que se sirven en los almuerzos después de los servicios religiosos dominicales, son preparaciones de gastronomía

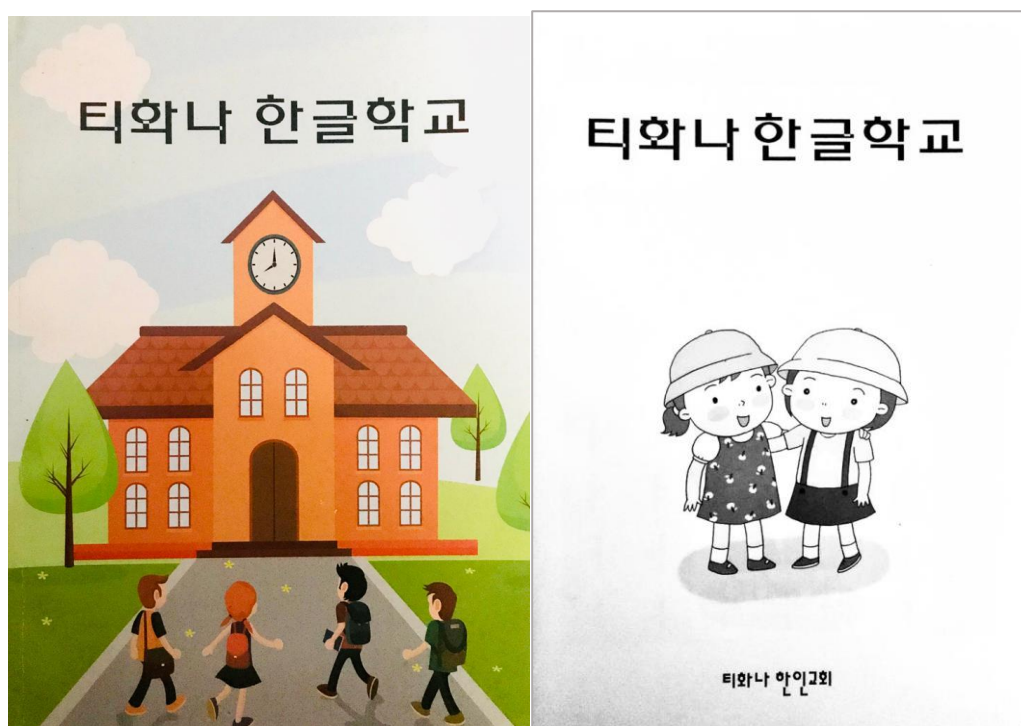
coreana elaboradas por mujeres voluntarias de la comunidad. En el caso de la Misión Elim **티화나엘림교** ocurre que, ocasionalmente, miembros regulares de la comunidad que tienen algún restaurante de comida coreana en Tijuana contribuyen para facilitar los alimentos para los asistentes. Los alimentos también se sirven después de que los profesores de las clases de coreano terminan sus labores los sábados alrededor del mediodía en la Iglesia Coreana en Tijuana **티화나한인교회**.



**Menú del almuerzo después del servicio dominical: arroz blanco, carne de cerdo, alga tostada y espinacas fritas, acompañado de kimchi y sopa de alga (Fuente: Dinorah Contreras).**

La Escuela de Coreano de Tijuana **티후아나 한국학교** de la Iglesia Coreana en Tijuana **티화나한인교**, la cual brinda servicios de enseñanza de coreano tanto a miembros de la comunidad religiosa, como a coreanos que no forman parte de ésta pero que se encuentran residiendo en Tijuana, reproduce la función de otorgar servicios sociales a la comunidad y al mismo tiempo contribuye a la preservación de un elemento tan importante como es la lengua, sobre todo para transmitirlo a las nuevas generaciones de inmigrantes coreanos, temporales o definitivos, quienes buscan que sus descendientes no pierdan sus habilidades para comunicarse con sus iguales coreanos y así garantizar que en el futuro puedan retornar a Corea del Sur. Sin embargo, no solo funciona como medio de preservación de la cultura

coreana a través de la lengua, sino que también contribuye a fomentar un sentimiento nacionalista en tanto que antes del comienzo de las clases, se entona el himno de la República de Corea y se proyectan videos que contienen imágenes de paisajes surcoreanos o fragmentos de telenovelas surcoreanas como “Una Joya en el Palacio”, que tienen por objetivo mostrar a la cultura coreana tradicional y al mismo tiempo fomentar el sentimiento de pertenencia.



**Libreta donada por la iglesia a los estudiantes de coreano, en la parte superior se lee “Escuela de Coreano de Tijuana” (티후아나 한국학교) [Fuente: Dinorah Contreas]**

Igualmente, en el caso de la Iglesia Coreana en Tijuana 티화나한인교회 son comunes los servicios religiosos y convivencias que conmemoran el Día de la Independencia de Corea del Sur (1 de marzo), el Día de Acción de Gracias (en noviembre) y la Navidad (25 de diciembre). Durante estas conmemoraciones también se procura servir alimentos a los asistentes y se realizan discursos religiosos en torno a dichas festividades. Por ejemplo, en el caso de las celebraciones decembrinas, se preparan números especiales con cánticos para deleite de los asistentes. También, la Iglesia Coreana en Tijuana 티화나한인교회 participó activamente en los festivales que se celebraron durante de 2011 a 2016 en el Parque Morelos con el objetivo de reunir a los coreanos en Tijuana y fomentar los lazos comunitarios.





**Ensayo del coro femenino para las festividades decembrinas (Fuente: Dinorah Contreras).**

Otro aspecto importante que de las iglesias étnicas coreanas de Tijuana es que, además de ser un espacio de encuentro entre migrantes coreanos, proveen de un lugar en el que algunos de sus miembros pueden desarrollar actividades que les otorguen cierto prestigio dentro de su comunidad. En el caso de los varones, pueden adquirir cargos de diáconos que representan la adquisición de cierta autoridad respecto a los demás miembros de la iglesia. En el caso de las mujeres, si bien existe una tendencia a pensar que su función principal dentro de la comunidad es la preparación de alimentos, en realidad, la iglesia resulta un espacio en el que pueden desarrollar actividades relativas a su formación profesional o ciertas habilidades que les otorguen el reconocimiento dentro de la comunidad, estatus del cual se les priva al estar en un contexto social que es ajeno o extraño para muchas de ellas que no cuentan con las habilidades necesarias de comunicación con la población local por el desconocimiento del español. Por ejemplo, durante el trabajo de campo realizado en la Iglesia Coreana en Tijuana **티화나한인교**, se sostuvieron charlas informales con mujeres que manifestaron cierta inconformidad luego de que sus esposos decidieran venir a Tijuana en busca de mejores oportunidades laborales en las empresas coreanas asentadas en la ciudad. Pues a causa de esta situación, ellas se ven obligadas a adquirir el rol de ama de casa, aunque en su natal Corea del Sur se desempeñaran como profesionistas. En cambio, en la comunidad religiosa adquieren roles de profesoras de coreano, maestras de la escuela dominical para niños, y al igual que los jóvenes, se desempeñan en actividades musicales, tanto en el canto

como en la ejecución de algún instrumento durante los servicios religiosos<sup>38</sup>. Otra actividad que organizan las mujeres de la iglesia son las visitas ocasionales a colonias de Tijuana para repartir ropa y alimentos a pobladores en condiciones de vulnerabilidad, en colaboración con otras comunidades religiosas como la iglesia Embajadores de Jesús.

Ellos cada mes junta las mujeres adultos, y ellos apoyar a iglesia y ayudar a comedor, comida y también a veces, cada año, nosotros apoyar de inmigrante, ahí. Hondureños, guatemaltecos y haitianos allá. Es muy pobrecito, en el centro va y nosotros así apoyar. Ejemplo, este año nosotros comida y cobija y ropa sí llevaron, y un pastor su iglesia grande, ellos por eso ayudar mujeres, mujeres así. Ellos pagar dinero y comprar comida, *ramyeon*<sup>39</sup>. Llevar cada servicio (Choi J. , 2019).

Las iglesias coreanas que pueden ser clasificadas como iglesias étnicas –Iglesia Coreana en Tijuana *티화나한인교회* y la Misión Elim *티화나엘림교* –son evangélicas de influencia presbiteriana, y están compuestas por las dos modalidades de religiones en movimiento: fe viajeras, es decir, en ella participaron como fundadores y continúan como colaboradores misioneros que en algún momento fueron enviados por sus agencias a Tijuana para cumplir con actividades proselitistas; y religiones migrantes, la dinámica de tránsito y residencia de coreanos en Tijuana o en San Diego, California. En esta categoría, son los misioneros pertenecientes a agencias cristianas (generalmente en Corea del Sur), los encargados de ofertar y administrar los dones de salvación para los migrantes, descendientes, y residentes coreanos, quienes representan a los laicos y a las religiones migrantes y demandan para sí bienes de salvación. Hay tránsito entre las categorías de fe viajera y religión migrante, porque ambos son coreanos, considerados como extranjeros en el contexto local, y ambos están vinculados a un lugar de origen fuera de las fronteras de Tijuana que les demanda cierto grado de adaptación a la nueva sociedad receptora con las dificultades que ello implica, sobre todo tomando en cuenta que los misioneros varones vienen en compañía de sus familias (esposa e hijos). El caso del misionero Kim de la Misión Elim ilustra esta situación en la que un mismo agente puede transitar entre la categoría de fe viajera y religión migrante, lo cual

---

<sup>38</sup> Sin embargo, es necesario mencionar que también hubo el caso de una mujer que comentaba que prefería no participar en las actividades de la iglesia de forma tan activa, e incluso manifestaba que una de las razones por las que estaba considerando pedirle a su esposo que dejaran de asistir a los servicios dominicales era la presión que se ejerce para que los congregantes de la iglesia participen activamente en las actividades sociales y religiosas de la comunidad (Mujer coreana, 34 años, ama de casa, entrevista personal, 8 de diciembre de 2019).

<sup>39</sup> Fideos instantáneos.

nos indica que ambas categorías dan cuenta de procesos o dinámicas de desplazamiento, y no de agentes acotados dentro del campo religioso transnacional.

Por otro lado, pueden ocurrir situaciones a la inversa entre los miembros de la comunidad que en principio llegan en calidad de migrantes, pero poco a poco adquieren cargos y responsabilidades dentro de la comunidad religiosa que los inserten en la dinámica de las fes viajeras. Como se ilustra en el caso de las mujeres que adquieren responsabilidades al interior de la Iglesia Coreana en Tijuana.

Por otro lado, si de las iglesias estudiadas solo dos se ajustan a la definición de iglesia étnica, ¿qué puede decirse respecto de la Iglesia Adventista Central “K” y de la Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb? En primera instancia, podríamos considerar ambas comunidades religiosas como un antecedente histórico de la presencia de comunidades religiosas de origen coreano en Tijuana. Sin embargo, consideramos que existen otras líneas de reflexión que pueden aportar nuevas formas de abordar el estudio del cristianismo coreano en Tijuana.

El caso de la iglesia adventista destaca debido a que, originalmente, los coreanos y descendientes coreanos de la primera migración –que llegaron a finales de la década de los cuarenta y durante los años cincuenta –mantenían un vínculo con una iglesia adventista que en el sureste del país había adquirido un carácter étnico importante debido al movimiento liderado por Antonio Cong. Cuando los adventistas coreanos arribaron a Tijuana se encontraron con la dificultad de una incipiente comunidad adventista de tijuanaenses. La iglesia que se formó desde los primeros años comprendía a miembros de origen coreano y a población local tijuanaense, que además estaba vinculada con el movimiento adventista en San Diego, California. Entonces, los coreanos dejaron de celebrar servicios religiosos en su lengua y comenzaron a celebrarlos en español (Llanes Kim, 2020). Por lo tanto, a diferencia de la Iglesia Coreana en Tijuana y la Misión Elim, la lengua dejó de cumplir esa función cohesionadora y de diferenciación cultural. Los coreanos de la iglesia adventista y sus descendientes gradualmente se integraron culturalmente a la dinámica transfronteriza de Tijuana y la iglesia adquirió un carácter cada vez más local (respecto a las iglesias étnicas). Esto no quiere decir que estemos negando la dimensión transnacional del movimiento adventista, pues, esta es una organización religiosa de alcances incluso globales. De hecho,



a los descendientes coreanos adventistas el radicar en Tijuana los vinculó de forma más directa con los adventistas en el estado de California, Estados Unidos. El caso que estamos analizando es específicamente el de la comunidad adventista que se congrega en la iglesia de la calle K. Sin embargo, en los relatos que se presentaron pudimos ver que los descendientes coreanos movilizaron recursos sociales y étnicos—entre los cuales la gastronomía jugó un rol importante, así como las relaciones con los comerciantes coreanos que tenían la capacidad de hacer donaciones para la construcción del templo, lo cual da cuenta de los importantes vínculos que mantenían los integrantes de la comunidad coreana de aquella época. En la actualidad, la identidad coreana de las tres familias (Llanes Kim, 2020) de descendientes que se congregan en la iglesia de la calle “K” permanece en la memoria histórica de sus miembros, quienes se identifican como mexicanos antes que coreanos.

En lo que respecta a la Iglesia Nacional Presbiteriana Monte Horeb, además de ser un antecedente histórico de la Iglesia Coreana en Tijuana, se trata también de un caso que muestra la presencia más compleja de las organizaciones de origen coreano en Tijuana. Esto es a través de la obra de misioneros coreanos enviados por agencias surcoreanas o coreano americanas para el desarrollo de actividades proselitistas e implantación de iglesias entre la población local no coreana. Entre las organizaciones que operan está la *Global Misión Society* de Corea del Sur, o la *Korean American Presbyterian Church*, en conjunto con la *Presbyterian Church of the United States of America*, a través de instituciones religiosas como el *Seminario Teológico Presbiteriano de Baja California*. Si bien el objetivo de esta investigación no es el indagar en las relaciones interétnicas en este tipo de organizaciones donde los coreanos suelen tener una presencia importante, y sobre todo se vinculan con población indígena y mestiza en Tijuana, es pertinente pensar en marcos analíticos que nos permitan estudiar la posibilidad de una práctica del cristianismo coreano en contextos de población no coreana y cómo impacta en la vida religiosa de los creyentes y de las comunidades locales, no solo a nivel teológico sino sociocultural. Los alcances de esta breve investigación permitieron hacer notar que este tipo de iglesias son principalmente presbiterianas evangélicas, aunque existen otras como la Sociedad Misionera Mundial o la Misión Buenas Nuevas, entre otras, que merecen ser consideradas en investigaciones futuras.

## Conclusión

Las limitaciones para la realización de este proyecto no fueron escasas; la amplitud del campo es en demasía basta para una investigación que tuvo que replantearse nueve meses atrás. Ello redujo considerablemente el tiempo de trabajo en el terreno y la búsqueda de informantes clave que permitieran tener una visión más completa del fenómeno de estudio, sobre todo incluir el incluir a otras comunidades religiosas que pudieron haber aportado datos que permitieran una reflexión más compleja en torno al fenómeno de estudio. De igual manera, la barrera lingüística para indagar en los testimonios de los migrantes coreanos en las iglesias acotó en gran medida la posibilidad de una comunicación eficiente, y en algunos casos no permitió profundizar en los testimonios obtenidos, pues la investigadora, salvo algunas expresiones cotidianas, desconoce la lengua coreana. A esto se le sumó el confinamiento por la emergencia sanitaria de COVID-19 desde el mes de marzo, el cual impidió que se siguieran con las labores de trabajo de campo de manera presencial.

A pesar de las dificultades, consideramos que el hablar de estas cuatro iglesias, indagar en su historia y en las actividades que realizan hoy en día, nos permite comenzar a trazar las relaciones en el campo transnacional de las prácticas cristianas coreanas con un enclave en Tijuana, Baja California y su vínculo con la migración coreana. Destaca que, Tijuana ha sido un punto estratégico que facilita lograr la creación de iglesias con apoyo de capital económico y social de organizaciones religiosas del otro lado de la frontera, en Estados Unidos y a su vez con Corea del Sur. Al mismo tiempo, conecta incluso geográficamente a los coreanos de la diáspora que radican en México con el contexto de los coreanos americanos en los ámbitos sociocultural, económico y religioso.

Podemos adelantarnos y pensar que la naturaleza de Tijuana como ciudad transfronteriza ha incidido en que hasta la fecha los coreanos no conformen una comunidad sólida y numerosa como en otras ciudades de México, puesto que Tijuana se vuelve un espacio de tránsito para los coreanos que prefieren radicar en San Diego, California, lo cual se refleja en el hecho de que no haya una presencia más numerosa de iglesias étnicas coreanas. Pues las iglesias coreanas en Tijuana se enfrentan a la amplia competencia del campo religioso de San Diego.

El caso de la iglesia adventista tiene la particular característica de haber sido el espacio por el que transitaron coreanos y coreanos descendientes de la primera migración, que en la actualidad están vinculados a organizaciones civiles translocales que buscan la consolidación de una identidad histórica y el rescate de la memoria de los ancestros, mientras que las demás iglesias étnicas buscan reproducir una etnicidad en el presente que les ayude a sobreponerse a los efectos de la migración.

Sin embargo, mirar solo a través del lente de las iglesias étnicas para observar las dinámicas del cristianismo coreano en Tijuana invisibilizaría el movimiento más amplio de misioneros y organizaciones religiosas que trabajan directamente con la población local. Es por esta razón que esta investigación necesario ir más allá del concepto de iglesia étnica para entender las dinámicas del cristianismo coreano en el campo religioso tijuaneño, e incluso en el campo religioso de Baja California.

Tijuana en la actualidad es un foco importante para los misioneros coreanos que buscan fundar iglesias locales que con el tiempo crezcan y contribuyan al incremento de la feligresía de las organizaciones religiosas surcoreanas y coreano americanas. La fundación de iglesias de tipo étnico, por un lado, tienen el objetivo de ser un tipo de refugio (simbólico/material) del desarraigo cultural de los coreanos migrantes que llegan a Tijuana, pero es un recurso poco rentable para la expansión de estas organizaciones religiosas, debido a la poca demanda en la ciudad. Por otro lado, el estudio de iglesias locales fundadas o financiadas por organizaciones coreanas se vuelve necesario para llegar a comprender las formas en las que opera el cristianismo coreano a nivel interétnico, sin embargo, el espacio para dicho análisis en esta investigación ha sido breve pero no se descarta el hecho de que pueda realizarse en el futuro.

## Anexo estadístico de la presencia de coreanos en México

**Tabla 1. Surcoreanos en Baja California por sexo y municipio de residencia (2010)**

Municipio	Mujeres	Hombres	Total
Ensenada	37	55	92
Mexicali	11	13	24
Tecate		5	5
Tijuana	63	145	208
Playas de Rosarito	4	4	8
<b>Total de surcoreanos en Baja California</b>	<b>115</b>	<b>222</b>	<b>337</b>
<b>Total de surcoreanos en México</b>	<b>1736</b>	<b>2224</b>	<b>3960</b>

Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010

\*En el caso de Baja California, las estadísticas muestran que 8.48 por ciento de los coreanos en México residen en esta entidad federativa, en este conteo, Baja California es la tercera entidad en el país con más surcoreanos, la primera es el Distrito Federal y la segunda Jalisco.

**Tabla 2. Expedición de documentos migratorios a surcoreanos en Baja California por parte del INM\***

	Enero-diciembre de 2019 Total en BC	Total nacional
Tarjetas de Residente Temporal (TRT) emitidas	90	1036
Tarjetas de Residente Temporal (TRT) renovadas	84	1242
Tarjetas de Residente Permanente (TRP) emitidas	70	568
Tarjetas de Residente Permanente (TRP) renovadas	6	59
Tarjeta de Residente Permanente (TRP) por regularización de situación migratoria	1	15
<b>Total</b>	<b>251</b>	<b>2920</b>

Elaboración propia. Fuente: Boletín Estadístico Anual de la Unidad de Política Migratoria (2019)

\*De nuevo, 8.59 por ciento de los surcoreanos que realizaron un trámite migratorio lo hicieron en Baja California.

**Tabla 3. Número de surcoreanos viviendo en México según los datos del Ministerio de Relaciones Exteriores de la República de Corea**

Año	Cantidad
2019	11,897

Elaboración propia. Fuente: Ministerio de Relaciones Exteriores de la República de Corea (2013)

**Tabla 4. Surcoreanos en México por entidad federativa**  
**Censo de Población y Vivienda 2010**

<b>Entidad Federativa</b>	<b>Cantidad</b>
Aguascalientes	22
Baja California	337
Baja California Sur	16
Campeche	5
Coahuila	49
Colima	126
Chiapas	6
Chihuahua	23
Distrito Federal	1336
Durango	10
Guanajuato	263
Guerrero	6
Hidalgo	39
Jalisco	428
México	330
Michoacán	8
Morelos	18
Nayarit	13
Nuevo León	297
Oaxaca	9
Puebla	180
Querétaro	197
Quintana Roo	32
San Luis Potosí	52
Sinaloa	10
Sonora	17
Tabasco	-
Tamaulipas	78
Tlaxcala	6
Veracruz	8
Yucatán	32
Zacatecas	7
<b>Total de surcoreanos en México</b>	<b>3960</b>

Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> \*Es interesante notar que los surcoreanos no se ven reflejados en las estadísticas proporcionadas por el INEGI, sino hasta el conteo del (Instituto Nacional de Geografía y Estadística, 2010)Censo de Población y Vivienda 2010. Antes de ello, Japón es el país asiático que aparece como principal lugar de nacimiento de residentes extranjeros asiáticos en México. En el 2010, China se coloca en la primera posición con 6,655 personas nacidas en este país en México, luego Corea del Sur con 3,960, y Japón es desplazado a la tercera posición con 3,004 habitantes en México nacidos en dicho país.

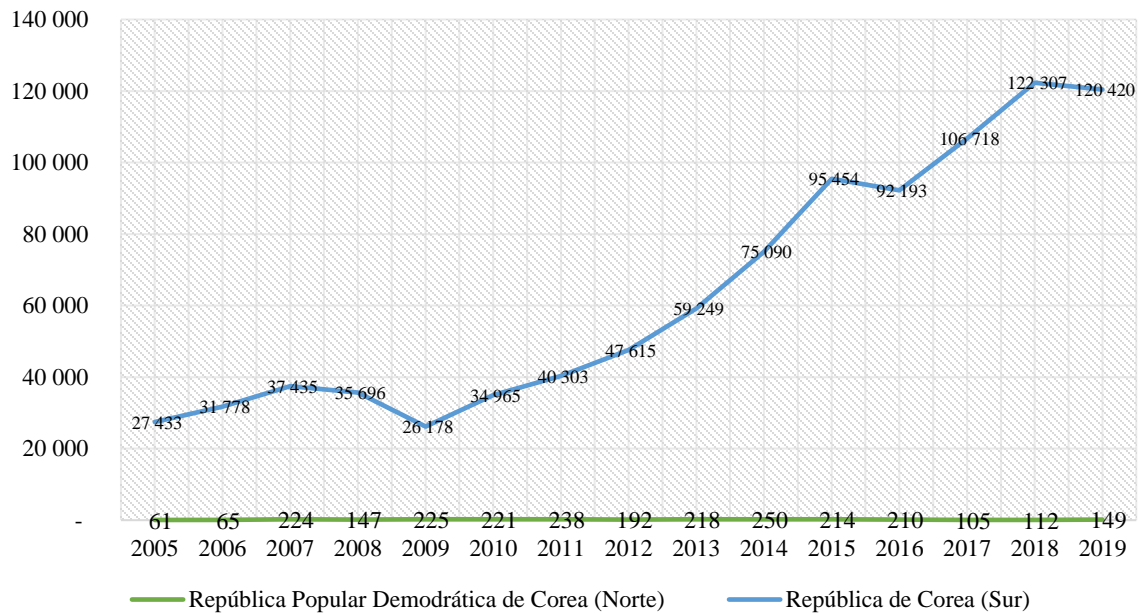
**Tabla 5. Declaratorias de Inmigrado\* otorgadas por el Instituto Nacional de Migración a solicitantes con nacionalidad coreana (1995-2012)**

<b>Año/País</b>	<b>Corea del Norte</b>	<b>Corea del Sur</b>
1995	2	-
1996	16	4
1997	41	-
1998	10	-
1999	8	-
2000	21	4
2001	13	14
2002	45	9
2003	32	22
2004	40	5
2005	34	22
2006	33	28
2007	30	11
2008	93	75
2009	33	109
2010	10	155
2011	-	182
2012	1	165
<b>Total</b>	<b>462</b>	<b>805</b>

\*Documento que otorga la residencia definitiva en México en los términos de los artículos 52 y 54 de la Ley General de Población.  
Elaboración propia con datos de la Unidad de Política Migratoria

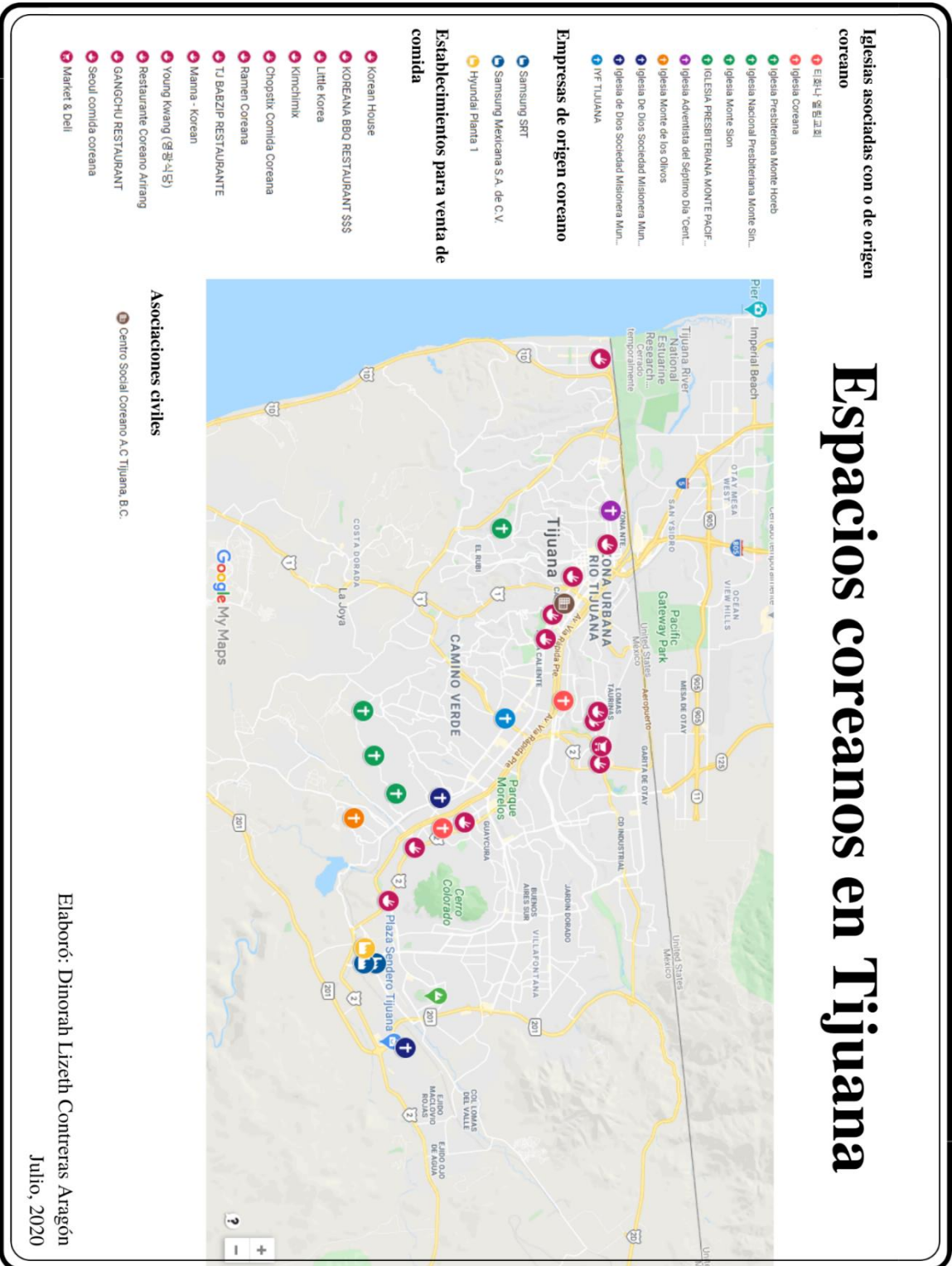
**Gráfica 1. Entradas aéreas de coreanos a México 2005-2010**

**Entradas aéreas de coreanos a México 2005-2019**





# Mapa de los espacios coreanos en Tijuana



## Espacios coreanos en Tijuana

Consultar el mapa digital en el siguiente link

<https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1fkHh0nFFUH9X6J68F00SnVZWthESrhGH&usp=sharing>

## Referencias

- Korea World Missions Association . (2017). *The Korea World Missions Association*. Retrieved junio 24, 2020, from [https://kwma.org/tg\\_0102](https://kwma.org/tg_0102)
- Aguirre, Á. (1997). Etnografía. In Á. Aguirre, *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación socio-cultural* (pp. 3-20). México: Alfaomega.
- Baja Presbyterian Missions. (2019, mayo 18). *First Presbyterian Church of San Diego*. Retrieved mayo 14, 2020, from [https://92ba833c-71fd-4b65-ab34-3a9452bf2a9b.filesusr.com/ugd/cfa74f\\_b5064050fc534dec9b3021294de090e2.pdf](https://92ba833c-71fd-4b65-ab34-3a9452bf2a9b.filesusr.com/ugd/cfa74f_b5064050fc534dec9b3021294de090e2.pdf)
- Baker, D. (2013, Abril). "The Transformation of the Catholic Church in Korea: From a Missionary". *Journal of Korean Religions*, 4(1). doi:<https://www.researchgate.net/publication/265895500>
- Baker, D. (2016). "The Emergence of a Religious Market in Twentieth-century Korea". (A. o. Studies, Ed.) *The Review of Korean Studies*, 19(1), 7-39. Retrieved mayo 11, 2020, from [https://www.academia.edu/26306251/The\\_Religious\\_Market\\_In\\_Korea](https://www.academia.edu/26306251/The_Religious_Market_In_Korea)
- Barth, F. (1976). "Introducción". In F. (. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de sus fronteras culturales* (pp. 9-49). México : Fondo de Cultura Económica.
- Bogdan, R., & Taylor, S. (1984). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós .
- Bourdieu, P. (1989). "El espacio social y la génesis de las 'clases'". In P. Bourdieu, *Estudios sobre Culturas Contemporáneas* (pp. 27-55).
- Bourdieu, P. (2006). "Génesis y estructura del campo religioso". (A. C. El Colegio de Michoacán, Ed.) *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVII(108), 29-83. Retrieved abril 22, 2020, from <https://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf>
- Bourideu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México, D.F.: Editorial Grijalbo.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en disputa*. Madrid : Traficantes de sueños.
- Bravo, A. (2019, diciembre). Entrevista personal. (D. Contreras, Interviewer)
- Carrillo , J., & Piñera , D. (2011). "Antecedentes, cuestiones clave y tendencias". In J. Carrillo, & D. Piñera, *Baja California a cien años de la Revolución Mexicana: 1910-2010* (pp. 19-35). Tijuana, B.C.: El Colegio de la Frontera Norte; Universidad Autónoma de Baja California.
- Carrillo, J., & Hualde, A. (2011). "Evolución de la Industria maquiladora". In J. Carrillo, & D. Piñera , *Baja California a 100 años de la Revolución Mexicana : 1910-2010* (pp. 291-303). Tijuana, B.C.: El Colegio de la Frontera Norte; Universidad Autónoma de Baja California.
- Castillo , A. (2011). "Masculinidades en juego. Identidades y relaciones de género entre coreanos y mexicanos en la huasteca tamaulipeca". In H. Ó. Hernández, & e. al,

- Masculinidades en el México contemporáneo* (pp. 131-145). Ciudad Victoria, Tamaulipas; México, D.F.: Universidad Autónoma de Tamaulipas, Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias, Educación y Humanidades; Plaza y Valdés Editores.
- Castillo, A. (2009). "Cosmopolitismo y modernidad: inmigrantes y "locales" en tiempos de globalización. El caso de los coreanos en la región sureste de Tamaulipas". *Cultura y representaciones sociales.*, 3(6), 124-144.
- Castillo, A. (2010). *¿Acaso son humanos? Procesos Identitarios en el Capitalismo Tardío. Coreanos y Mexicanos en la Huasteca Tamaulipeca*. México: Universidad Autónoma de Tamaulipas; Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México .
- Choi, D., & Kenney, M. (1997, enero-junio). The Globalization of Korean Industry: Korean Maquiladoras in Mexico. *Frontera Norte. Revista internacional de fronteras, territorios y regiones*, 9(17), 5-22. Retrieved mayo 25, 2020, from <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/view/1456/905>
- Choi, J. (2019, noviembre 8). Entrevista personal. (D. L. Contreras Aragón, Interviewer) Tijuana, Baja California.
- Clark, D. (2006). "Christianity in Modern Korea". *Education About Asia*, 11(2), 35-39. Retrieved mayo 24, 2020, from <https://www.asianstudies.org/wp-content/uploads/christianity-in-modern-korea.pdf>
- Contreras Aragón, D. (2017). *La gente de la tierra fría y la gente de la tierra caliente. Una etnografía de una comunidad cristiana de origen coreano en México [Tesis para obtener el título de licenciada en etnología]* . Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Contreras Aragón, D. L. (2019). El breve y extenso mundo de una misión coreana en la Ciudad de México. (I. N. Historia, Ed.) *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*(75), 171-199. Retrieved julio 26, 2020, from [http://200.188.19.20/islandora\\_74/islandora/object/articulo%3A19921](http://200.188.19.20/islandora_74/islandora/object/articulo%3A19921)
- Dávila Treviño, D. M. (2016). *Migración corporativa y género: las experiencias migratorias de las esposas de los trabajadores coreanos altamente calificados en Nuevo León*. San Pedro García, N.L.: Universidad de Monterrey.
- De la Torre, R. (2007). Introducción. In R. d. (coords.), *Atlas de la Diversidad Religiosa en México* (pp. 7-17). México: Colmich, El Colef, CIESAS.
- De Mente, B. L. (2012). *The Korean Mind. Understanding Contemporary Korean Culture*. Singapur: Tuttle Publishing .
- Economía, S. d. (2019). *Información Estadística De La Inversión Extranjera Directa*. Retrieved enero 2014, 2019, from <https://datos.gob.mx/busca/dataset/informacion-estadistica-de-la-inversion-extranjera-directa>

- Fernández Alvarado, Á. (2018). *Más allá del orientalismo: el pueblo que Dios eligió para difundir el evangelio. Evangelismo coreano en México (trabajo terminal de licenciatura)*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Fortuny, P., Ribero, L., & Solís, M. (2009). Mexicanas y brasileñas en el sul de la Florida: su relación con Dios y con la religión. In O. Odgers Ortiz, & J. C. Ruiz Guadalajara, *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad* (pp. 417-446). México: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa editorial.
- Galaviz, G., Hernández, A., & Odgers, O. (2009). "Tendencias del cambio religioso en la región norte de México". In A. Hernández, C. Rivera, & (coordinadores), *Estudios de la transformación sociorreligiosa* (pp. 225-236). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte; Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Gallardo García, S. (2015). *Los coreanos en México: Un estudio sobre integración de la comunidad coreana en la Zona Rosa de la Ciudad de México (tesis para obtener el título de licenciado en sociología)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gallardo García, S. (2017). *Migración y empresariado étnico. Estrategias de comerciantes coreanos para establecer su negocio en la Ciudad de México (tesis para obtener el grado de maestro en antropología social)*. Ciudad de México: Centro de Estudios Superiores en Antropología Social.
- Gallardo García, S. (2018). "Trayectividad de la migración coreana en la Ciudad de México; entre nacionalismos, iglesias u asociaciones étnicas". *Contemporánea. Toda la historia en el presente*, 5(10), 100-117. Retrieved octubre 16, 2019, from [https://contemporanea.inah.gob.mx/del\\_oficio\\_sergio\\_gallardo\\_garcia\\_num10](https://contemporanea.inah.gob.mx/del_oficio_sergio_gallardo_garcia_num10)
- Gallardo García, S. (2018b). "De Corea del Sur a Baja California Sur: Identidades masculinas en torno a la minera El Boleo". *Migraciones y transmigraciones. Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales.*, 844-861.
- Gallardo García, S. (2020). "Huevito con chaya, tso'ots kij y reconfortándonos con un lóoch: La impronta maya en los descendientes coreanos de la península de Yucatán". (C. d. Social, Ed.) Retrieved julio 20, 2020, from ICHAN TECOLOTL. La casa del tecolote: [https://ichan.ciesas.edu.mx/huevito-con-chaya-tsoots-kij-y-reconfortandonos-con-un-looch-la-impronta-maya-en-los-descendientes-coreanos-de-la-peninsula-de-yucatan/?fbclid=IwAR3k\\_RlwIERjPoFq4eAUFCaTLBkdPSacj4xBRM3icmF3NMuH39ZDo1lwbW0](https://ichan.ciesas.edu.mx/huevito-con-chaya-tsoots-kij-y-reconfortandonos-con-un-looch-la-impronta-maya-en-los-descendientes-coreanos-de-la-peninsula-de-yucatan/?fbclid=IwAR3k_RlwIERjPoFq4eAUFCaTLBkdPSacj4xBRM3icmF3NMuH39ZDo1lwbW0)
- Glick Schiller, N., Basch, L., & Blanc-Zsanton, C. (1992, Julio). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals New York Academy of Sciences*, 645(1), 1-24. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

- Hall, S. (2011). "Introducción: ¿Quién necesita identidad?". In S. Hall, & P. (. Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu .
- Hernández Rodríguez , C. G. (2018). "La comunidad coreana en Nuevo León. Un perfil sociocultural y demográfico". (COMECOSO, Ed.) *Migraciones y transmigraciones. Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*, VI , 827-842.
- Hernández, A. (2015). *Frontera Norte de México. Escenarios de Diversidad Religiosa*. Zamora; Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte; El Colegio de Michoacán.
- Hernández, A., & Odgers, O. (2011). "La formación de la diversidad religiosa en Baja California". In D. Piñera, & J. Carrillo, *Baja California a 100 años de la Revolución Mexicana: 1910-2010* (pp. 333-349). México: El Colegio de la Frontera Norte; Universidad Autónoma de Baja California.
- Hirschman, C. (2004). The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *International Migration Review*, 38(3), 1206-1233. doi:<https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00233.x>
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística. (2010). *México - Censo de Población y Vivienda 2010*. Retrieved mayo 25, 2020, from [http://www3.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/71/related\\_materials?idPro](http://www3.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/71/related_materials?idPro)
- Keel, H. S. (2010, Septiembre). "What Does It Mean to Study Korean Religions?". (S. U. Institute for the Study of Religion, Ed.) *Journal of Korean Religions*, 1(1/2), 11-22. Retrieved mayo 11, 2020, from <https://www.jstor.org/stable/23943283>
- Kim, C. (2010, Septiembre). "The Concept of 'Korean Religion' and Religious Studies in Korea". (S. U. Institute for the Study of Religion, Ed.) *Journal of Korean Religions*, 1(1/2), 23-41. Retrieved mayo 11, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/23943284>
- Kim, F. (2020, enero 22). Entrevista personal. (D. L. Contreras Aragón, Interviewer) Tijuana, Baja California.
- Kim, J. (2020, febrero 9). Entrevista personal. (D. L. Contreras Aragón, Interviewer) Tijuana, Baja California.
- Kim, J. (2020, febrero). Entrevista personal. (D. Contreras, Interviewer)
- Kim, S., & Kim, K. (2015). *A History of Korean Christianity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- King, F. (2020, febrero 25). Entrevista personal. (D. L. Contreras Aragón, Interviewer) Tijuana, Baja California.
- King, V. (2004). *"Una Aventura por fe"*. Tijuana,B.C.: (Documento personal sin publicar).
- King, V. (2020, febrero 25). Entrevista personal. (D. L. Contreras Aragón, Interviewer) Tijuana, Baja California.

- Lee, D. Y. (2008). *미주 한인재림교회사 (1904-2006 년)* [The history of The Korean Adventist Church In the Americas (1904-2006)]. Los Angeles: Korean SDA Church Council of Americas; Los Angeles Sahmyook Collage.
- Levitt, P. (2001). *Transnational Villagers*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Levitt, P. (2007). *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. Nueva York: The New Press.
- Levitt, P. (2018, Enero). "Una mirada transnacional". *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, II(1), 1-25. doi:<https://doi.org/10.23854/autoc.v2i1.76>
- Levitt, P. (2018, enero). "Una mirada transnacional". *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, II(1), 1-25. doi:10.23854/autoc.v2i1.76
- Lim, S. R. (2015). "La Religión y la Historia de Corea". In W. Min , *Estudios Coreanos para Hispanohablantes. Un acercamiento crítico, comparativo e interdisciplinario* (pp. 11-22). Chile: Universidad Católica de Chile.
- Llanes Kim, N. (2020, mayo 12). Entrevista personal. (D. L. Contreras Aragón, Interviewer) Tijuana, Baja California.
- Llanes Kim, N. (2020, junio 24). Entrevista personal. (D. L. Contreras Aragón, Interviewer)
- López Aymes, J. F., & Salas-Porras, A. (2011). "Expresiones nacionalistas de las compañías coreanas: Inversiones coreanas en México. In J. F. López Aymes, & Á. Licon Michel, *Desarrollo económico, geopolítica y cultura de Corea. Estudios para su comprensión en el mundo contemporáneo* (pp. 251-279). Colima: Universidad de Colima.
- Marcus, G. (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Mera, C. (2009). "La diáspora coreana en América Latina". In J. J. Ramírez Bonilla, *Transiciones coreana: permanencia y cambio en Corea del Sur en el inicio del siglo XXI* (pp. 303-334). Ciudad de México: El Colegio de México.
- Mera, C. (2011). "El concepto de diáspora en los estudios migratorios: reflexiones sobre el caso de las comunidades y movilidades coreanas en el mundo actual". *Revista de Historia*(12), 1-14. Retrieved septiembre 01, 2019, from [https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://revelo.uncoma.edu.ar/htdoc/rev\\_ele/index.php/historia/article/viewFile/80/78](https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://revelo.uncoma.edu.ar/htdoc/rev_ele/index.php/historia/article/viewFile/80/78)
- Mera, C. (2018). "Coreanos en Argentina, 50 años después. Un modelo de diálogo intercultural transnacional". In P. Iadevito, *La inmigración coreana y su diáspora. Historias, trayectorias y experiencias* (pp. 41-60). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Min, P. G. (1992). "The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States". (S. Publications, & I. Center for Migration Studies of New York, Eds.) *The International Migration Review*, 26(4), 1370-1394. Retrieved mayo 12, 2020, from <https://www.jstor.org/stable/2546887>

- Min, P., & Kim, D. (2005). Intergenerational Transmission of Religion and Culture: Korean Protestants in the U.S. *Sociology of Religion*, 6(33), 263-282. Retrieved mayo 12, 2020, from <https://www.jstor.org/stable/4153099>
- Ministerio de Relaciones Exteriores de la República. (2013). *Ministerio de Relaciones Exteriores de la República de Corea*. Retrieved enero 14, 2019, from [http://www.mofa.go.kr/eng/nation/m\\_4902/view.do?seq=62](http://www.mofa.go.kr/eng/nation/m_4902/view.do?seq=62)
- Piñera, D., & Espinoza González, A. (2011). "Las repercusiones de la Segunda Guerra Mundial y el Estado 29". In D. Piñera, & J. Carrillo, *Baja California a cien años de la Revolución Mexicana 1910-2010* (pp. 109-122). México: Universidad Autónoma de Baja California; El Colegio de la Frontera Norte.
- Poox Martínez, D. G. (2014). *El pequeño Seúl en México (tesis para obtener el grado de maestra en antropología social)*. Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Poox Martínez, D. G. (2019). *Huellas del comercio étnico coreano*. Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia .
- Puech, H.-C. (1982). "Las Religiones de Corea". In H.-C. Puech, *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II* (pp. 193-220). México: Editorial Siglo XXI .
- Ramírez Macías, R. I. (2019). *Relaciones de poder frente a la disidencia religiosa: trayectorias de disidencia religiosa en Tijuana, B. C. (Tesis no publicada para obtener el grado de Doctor en Estudios Culturales)* . Tijuana, B.C.: El Colegio de la Frontera Norte.
- Retana Enriquez, S. (2018). *Comunidades transnacionales: el caso de la comunidad coreana durante el primer cuarto del siglo XXI en la ciudad de San Luis Potosí México*. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, A.C.
- Romero Castilla, A. (1997). "Huellas del paso de los inmigrantes coreanos en tierras de Yucatán y su dispersión por el territorio mexicano". In M. Ota Mishima, *Destino México: un estudio de las migraciones asiáticas hacia México, siglos XIX y XX* (pp. 123-166). Ciudad de México: El Colegio de México.
- Romero Castilla, A. (2007). "Trasfondo histórico de las relaciones entre México y la República de Corea". In J. E. Delgado, *Los vínculos de Corea del Sur-México, historia, política y economía* (pp. 19-31). Colima: Universidad de Colima.
- Romero Castilla, A. (2009). De Choson a Chosen: Unión y fractura de la nación coreana. In J. León Manríquez, *Historia Mínima de Corea* (pp. 69-116). México, D.F.: El Colegio de México; Centro de Estudios de Asia y África.
- Romero Castilla, A. (2018). *Corea en la encruzijada de su historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero Castilla, A. (2018b). "Las andanzas de Ch'oe Sung-Hui, por teatros de América Latina". In P. (. Iadevito, *La inmigración coreana y su diáspora. Historia, trayectorias y experiencias* (pp. 17-39). Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Romero, A. (2009). From indentured laborers to small entrepreneurs. (s/n), (s/p). Retrieved junio 30, 2019, from <http://web.international.ucla.edu/institute/article/112636>
- Seminario Teologico Presbiteriano en Baja California 멕시코장로회신학교. (2014). *Seminario Teologico Presbiteriano en Baja California 멕시코장로회신학교*. Retrieved mayo 2014, 2020, from <http://mexicoseminario.com/>
- Unidad de Política Migratoria del Gobierno de Méx. (2019). *Boletín Estadístico Mensual de la Unidad de Política Migratoria*. Retrieved enero 15, 2020, from [http://portales.segob.gob.mx/es/PoliticaMigratoria/Boletines\\_Estadisticos](http://portales.segob.gob.mx/es/PoliticaMigratoria/Boletines_Estadisticos)
- Velázquez Morales, C. (2015). *Extranjeros y procesos de integración en el noroeste de México,, 1929-1980*. Mexicali, B.C.: Universidad Autónoma de Baja California.
- Vertovec, S. (2007, Noviembre ). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054. doi:10.1080/01419870701599465
- Villoro, L. (1998). Del estado homogéneo al estado plural. In L. Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas* (pp. 13-62). México : Editorial Paidós Mexicana y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México .
- Weber, M. (1978). *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Wong , D., & Levitt , P. (2014). Traveling faiths and migrant religions: the case of circulating models of da'wa, the Tablighi Jamaat, Fguangshan and religious organization. *Global Networks*, 14(3), 15. doi:10.1111/glob.12063