El Colegio de la Frontera Norte

Sanātana Dharma. La recreación del hinduismo en la región Tijuana-San Diego, un análisis desde la religiosidad vivida

Tesis presentada por

Lucero Jazmín López Olivares

para obtener el grado de

DOCTORA EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2022

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de Tesis: _____

Dra. Olga Odgers Ortiz

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____

   Dr. Benjamín Patrick Bruce, lector interno.

2. _____

   Dra. Liliana Rivera Sánchez, lectora externa

3. _____

   Dra. Cristina Gutiérrez Zúñiga, sinodal

4. _____

   Dr. Hugo José Suárez Suárez, sinodal

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।
तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मन: ।।
यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्वमदर्पणम् ।।
भगवद्गीता ९।२६ - २७

Pattraṁ puṣpaṁ phalaṁ toyaṁ yo me bhaktyā prayacchati
Tadahaṁ bhaktyupahṛtamaśnāmi prayatātmanaḥ,
Yatkaroṣi yadaśnāsi yajjuyhoṣi dadāsi yat
Yattapasyasi kāunteya tatkuruṣvamadarpaṇam

Aquel que me ofrezca
con devoción y un corazón puro
una hoja, una flor, una fruta o incluso agua;
tal muestra de amor yo la aceptaré.
Lo que sea que hagas, cualquier cosa que comas,
cualquier cosa que ofrezcas, cualquier cosa que des,
cualquier tipo de austeridad que realices, Kāunteya,
hazla como una ofrenda para mí.

Bhagavadgītā, IX.26-7

AGRADECIMIENTOS

La presente investigación se realizó gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), institución que me permitió mantenerme durante los tres años que duraron mis estudios doctorales. Así también, gracias a El Colegio de la Frontera Norte que me apoyó financieramente para realizar trabajo de campo en la región.

Agradezco principalmente a mi directora de tesis, la Dra. Olga Odgers, cuya atención, paciencia e interés en mi tema de investigación permitieron que obtuviera buenos resultados durante la indagación de campo y la redacción de la tesis. Del mismo modo, agradezco a mis lectores, la Dra. Liliana Rivera y el Dr. Benjamín Bruce, quienes me acompañaron a lo largo de la elaboración de la tesis, brindándome consejos para desarrollar de la mejor manera mi investigación. También agradezco a mis sinodales, la Dra. Cristina Gutiérrez y el Dr. Hugo Suárez, quienes se mostraron entusiasmados por leer la investigación desde que fueron invitados al comité.

Agradezco a la profesora Vidhi Sharma, adscrita a la Universidad de Guadalajara, quien, durante los meses que duró la pandemia por COVID-19, me impartió clases de lengua hindi en línea y sin cobrarme un centavo. Su esfuerzo me permitió aprender las bases de este idioma para poder comunicarme en algunas ocasiones con personas nacidas en India.

Le doy las gracias al Dr. Benjamín Preciado Solís, quien, desde la Maestría en El Colegio de México, me compartió su entusiasmo por la mitología y cultos del hinduismo. Y ahora, a distancia, me ayudó a desentrañar los significados e historias sobre las divinidades presentes en algunos altares domésticos hindúes en Tijuana.

Agradezco a la comunidad de la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna Tijuana y del Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh, quienes me recibieron cordialmente en sus templos y reuniones. Asimismo a los informantes asociados a estas organizaciones, quienes se mostraron atentos y serviciales conmigo.

Doy las gracias a las personas nacidas en India residiendo en México, a aquellos que sin residir en Baja California se mostraron interesadas en compartir sus historias y experiencias de adaptación al país. Espero en un futuro retomar sus historias y abrir la investigación a nivel nacional.

La presente tesis no habría sido posible sin el apoyo, atenciones y amabilidad de las personas originarias de India radicadas en Tijuana. Espero que en este documento pueda presentar su práctica de la mejor manera y así reflejar mi eterna gratitud con ellos.

Agradezco al personal del restaurante Punjabi Indian Cuisine quienes me permitieron conocer algunas de sus experiencias al llegar a Tijuana. También agradezco a la comunidad del Sāī Guru Āśram y a la familia cuya casa funciona como templo, especialmente a los jefes de familia, pues su amabilidad y dulzura al recibirme me permitieron descubrir muchos elementos nuevos para la investigación.

Le doy las gracias a mis compañeros y amigos, Daniel Valdez y Alexandra Hernández, quienes me brindaron su apoyo a lo largo del Doctorado. Sus charlas, consejos y camaradería permitieron sobrepasar las dificultades durante la realización de esta tesis.

Agradezco a mi padre y a mi tío Demetrio. Mi padre siempre me ha brindado las herramientas para desarrollarme personal y profesionalmente, pues a pesar de carecer de una educación superior, siempre ha trabajado para que yo haya alcanzado el grado de Doctora. De la misma forma, agradezco a mi tío Demetrio por permitirme vivir de manera independiente y tener un techo sobre mi cabeza. En conjunto, agradezco a todas las personas involucradas en el desarrollo de la presente investigación y las que de ella se deriven.

RESUMEN

La presente investigación tiene como objetivo conocer de qué maneras las personas originarias de India, radicando en la ciudad de Tijuana, México, recrean sus prácticas religiosas. La aproximación metodológica de la religiosidad vivida permitió estudiar las adaptaciones, cambios e hibridaciones presentes tanto a nivel individual, doméstico y público. Estas recreaciones no sólo configuran un recurso inserto dentro de un espacio determinado, sino que forma parte de la vida cotidiana. A partir de estas prácticas, descubiertas mediante el trabajo de campo, se pudieron encontrar transformaciones en los rituales y los medios para llevarlos a cabo, entre los que destaca el culto cotidiano, doméstico, así como la opción digital para la recreación religiosa.

Cuando el inmigrante originario de India llega a Tijuana, ya no puede formar parte de una mayoría religiosa como en su país de origen. Tal circunstancia constituye una oportunidad para reconfigurar, personalizar y redefinir los roles, así como los medios, en la práctica religiosa.

Palabras clave: hinduismo, inmigración india a México, religiosidad vivida, hinduismo en Tijuana.

ABSTRACT

This research aims to understand how people from India, residents in the Mexican city of Tijuana, recreate their religious practices. Following the methodological approach of Lived Religion, I study the adaptations, changes, and hybridizations present at the individual, domestic and public levels. These recreations not only constitute an inserted practice within a certain space, but also form part of everyday life. From these practices, discovered through field work, in rituals and the means to carry them out could be found, among which daily, domestic worship stands out, as well as the digital option for religious recreation.

When an immigrant from India arrives in Tijuana, he can no longer be part of a religious majority as in his country of origin. Such a circumstance constitutes an opportunity to reconfigure, personalize and redefine the roles, as well as the means, in religious practice.

Keywords: Hinduism, Indian Immigration, Indian Immigration to Mexico, Lived Religion, Hinduism in Tijuana

ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos …… I
Resumen …….. III
**Índice de figuras y tablas ……..... ** V
Guía para la pronunciación de palabras en sánscrito y hindi.……... IX
Introducción…… 1

Capítulo I Contexto y antecedentes …… 12

1.1 Contexto migratorio y fronterizo……... 13
1.1.1 Migración desde India hasta Baja California ……... 18
1.2 Datos del censo…… 19
1.3 El campo religioso transfronterizo y la inserción del hinduismo ……..... 22
1.3.1 Las relaciones transfronterizas ……..... 27
1.4 La práctica del hinduismo en México……..... 28
1.5 La historia de ISKCON ……. 28
1.5.1 ISKCON en México 31
1.6 La práctica del hinduismo en Baja California ……..... 32
1.6.1 La práctica del hinduismo en Tijuana 33
1.6.2 La llegada de los templos vaiṣṇavas a Tijuana mediante ISKCON... 35
1.7 El hinduismo en San Diego, California…….. 39
1.8 Datos generales sobre el hinduismo ……... 42
1.8.1 *Parampara*. El problema de la tradición 52
1.8.2 El *Mandir*, los templos y su relevancia social. La práctica hindú en la actualidad 54

Capítulo II Teoría y metodología …… 58

2.1 Aproximaciones teóricas para el estudio de la migración internacional …..... 58
2.1.1 Teorías sobre migración. Contextos globales sobre la producción de movilidad humana 58
2.1.1.1 Teoría clásica 59
2.1.1.2 Teoría neoclásica 59
2.1.1.3 Teoría histórico-estructural 60
2.1.1.4 Nueva teoría económica de la migración 61
2.1.1.5 Perspectiva transnacional 62
2.1.1.6 Teoría de diáspora 64
2.1.1.7 Teoría de acumulación causal y redes 67
2.1.2 Redes sociales y religión 68
2.2. Aproximaciones teóricas para el estudio del cambio religioso …… 70
2.2.1 Religiosidad vivida 70
2.3. Cambio religioso y migración ……... 74
2.4. Cambio religioso y relaciones transfronterizas ……. 75
2.5. Teoría de redes …….. 78
2.5.1 Redes sociodigitales 80
2.5.1.1 Uso de redes sociodigitales por parte de indo-hindúes en México 80
2.5.1.2 Etnografía *onlife* 83
2.5.1.3 Redes *onlife* 85

2.5.1.4 Presencial 86
2.6 Estrategia metodológica 87
2.6.1 Escalas y dimensiones de análisis 87
2.6.2 Pregunta de investigación e hipótesis 93
2.6.3 Herramientas de análisis 95
2.6.4 Investigación de campo 96
2.6.5 Reflexividad en trabajo de campo 96
2.6.6 Dificultades y contratiempos en trabajo de campo 98

Capítulo III Desde India hasta Tijuana. Adaptaciones domésticas …….. 100

3.1. Religiosidad vivida y la práctica individual 101
3.2. Indo-hindúes en Tijuana 103
3.3. Experiencias de cambio: desde India hasta Tijuana..... 116

Capítulo IV La familia, la casa y la religiosidad cotidiana …… 119

4.1 El espacio doméstico. Religiosidad vivida en el espacio familiar 119
4.2 Organización del *mandir* doméstico 121
4.3 La materialidad de la religión vivida. Descripción de altares domésticos hindúes 122
4.3.1 Un *mandir* traido desde Gujarat 123
4.3.2 No hay hojas de *pān* en Tijuana, entonces usamos una hoja de plátano 128
4.3.3 Umiyā Mātā Jī en Tijuana 134
4.3.4 Un altar familiar para el *dīpāvalī* 139
4.3.5 Alankaram Murungan en una cocina de Tijuana 143
4.3.6 No tengo un *mandir*, pero voy a usar una maleta 146
4.4 Altares hindúes-contexto tijuanense 150
4.4.1 Relaciones de género/generacionales 153

Capítulo V Recreación hindú en el espacio semi-público. El Sāī Guru Āśram..... 157

5.1 Recreación del hinduismo en Tijuana como adaptación e hibridación 158
5.2 El Sāī Guru Āśram 160
5.3 El capital religioso de la familia Adavallan 165
5.4 Descripción del templo y sus rituales 169
5.4.1 Milagros y narrativas en el *āśram* 170
5.4.2 Religiosidad vivida en el templo. El ritual y sus adaptaciones 176
5.5 Relación con ISKCON y otras tradiciones. La presencia de mexicanos en el templo 194

Capítulo VI Materialidad y religiosidad indo-hindú *online* …….. 201

6.1 El debate sobre la legitimidad de la religiosidad *online* en el hinduismo 201
6.1.1 Nacionalismo, internet e hinduismo 202
6.2 Legitimidad, uso y significado de los medios virtuales para la religiosidad hindú desde Tijuana..... 206

6.3 El uso de las alternativas virtuales para la ritualidad hindú desde Tijuana ... 214
6.3.1 El uso de las alternativas virtuales en el Sāī Guru Āśram 217

Conclusiones ……... 220

Bibliografía 238

Anexo I Divinidades, festividades y simbolismos de la cultura hindú …….. 252

1. Divinidades populares en el hinduismo ……... 252
1.1 Divinidades asociadas al vaiṣṇavismo adoradas en Tijuana 252
1.1.1 Bālgopal 253
1.1.2 Gopala Kṛṣṇa 255
1.1.3 Kṛṣṇa el príncipe guerrero 256
1.1.4 Lakṣmī 257
1.2 Divinidades asociadas al śaivismo adoradas en Tijuana
1.2.1 Śiva 258
1.2.2 Śivaliṅgam 259
1.2.3 Gaṇeśa 263
1.2.4 Skandadeva 264
1.2.5 Dattatreya 264
1.2.6 Hanumān 264
2. El tantra ……. 266
2.1 La Diosa 267
2.2 Pārvatī 267
2.3 Durgā 268
2.4 Kālī 268
3. Festividades más importantes en el calendario hindú …….. 269
3.1 Diwali o Dīpāvalī 269
3.2 Durgā Pūjā 270
3.3 Śivaratri 271
3.4 Gaṇeśa Caturthī 271
4. *Dinacaryā* ……. 273
5. Elementos y simbolismos en los altares hindúes..... 275

Anexo II Fotografías ……... 279
Capítulo I 279
Capítulo II 280
Capítulo III..... 281
Capítulo IV Orígenes del Sāī Guru Āśram 282
Capítulo IV Visitas y celebraciones especiales en el Sāī Guru Āśram 284
Directivas para conducir *bhajans*, expuestas en el *Bhajanvali* del Sāī Guru Āśram 286

Anexo III Traducciones…….…… 288

Anexo IV Entrevistas 293

Forma de citar …… 295

ÍNDICE DE FIGURAS, IMÁGENES Y TABLAS

Mapas

Mapa 1.1 Templos ISKCON en México y Latinoamérica 29
Mapa 1.2 Mapa de templos relacionados al hinduismo en Tijuana 33
Mapa 1.3"Little India" San Diego, California 40
Mapa 3.1 Regiones de origen de las familias indo-hindúes residiendo en Tijuana 104

Figuras

Figura 1.1 Gráfica de personas originarias de India residiendo en México desde el año 2000 al 2020 19
Figura 1.2 Personas originarias de India residiendo en Baja California al 2020 20
Figura 1.3 Practicantes del hinduismo en México del año 2000 al 2020 21
Figura 1.4 Practicantes del hinduismo en Baja California del 2010 al 2020 21
Figura 1.5 Desarrollo del campo religioso en Baja California 22
Figura 2.1 Escalas de análisis 88
Figura 2.2 Categorías de análisis 90
Figura 2.3 Estructura y relaciones entre conceptos de la teoría y metodología ... 92
Figura 4.1 Esquema de altares domésticos en Tijuana 122
Figura 6.1 Vínculos y redes suscitadas por los grupos de Facebook preferidos por los indo-hindues residiendo en Tijuana 215

Imágenes

Imagen 1.1 Pósters Festival de la India en Tijuana 2019-2020 34
Imagen 2.1 Restaurante Punjabi Indian Cuisine Tijuana 86
Imagen 4.1 Altar doméstico de la familia Patterjee 124
Imagen 4.2 Conversación. Dioses en el altar Patterjee 125
Imagen 4.3 Conversación. Baño en leche 126
Imagen 4.4 Altar doméstico familia Kohli 129
Imagen 4.5 Hoja de betel en altar 128
Imagen 4.6 Conversación. Ritual familia Kohli 131
Imagen 4.7 Conversación. El guru 132
Imagen 4.8 Rueda del *Divya Darśana* 133
Imagen 4.9 Conversación. *Divya Darśana* 133
Imagen 4.10 Altar doméstico de la familia Parthak 136
Imagen 4.11 Shirdi Sai Baba Spiritual Center 138
Imagen 4.12 Miramar Square, Little India, San Diego 136
Imagen 4.13 Altar doméstico de la familia Sharma 138
Imagen 4.14 Celebración de *dīpāvalī* en 2019. Familia Sharma 140
Imagen 4.15 Colocando velas a la entrada de la casa de la familia Sharma. Diwali 2020 141
Imagen 4.16 Conversación. *Dīpāvalī* 142
Imagen 4.17 Altar doméstico de la familia Shambharkar, Tijuana, 2021..... 142
Imagen 4.18 Imagen del dios Skanda en su forma de Alankaram Murungan, Señor de Palani, del templo Thandayuthapani, Tamil Naḍu, frente a caja de carga eléctrica 143

Imagen 4.19 *Sambar* en olla de barro mexicana 146
Imagen 4.20 Altar doméstico de Maneet Ranga 147
Imagen 4.21 Caja con especias, casa de Maneet en Tijuana, 2020 148
Imagen 4.22 Celebración de *dīpāvalī* en Tijuana, 2019 149
Imagen 5.1 Fachada exterior del Sāī Guru Āśram Tijuana 161
Imagen 5.2 Espacios en el Sāī Guru Āśram Tijuana 163
Imagen 5.3 Mole con papas cocidas, acompañadas de arroz mexicano y arroz al limón 164
Imagen 5.4 Tamal de verduras al curry 167
Imagen 5.5 Primeras celebraciones del Sāī Guru Āśram Tijuana en la sala de la familia Adavallan 168
Imagen 5.6 Cucharas para reparto de *vibhūti* 171
Imagen 5.7 La primera manifestación de *vibhūti* 172
Imagen 5.8 Túnica de Sāī Bābā materializada en casa de la familia Adavallan... 173
Imagen 5.9 Huella de Sathya Sāī y vibhūti emanado la noche del incendio 174
Imagen 5.10 Altar doméstico/público del Sāī Guru Āśram 175
Imagen 5.11 Libro de cantos devocionales Bhajanvali 178
Imagen 5.12 Mujeres devotas en el Sāī Guru Āśram Tijuana 181
Imagen 5.13 Pensamiento diario de Bābā, vía *WhatsApp* 184
Imagen 5.14 *Parappu Sadam* 186
Imagen 5.15 *Cabbage Rice* 187
Imagen 5.16 Obsequio recibido durante el Gaṇeśa Caturthī 2021 188
Imagen 5.17 Obsequio recibido durante la Lakṣmī Pūjā 2021..... 189
Imagen 5.18 Visita de la familia Patel 190
Imágen 5.19 Celebración de *Dussehra* en el Sāī Guru Āśram 191
Imágen 5.20 Celebración del cumpleaños 96 de Sathya Sāī Bābā..... 192
Imágen 5.21 Cena durante la celebración del cumpleaños 96 de Sathya Sāī Bābā 193
Imágen 5.22 Danza conchero-azteca en el Sāī Guru Āśram. Tijuana, 2015..... 194
Imágen 5.23 Congregación del Sāī Guru Āśram Tijuana 198
Imagen 6.1 Página de internet *e-puja* 210
Imagen 6.2 Transmisión en vivo de la Govardhan Pūjā 2021 en el templo de Śrīnāthjī, Nathdwara, India 212
Imagen 6.3 Imagen de ultraderecha hindú 213
Imagen 6.4 Lectura y transmisión de la enseñanza del guru Śrīla Bhakti Rakṣak Śrīdhar Dev Goswāmī Mahārāj 214
Imagen 6.5 *Screenshot.* Bienvenida al *streaming* desde el Sāī Guru Āśram Tijuana 216
Imagen 6.6 *Screenshot. Āratī* mediante *streaming* desde el Sāī Guru Āśram Tijuana 217
Imagen 6.7 *Screenshot.* Despedida y cierre de *streaming*. Sāī Guru Āśram Tijuana 218
Imagen A1: La danza de Kṛṣṇa y las gopis 256
Imagen A2: Śiva Naṭarāja en el Sāī Guru Āśram Tijuana 259
Imagen A3: Gudimallam liṅgam 260
Imagen A4: *Iṣṭaliṅga* de piedra 261
Imagen A5: Partes y significados del *Liṅgam* 262
Imagen A6: Fragmento arquitectónico con la imagen de Gaṇeśa 263
Imagen A7: Subrahmanyam en el Sāī Guru Āśram, Tijuana 264
Imagen A8: Hanumān monumental del Dattatreya Yoga Temple 265

Imagen A9: Mūrti de Durgā para altar 268
Imagen A10: *Gaṇeśa Caturthī* en el Sāī Guru Āśram Tijuana 272
Imagen A11: Orientación para el *Pooja Room* 273
Imagen A12: Diseño de casa basado en el *vastuśāstra* 274
Imagen A13: Diseño de casa basado en el *vastuśāstra* II 275

Tablas

Tabla 1.1 Inmigrantes indios de 1920 a 1940 en México 16
Tabla 3.1 Personas nacidas en India residiendo en Tijuana 108
Tabla 4.1 Tabla de divinidades recurrentes en los altares domésticos de siete familias indo-hindúes 150
Tabla 4.2 Tabla de objetos recurrentes en los altares domésticos de seis casas indo-hindúes en Tijuana 151
Tabla 4.3 Tabla de lugares de culto doméstico 152
Tabla 6.1 Acceso a internet en India 203
Tabla 6.2 Uso de internet para la práctica hindú por parte de familias indias residiendo en Tijuana 209

Códigos QR

Código 1.1 Paseo de las divinidades por las calles de Tijuana 35
Código 1.2 Festival para el alma. Ratha Yatra 2019, Torre de Aguacaliente, Tijuana 35
Código 4.1 Explicación del altar Shambharkar 144
Código 4.2 Presentación del altar Ranga 149
Código 5.1 Ritual completo en el Sāī Guru Āśram 176
Código 5.2 Traducción del ritual en el Sāī Guru Āśram 177
Código 5.3 Ejemplo de *Bhajan* 178
Código 5.4 *Liṅgāṣṭakam* 179
Código 5.5 *Āñjanēya vīra* 179
Código 5.6 *Subrahmaṇyaṁ* 180
Código 5.7 *Sarva Dharma* 180
Código 5.8 Recitación del *Puṣpam Mantra* 181
Código 5.9 Ejecución del *āratī* 182
Código 5.10 *Abhiṣekam* 189
Código 5.11 *Liṅgam Abhiṣekam* 190
Código 5.12 Entrevista a Meena Patel 190
Código 5.13 Danza *Dandiya Rās* en el Sāī Guru Āśram 191
Código 5.14 Canto de *bhajans* fuera del Sāī Guru Āśram 192
Código 6.1 Celebración del 96 aniversario del nacimiento de Sathya Sāī en el Sāī Guru Āśram 218
Código A1 Entrevista al ministro religioso Jai Bhalai 293
Código A2 Entrevista al monje Mahananda Das 293
Código A3 Entrevista a Yogananda Das y Janas Spriha Das 293
Código A4 Entrevista a la familia Sharma 293
Código A5 Entrevista a Radesh Singh 293
Código A6 Entrevista a Pranav Patterjee 293
Código A7 Entrevista a Pragnesh Parthak 294
Código A8 Entrevista a Sarvag Nadar .....

Código A9 Entrevista a la familia Kohli 294
Código A10 Entrevista a la familia Adavallan 294

GUÍA PARA LA PRONUNCIACIÓN DE PALABRAS EN SÁNSCRITO Y HINDI

En el presente texto se utiliza el sistema internacional para la transliteración de palabras en sánscrito. A continuación se describen sus equivalencias en español.

Vocales: a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ
Semivocales: y l r v h
Diptongos: e ai o au

Consonantes

Guturales: k kh g gh ṅ
Palatales: c ch j jh ñ
Retroflejas: ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ
Dentales: t th d dh n
Labiales: p ph b bh m
Semivocales: y r l v
Sibilantes: ś ṣ s ḥ
Nasalización: ṃ

- Las vocales pueden ser breves o largas, las largas se reconocen por el macrón.
- Las vocales que se transliteran junto a una ḥ se pronuncian con una exhalación audible, pues son aspiradas.
- La consonante *c* se pronuncia como la ch castellana.
- La consonante *j* se pronucia igual que en inglés.
- Para pronunciar las consonantes retroflejas se debe colocar la lengua en la parte más alta del paladar.
- La semivocal *v* se pronuncia de la misma forma que la *w* o *v* inglesa, pero si precede un grupo consonántico suena como una u castellana.
- La sibilante *ś* se aproxima al sonido alemán *sch* en el apellido "Schopenhauer".
- El sonido de la *h* se aproxima a la aspiración en inglés de la palabra "House".
- La *ñ* se pronuncia igual que en español.
- La semivocal *y* se pronuncia igual que en español.

INTRODUCCIÓN

¿Qué se sentirá ser hinduista, viviendo en un lugar como Tijuana, que se encuentra literalmente al otro lado del mundo del lugar donde surgió esa corriente religiosa? ¿por qué debería interesarnos el hinduismo a quienes vivimos en esta ciudad fronteriza? Estas y otras preguntas pasaban por mi cabeza una noche del 2009, cuando regresaba a casa desde la universidad en el camión azul y blanco. Los gritos del chofer, la gente apretujada y el tránsito congestionado me hicieron recordar lo que había leído sobre India, uno de los países con la mayor cantidad de población en el mundo, tan parecido y a la vez tan diferente al nuestro.

En el *Parerga y Paralipómena*, Schopenhauer (a quien leía asiduamente en ese entonces) hablaba sobre las religiones que niegan el mundo, el budismo e hinduismo, y que su conocimiento era necesario para comprender aquello que las religiones judeocristianas tanto afirman. Para ello, yo misma me puse en la búsqueda de templos y textos hindúes, pero descubrí que en la ciudad había muy poco acceso a ellos. Además, dado que en esa fecha yo no podía cruzar a Estados Unidos, mi conocimiento sobre la diáspora india era muy limitado. Para responder provisionalmente esa inquietud me bastó con conocer a una persona originaria de India hasta 2011, durante una estancia de investigación en España, pues lo primero que le pregunté fue ¿en India todavía hablan sánscrito o leen los *vedas*? Esta pregunta detonó en él, distintos recuerdos sobre el difícil proceso de migrar y adaptarse a un nuevo país, especialmente en el aspecto religioso. Hoy en día esa persona ya regresó a India, pero su charla sembró la simiente para realizar esta investigación.

Aunque actualmente en India, el hinduismo figura como la religión mayoritaria, la idea del hinduismo como una religión responde a una noción instaurada desde Europa, la cual deja de lado las diferencias y particularidades implícitas en los tipos de adoración o prácticas presentes en cada región de India. Si bien, en el presente texto se recupera tal concepto, debido a su uso dentro de la historia sobre las religiones, cabe señalar que "hinduismo" alude a la multiplicidad de doctrinas que engloba India sin que una de ellas sea más válida que otra. Entre estas, el brahmanismo, como práctica principalmente ortodoxa y cuya impronta puede rastrearse hasta la Civilización del Valle del Indo, permite explicar la inclinación por el sistema de castas, liturgia en lengua sánscrita, vegetarianismo, así como la creencia en el ciclo de reencarnaciones.

Así, la presente investigación, pretende dar una respuesta formal a la serie de cuestionamientos que guiaron mi reflexión durante los últimos años, y que tienen como propósito conocer la forma en que recrean su vida religiosa y/o espiritual las personas originarias de India, que se identifican como hinduistas, y que se encuentran residiendo en Tijuana. En especial, conocer los procesos de adaptación o reinterpretación generados a consecuencia de su movilidad hasta la ciudad de Tijuana, México. En específico, se busca entender los procesos implícitos en la sacralización del nuevo espacio de vida, ante la falta de templos, personas que hablen el mismo idioma o grupos que practiquen sus costumbres religiosas. Por ejemplo: considerando que, en Tijuana, Baja California, tampoco hay un fácil acceso a los artículos que se necesitan para montar un altar doméstico tal y como se podría hacer en India; el devoto tiene que usar su ingenio, habilidades y creatividad para crear su propio altar en el lugar de llegada. Objetos sacros como las estatuas donde se manifiestan las divinidades (*mūrtis*), lámparas de aceite (*diyas*), los platos y el set de acero inoxidable (*āratī plate*) para realizar las ceremonias religiosas o *pūjās*, no se pueden encontrar en la ciudad; algunas botánicas y tiendas dedicadas al esoterismo venden pequeñas representaciones de los dioses más conocidos, como Gaṇeśa, Viṣṇu o Śiva, pero sin que tengan gran impacto sobre la población nacida en India, residiendo en la ciudad.

Y aunque lleguen a Tijuana diversas personas provenientes de India, no todas se conocen, forman vínculos, hablan la misma lengua o practican la misma religión. Por este motivo, en la presente investigación, la población de estudio son aquel as personas que provienen de India y, a su vez, de una tradición religiosa hindú (pues también pueden encontrarse, en minorías aún más minúsculas, indios musulmanes o cristianos). El hinduismo como religión implica una variedad de prácticas, regionalismos, divinidades de adscripción y templos; de tal manera que su identidad religiosa no siempre está definida, como podría entenderse, por ejemplo, con el catolicismo.

En suma, la tesis que aquí se presenta busca conocer cómo recrean la vida religiosa y/o espiritual las personas originarias de India, que se identifican como hinduistas, y que deben adaptar y/o reinterpretar sus creencias y prácticas a un contexto en donde no están presentes ni las instituciones religiosas de su lugar de origen (ausencia de templos hinduistas), ni una comunidad consolidada con la que se identifiquen y compartan una lengua, tampoco hay un fácil acceso al mercado de bienes sagrados que acostumbraban emplear antes de emigrar.

A continuación, se explica cuál era el estado del arte al iniciar la presente investigación, cómo se construyó la pregunta e hipótesis de investigación, cuál fue la estrategia metodológica que se empleó para la llevar a cabo la investigación y, finalmente, cómo se estructuró este texto, en donde se plasmaron los resultados.

El problema y el estado del arte

La frontera entre Tijuana y San Diego ostenta un pluralismo religioso que se alimentó, entre muchos otros factores, del constante flujo migratorio (Jaimes, 2020; Odgers, 2006a; Rivera-Sánchez, et al, 2014). A diferencia de otras comunidades presentes en la ciudad, para los hindúes constituye un cambio mayor, pues además de enfrentarse a un nuevo idioma y estilo de vida, la religión que practicaban en India ya no tiene la presencia ni hegemonía que en el subcontinente. Por ello, esta investigación, mediante el análisis de cuatro dimensiones -creencia, práctica, comunidad e institución- busca conocer el proceso de recreación del hinduismo por parte de nacionales de India residiendo en la región. Si bien los cultos hinduistas no se han mantenido estáticos a lo largo del tiempo, la práctica ortodoxa sí constituye una dimensión históricamente hegemónica y mayoritaria en India. Por lo tanto, el problema a analizar reside en la exportación de estas prácticas mediante los inmigrantes.

El caso de la población india en Tijuana, que constituye una minoría casi imperceptible, permite identificar un proceso mucho más amplio: ayuda a comprender los procesos de adaptación de las minorías religiosas en contextos de migración. La literatura existente, así como el trabajo de campo realizado en la región, permiten suponer que la experiencia migratoria de los indios-hinduistas establecidos en Tijuana, mas que provocar una deserción del hinduismo, impulsa su transformación en distintas escalas.

Como describe Wendy Doniger (2014) el hinduismo puede entenderse como un armadillo: parte erizo y parte tortuga. Existen los armadillos hoy, existieron antes de ser nombrados; del mismo modo las partes dispares de lo que se conoce como hinduismo han existido durante siglos, de la mano, en una suerte de suspensión fluida. Antes de que los británicos clasificaran a la población india por medio de la religión muy pocas personas se definían por sus creencias religiosas, más bien su identidad se segmentaba a partir de la localidad, el idioma, la casta, ocupación y secta específica. Aunque en la actualidad se encuentren distintos grupos que buscan “hinduizar” India (por ejemplo, el Vishwa Hindu Parishad o el Bharatiya Janata Party), la mayoría de las personas nacidas en India se

definen por lealtades diferentes a las de su religión, pues no existe un canon hindú como tal, sino una serie de ideas, prácticas y rituales compartidos. Tales características no sólo conectan a las diversas personas generalmente llamadas "hindúes" en la actualidad, sino que también vinculan a las personas que compusieron y vivieron los *vedas* en el noroeste de India alrededor del año 1500 antes de la era común.

No se trata, sin embargo, de una simple cuestión de enumerar cosas que creen "todos los hindúes" o, incluso, que hacen "todos los hindúes", aunque existen una serie de prácticas características de muchos hindúes a lo largo de los siglos; por ejemplo, la adoración de muchos dioses, la creencia en el karma, el renacimiento y el sistema de castas, ninguna ha sido cierta para todos los hindúes (Doniger, 2014).

Parte de la dificultad de traer una práctica en hindú hasta el norte de México reside en que, si bien el hinduismo consta de múltiples cultos en India y no tiene un dogma establecido, sí coincide en ciertos marcadores identitarios, los cuales, además, permiten una recreación desde el extranjero. Estos marcadores, en el caso a estudiar, se resumen en cuatro puntos: 1) La celebración de festivales donde se representa la victoria del bien sobre el mal. Por ejemplo, el *Dīpāvalī*, *Holi* o *Gaṇeśa Caturthī*, los cuales obedecen a un calendario lunar, el cual debe adaptarse en el lugar de llegada o celebrarse junto con los familiares en India. 2) El vegetarianismo. Aunque algunas personas consumen carnes blancas, lo importante es no consumir carne de res, debido a su carácter sagrado. 3) La distinción ante las prácticas judeocristianas, la cual implica una distinción respecto al mundo europeizado u occidental. 4) La tradición védica e *itihāsa*. Las antiguas epopeyas sánscritas e hímnos védicos que cuentan hechos del pasado, por ejemplo, los *purāṇas*[1], que se consideran acontecimientos históricos reales (Preciado, 1992).

Para mantener este tipo de prácticas en un nuevo contexto se deben realizar múltiples adaptaciones, en especial, cuando los inmigrantes llegan a un lugar donde su religión constituye una minoría ínfima o casi desconocida. La diversidad y complejidad del hinduismo se transforma cuando sale de su contexto, pues sin la intervención de las instituciones, sin la mediación de los brahmanes o el peso de la tradición, los devotos tienen que replicar los rituales por sí mismos. En esta circunstancia se inscribe la presente

[1] Género literario que recoge los antiguos cuentos y leyendas de la tradición hindú. Los *purāṇas* pertenecen a la tradición recordada o *smṛti* y no a la revelada o *śruti*, pero gozan de un estatus religioso muy importante y son cosiderados por la tradición como una actualización del Veda al alcance de las mujeres y castas bajas (Pujol, 2019:625).

investigación, donde la pequeña población originaria de India debe utilizar diversos medios para continuar con su práctica religiosa en suelo mexicano.

Por otra parte, la discusión sobre la migración desde India hasta otras partes del mundo ya se ha estudiado desde el mismo subcontinente. Por ejemplo, Ajaya K. Sahoo, quien trabaja en el Centro de Estudios de la Diaspora India en la Universidad de Hyderabad, identifica que los análisis sobre el transnacionalismo desde India aporta significativamente a las discusiones generales sobre el transnacionalismo. Debido a factores como el impacto del colonialismo, especialmente en el remanente que deja en el transacionalismo contemporáneo, se pueden estudiar las condiciones laborales, históricas y actuales, de acuerdo con los múltiples países donde los indios se asienten. En especial, llama la atención acerca de la reconstrucción de la cultura y las identidades colectivas e individuales, las cuales deben adaptarse a las estructuras de raza/clase/género y religión en los lugares de llegada, sin dejar de lado los activismos dentro de lugares específicos, los cuales constituyen dinámicas importantes desde una perspectiva transnacional (Purkayastha y Sahoo, 2020).

Aunque autores como Sandhya Rao Mehta, Sutama Ghosh, Jayati Bhattacharya o Selvaraj Velayutham participan en la discusión sobre la presencia y adaptación cultural de migrantes originarios de India en contextos como Oman, Canadá, Singapur o Australia; su enfoque se orienta mediante la noción de una "diáspora india". Este tipo de perspectivas se enfocan, de forma mayoritaria, en contextos donde existe una comunidad de personas originarias de India, lugares donde estos mismos autores residen, pero que no alcanzan a describir la situación que acontece en contextos como el de Tijuana, México. De este modo, la presente investigación busca incluir una perspectiva a partir de un país latinoamericano, pero cuya complejidad estriba en su posición geográfica.

Pregunta de investigación e hipótesis

La presente investigación parte de la inquietud por saber ¿De qué maneras las personas hinduistas, originarias de India, (asociadas a cultos de tradición brahmánica) radicando en la ciudad de Tijuana, recrean el hinduismo (a nivel creencia, práctica, comunidad e institución) luego de pertenecer a una religión mayoritaria y hegemónica, para adecuarse a la condición minoritaria que adquieren en México?

Esta pregunta permite enfocarse en los siguientes aspectos centrales:

- Los distintos cultos a los cuales se adscriben las personas que inmigran desde alguna región de India hasta Tijuana.
- Las formas de adaptación, no sólo a partir de la práctica religiosa, sino en su cotidianidad al configurar una minoría en el país de llegada.
- Cuatro ejes de análisis para identificar los diferentes niveles de recreación del hinduismo al llegar a México, en especial a la región fronteriza con Estados Unidos.

La pregunta de investigación permite aproximarse en distintos niveles a las adaptaciones de la tradición hindú. Las experiencias para recrear los rituales, pensando en una nueva cotidianidad y un campo religioso donde su religión no tiene mucha presencia. Del mismo modo, esta oportunidad permite encontrar cómo expresa entre los inmigrantes, las diferentes formas de religiosidad que sobreviven fuera de India gracias a su agencia.

La pertinencia de la presente investigación reside en identificar las características inmersas en la pérdida de hegemonía que un movimiento religioso puede experimentar como consecuencia de la migración internacional. El caso de los inmigrantes indios en Tijuana, que por concentrarse en una pequeña minoría suele pasar desapercibida, ayuda a evidenciar el proceso de transformación que implica cambiarse a un contexto donde los rituales, lengua y costumbres asociados a una religión hegemónica, ahora se convierten en una práctica minoritaria. A diferencia de otras ciudades mexicanas donde la diáspora india está establecida, Tijuana permite mantener un intercambio constante con la comunidad hindú de San Diego, California y alianzas estratégicas con otras comunidades en ambos países. A su vez, gracias al uso de las redes sociodigitales, y el vuelco a éstas como consecuencia de la pandemia, se pueden vincular las distintas comunidades religiosas hinduistas en una misma red.

De este modo, la hipótesis con la que se buscó responder a la pregunta de investigación indica que la población originaria de India residiendo en Tijuana, motivada por la pérdida de hegemonía religiosa y, por lo tanto, de templos dedicados a deidades específicas, recrea su práctica religiosa en el ámbito doméstico. Asimismo, la autoridad de casta se relativiza y, gracias a ello, la comunidad logra evitar su fragmentación. Sin embargo; quienes cuentan con un mayor capital (económico, social o cultural) tienen la facultad de recurrir al carácter transfronterizo de la ciudad y, así, establecer un vínculo con la diáspora india en San Diego y la comunidad hindú que ahí celebra festividades mayores. En cambio, quienes no tienen la facultad de cruzar a Estados Unidos o carecen

de un capital mayor, optan por aliarse con la comunidad ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) de Tijuana, donde algunas prácticas, como la autoridad de casta, se suprimen.

Como se verá en las siguientes páginas, al avanzar en el trabajo de campo se encontró que la hipótesis resultaba muy limitada en términos explicativos, mientras la pregunta de investigación requería de una explicación mayor. Al conocer las narrativas de las familias aquí entrevistadas se pudo constatar que en la hipótesis se asumía la adscripción completa de los indo-hindúes a ISKCON, pues se logró encontrar, como se discutirá más adelante, modos y medios de adoración tan variados donde ISKCON ya no era una salida tan necesaria para el inmigrante originario de India. Así, nuestra hipótesis inicial, a pesar de no haber sido validada plenamente, resultó una herramienta de gran utilidad para guiar nuestra indagación hacia nuevos y más complejos horizontes.

Metodología

Una vez identificado el problema, surgió la pregunta ¿y ahora cómo estudiarlo? Dentro de las metodologías clásicas para el análisis de la migración internacional, muy pocas perspectivas se enfocaban en la religiosidad; mientras, desde los estudios de la religión, había mayor énfasis en las comunidades religiosas.

Por lo tanto, la religiosidad vivida como aproximación metodológica permitió analizar las prácticas que salen de los estándares o las normativas religiosas, para enfocarse en actividades cotidianas partiendo desde un enfoque individual. Esta fue la oportunidad para descubrir la forma en que los inmigrantes originarios de India, que se autoidentifican como hindúes y se han instalado en la ciudad fronteriza de Tijuana, transforman su religiosidad cotidiana, para adaptarse al contexto en el que ahora radican.

En este sentido, la transformación de la práctica religiosa es ineludible debido -entre otros- a los siguientes tres aspectos: 1) como consecuencia de su desplazamiento geográfico, los migrantes indo-hindúes dejan de formar parte de una mayoría religiosa, para convertirse en parte de una minúscula minoría; 2) en el nuevo contexto no están presentes numerosos elementos materiales necesarios para la ejecución de rituales, ni recursos institucionales para la reproducción de las *pūjās*; y 3) debido a la exigua presencia institucional hinduísta en Tijuana, y a la inexistencia de una "diáspora hindú" en la región, los mecanismos de control social tradicionales se encuentran debilitados, por lo que la regulación de la práctica familiar y/o individual es muy limitada. Por lo anterior,

se trata de un contexto en el que los individuos recurren a la creatividad para recrear su religiosidad en un espacio cotidiano trastocado y escasamente regulado.

Como se verá más adelante, algunas categorías en el estudio de las religiones resultan poco útiles para lograr los objetivos del análisis. Entre ellas, la distinción clásica entre lo público/colectivo y privado/individual no es tan definida y, por ello, no resulta adecuada. La asociación entre creencia, práctica y sentido de pertenencia; así como la identificación de determinados símbolos y prácticas, de manera excluyente, con adscripciones religiosas. De igual modo, la distinción entre lo religioso y lo espiritual, resulta bastante difusa en la observación de las prácticas cotidianas de los creyentes indo-hindúes. En cambio, la perspectiva de las religiosidades vividas (Ammerman, 2014; McGuire, 2008; Morello, 2019; Orsi, 2005), se adapta mejor al objetivo de analizar la transformación de la práctica religiosa de los migrantes originarios de India establecidos en Tijuana.

Siguiendo la aproximación de la religiosidad vivida se pudieron estudiar algunos altares domésticos, altares de templos y rituales cotidianos que intentan venerar a las divinidades hindúes por medio de objetos sagrados, disponibles en el nuevo contexto, así como discursos y corporalidades (Ammerman, 2014; McGuire, 2008) presentes en estas prácticas.

Además, de acuerdo con Morello y Rabbia (2019), la religiosidad vivida estudia la agencia de los sujetos mediante los procesos relacionados con la sacralización de su realidad inmediata, de modo que tal circunstancia permite encontrar las maneras o modos desde las cuales se suscitan tales encuentros, así como los significados implícitos en ellas (Morello y Rabbia, 2019:16).

Así, el posicionamiento metodológico de la religiosidad vivida, al no limitar la observación a las formas clásicas de práctica ritual, permite encontrar, también, las experiencias que no pertenecen necesariamente al ámbito religioso, pero que en la perspectiva de los sujetos se relacionan directamente con él. Entonces, el interés de esta teoría se lleva a la práctica cotidiana, para descubrir las formas de enlace del mundo material con el mundo suprasensible (McGuire, 2008).

Aunque la obtención de datos no fue completamente presencial, debido a la pandemia por COVID-19, algunos devotos compartieron fotografías de sus propios altares y describieron los elementos presentes en ellos. De esta forma se lograron mayores alcances, tales como identificar la dimensión *online* de la práctica religiosa hindú en Tijuana.

Estructura de la tesis

Con la finalidad de exponer los resultados de la investigación, la presente tesis se estructura en seis capítulos, acompañados por un anexo dividido en cuatro partes, desde el cual se pueden clarificar algunos conceptos recurrentes en los testimonios o a lo largo de la tesis.

El capítulo uno retrata el contexto, específicamente la ciudad de Tijuana como campo religioso y punto de encuentro de migrantes, donde ISKCON aparece en el panorama como la primera institución de tipo hinduista en la región. Así también, se ofrece una serie de datos generales sobre la tradición hinduista, con el propósito de guiar al lector en la construcción del problema de investigación.

El capítulo dos retrata las aproximaciones teóricas y metodológicas necesarias para reponder la pregunta de investigación. Por un lado, las teorías sobre migración internacional y, por otro, las aproximaciones teóricas para el estudio de las religiones. La última parte de este capítulo describe la estrategia metodológica multiescalar diseñada estrategicamente para estudiar una religión que proviene de un contexto mayoritario y se convierte en una minoría a consecuencia de la migración. Así también, la importancia de la dimensión virtual para trabajar en tiempos de pandemia.

El capítulo tres describe los casos particulares estudiados en la presente tesis. En específico se cuentan las experiencias de migración desde India hasta Tijuana, así como las formas de adaptación de la religiosidad en la cotidianidad desde una perspectiva individial, condición idónea para un análisis desde la religiosidad vivida.

El capítulo cuatro involucra el ámbito doméstico y/o familiar. El principal énfasis fue en los altares domésticos, los significados atribuidos en éstos, así como los roles intrísecos en el cuidado y construcción del altar. En este capítulo se concentran las historias sobre los procesos de adaptación en la materialidad no sólo religiosa, sino cotidiana.

El capítulo cinco trata sobre la recreación de un templo hindú: el Sāī Guru Āśram. Este templo se localiza dentro de la casa de una familia originaria de India, radicada en Tijuana desde hace 30 años. Este templo semi-público incluye diversas tradiciones religiosas, mediante la guía de las enseñanzas de Sathya Sāī Bābā, pero adecuado mediante la tradición familiar.

El último capítulo da cuenta de la práctica hindú *online*, así como los significados e implicaciones al optar por la práctica en línea. En en este caso, se busca describir el uso

de alternativas en línea para los inmigrantes originarios de India radicados en Tijuana. La interpretación de los medios electrónicos, así como su inclusión dentro de la ritualidad doméstica.

Por último, los anexos incluyen una breve descripción sobre las divinidades, festividades y simbolismos presentes en los altares domésticos. En segundo lugar, las fotografías que acompañan a cada capítulo de la tesis. En tercer lugar, las traducciones de fragmentos de textos en lengua sánscrita al español. En cuarto lugar, las entrevistas relizadas durante el trabajo de campo. Tanto en esta sección como en el cuerpo de la tesis, se recurrió al uso de códigos QR para llevar la experiencia audiovisual a los dispositivos móviles.

Así, la presente investigación parte de cuatro aspectos poco estudiados por las Ciencias Sociales acerca de la inmigración desde el sur de Asia hasta México. En primer lugar, la misma llegada de la población originaria de India a México, principalmente los factores implícitos en el desplazamiento hasta el norte del país, que, aunque en la presente tesis no son el principal tema de estudio, se rescatan algunas fuentes donde se estudian tales antecedentes.

En segundo lugar, el análisis de las religiones dharmicas y su inserción al campo religioso bajacaliforniano. Si bien, el enfoque de este trabajo se mantiene en la tradición hindú, todavía falta mucho trabajo sobre la práctica de religiones no abrahámicas en la región.

En tercer lugar, la perspectiva de la religiosidad vivida como herramienta metodológica para el análisis de la práctica hindú. Debido a que las múltiples vertientes del hinduismo trasladan su ritualidad fuera de los templos, la cotidianidad también se ve envuelta en procesos que acerquen al devoto hacia la liberación o *mokṣa*, (un ejemplo es la dieta vegetariana); en ese sentido, la religiosidad vivida no limitó el análisis a los discursos sobre lo que debería ser una práctica correcta, sino a lo que los mismos creyentes identificaban como sagrado y adecuado. De este modo, la religiosidad vivida permite que el hinduismo pueda estudiarse desde un ángulo mucho más cercano a la experiencia real de los propios devotos y desapegarse de suposiciones coloniales sobre esta serie de religiones.

En función de tal objetivo, se estudiaron directamente los altares domésticos en conjunto con algún miembro de la familia que lo construyó. Durante el trabajo de campo se involucró la práctica virtual para obtener videos o fotografías de los rituales en tiempo de pandemia.

Por último, la función de las mujeres madres de familia como agentes de la religiosidad hindú fuera de India. Aunque dentro de la literatura sobre la diáspora india en otros países, ya se describe la importancia de las mujeres dentro de los templos (Waghorne, 1999 a,b; Vertovec, 1997), en México no se ha visibilizado tal presencia. En específico, este trabajo aporta hallazgos en torno al papel central que tienen las mujeres en el proceso de recreación de las prácticas y los espacios religiosos en contextos de movilidad, quienes llegan a la ciudad como acompañantes de sus maridos, pero cuya dirección dentro de la casa incluye la recreación de la ritualidad y la práctica religiosa.

Cabe señalar, también, el análisis de la religiosidad hindú por internet como un medio para la ritualidad, donde participan algunos inmigrantes indios radicados en México. Gracias al acelerado desarrollo de las prácticas religiosas por internet, así como los debates sobre la representación del hinduismo en línea, el presente texto presenta una breve aproximación a tales discusiones, principalmente, como vehículo a la adaptación de la tradición hindú desde Tijuana.

En su conjunto, se espera que este trabajo constituya un aporte a los Estudios de la religión, en específico a los estudios sobre la religiosidad vivida; así también, a los estudios sobre los procesos de recreación religiosa de la población que reside fuera de India. De este modo, encontrar las motivaciones y propósitos implícitos en la recreación del hinduismo fuera de India y sus nuevas formas de ritualidad al implantarse en México.

CAPÍTULO I
CONTEXTO Y ANTECEDENTES

Con el fin de comprender el proceso de reconfiguración en la práctica hindú de las personas originarias de India, asentadas en la ciudad de Tijuana, Baja California, resulta necesario considerar dos condiciones; por un lado, los antecedentes migratorios y religiosos de esta población, por otro lado, las especificidades del campo religioso al que llegan. Por ello, el propósito del presente capítulo consiste en exponer el contexto que encuentran los hinduistas originarios de India al llegar a Tijuana. En particular, se busca describir el campo religioso regional y el sistema migratorio en el que se insertan. Estos elementos permitirán comprender los antecedentes y describir el proceso de inserción de la práctica hinduista en el campo religioso de Baja California.

Cabe destacar que el lugar de acogida se distingue por ser una región fronteriza, razón por la cual, las características de los asentamientos migratorios, así como la conformación del campo religioso, presentará variaciones en relación con el del resto de México y los Estados Unidos.

Consecuentemente, el presente capítulo se estructura en tres partes. En primer lugar se brindan algunos antecedentes sobre el fenómeno migratorio desde India hasta la frontera entre Baja California, México, y California en los Estados Unidos. La segunda parte contiene un análisis sobre la conformación del campo religioso en la Baja California y, en específico, la inserción del hinduismo en Tijuana. La última parte está dedicada a presentar algunas consideraciones generales sobre el hinduismo en India y la importancia de ISKCON[2] como promotor del hinduismo fuera de este país. En suma, este capítulo explica la importancia de Tijuana como región fronteriza para la conformación de un campo religioso plural en el cual se presenta el hinduismo como un movimiento minoritario.

Así, bajo la indagación histórica del campo religioso en Baja California y de la migración desde India a México, registrados en los últimos censos, se dibuja la conformación de un contexto caracterizado por su constante movilidad, como parte de una nueva forma de practicar y vivir el hinduismo.

[2] La Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna (International Society for Krishna Consciousness o ISKCON por su acrónimo en inglés) es una rama del vaiṣṇavismo Gāudiya originado en Bengala por Swami Prabhupāda. Su tipo de adoración, o *bhakti*, es monoteísta. Toma como dios único a Kṛṣṇa. Más adelante, se profundizará sobre el tema.

Cabe explicar que uno de los términos a utilizar: “indio”, alude a toda aquella persona cuyo nacimiento haya sido dentro del territorio de la República de India (भारत गणराज्य) o que tienen tal nacionalidad; mientras “hindú” implica a toda aquella persona practicante de la religión hinduista. La nacionalidad india no necesariamente significa que la persona sea practicante del hinduismo; sin embargo, parte de la vida civil en ese país se enfrenta a siglos de tradición hindú (Dallapiccola, 2002). Asimismo, no todos los hinduistas nacieron en India, o continúan con el sistema de castas hindú. Como se estudiará más adelante, las fronteras del hinduismo se vuelven todavía más difusas fuera del subcontinente asiático.

1.1 Contexto migratorio y fronterizo

Las primeras personas provenientes de India (de las que se tiene registro) llegaron a México con el propósito de cruzar a Estados Unidos, Canadá, o venían de regreso de estos lugares. La mayoría de los inmigrantes originarios de Asia en México se rastrean entre los años 1920 y 30’s, quienes arribaban, principalmente, al puerto de Manzanillo en Colima y posteriormente se movilizaban hacia el norte. Los que llegaron a la península de Baja California lograron asentarse en las ciudades de Mexicali, Ensenada y Tijuana. Gran parte de estos inmigrantes eran originarios de China; sin embargo, entre ellos había más personas que provenían de otros países asiáticos, como aquellos originarios de India, principalmente sikhs originarios del Punjab (Saxena, et al. 1998).

Los indios no llegaron desde antes a México debido a ciertas restricciones. Por un lado, mencionan FitzGerald y Cook-Martin (2014), después de la Revolución mexicana, el presidente Álvaro Obregón promovió la entrada de ciertos grupos étnicos mientras restringió a otros; entre los grupos restringidos se encontraban asiáticos, judíos y todo aquel que proveniera del Medio Oriente, bajo el pretexto de que esos grupos no podrían asimilarse ni formar parte del proceso de mestizaje en su proyecto de nación (FitzGerald & Cook-Martin, 2014: 218).

> La emigración al Reino Unido y Norteamérica comenzó durante el dominio colonial en la India. Sin embargo, el número de emigrantes fue insignificante, tanto en relación con la emigración de la India como con la inmigración total a esos países. Entre 1820 y 1900, no más de 700 personas se trasladaron de la India a los Estados Unidos. Durante los siguientes 30 años, este número se elevó a 8700; la mayoría eran sikhs punjabis que trabajaban en agricultura en California. La legislación anti-asiática de 1917 y 1924 prohibió la inmigración del sur o sureste

de Asia, incluida la India, y aseguró que los asiáticos no calificarían para la naturalización o la propiedad de la tierra (Naujoks, 2009).

A su vez, los bajos índices de inmigrantes indios responden a la combinación de una ideología racista contra estos grupos étnicos y conflictos entre comerciantes que se tradujeron en prejuicios, como la contaminación genética y cultural, mas que en intereses meramente económicos. De acuerdo con FitzGerald y Cook-Martin (2014) este proceso inicia desde la lucha de Independencia, hasta la Guerra de Reforma en 1861, cuando hubo un cambio en la ley de inmigración, pues, durante la Colonia, se daba preferencia a los católicos; entonces, desde 1861 se da apertura a la neutralidad religiosa. No obstante, este cambio no significó una bienvenida a todas las nacionalidades, sino una apertura para la llegada de estadounidenses, europeos (a excepción de los españoles) y élites económicas conformadas por personas blancas a lo largo del siglo XIX.

A principios del siglo XX, estas élites atrajeron a trabajadores originarios de Medio Oriente, China, India y otras regiones de Asia, para canalizarlos a México, como mano de obra barata que habría terminado en Estados Unidos. Sin embargo, la llegada de estas personas no fue bien recibida por los grupos populares en México. Entre 1920 a 1940 se aplicó sistemáticamente la discriminación de *jure*, es decir, amparada en las leyes de la época (FitzGerald y Cook-Martin, 2014: 255) y fue el inicio de las oleadas migrantes de asiáticos, principalmente originarios de China, hasta Baja California.

Según Flora Botton (2008) con el afán de modernizar a México se suscitaron algunas discusiones (entre positivistas y conservadores), hacia finales del siglo XIX, sobre la necesidad de abrir el país a la inmigración para enriquecerlo con nuevos elementos humanos. Pero, en realidad, se tenía la esperanza de atraer a inmigrantes de Europa occidental, de países con tradición de modernidad y avance tecnológico, con la esperanza de modernizar al país. Como no se pudo cumplir esta meta y apremiaba la necesidad de importar mano de obra barata para las haciendas y las minas, como en Sonora, a regañadientes se consideró a los asiáticos[3].

La discriminación hacia los chinos se extendió hasta los inmigrantes asiáticos en general, principalmente en Baja California y Sonora, cuyo contacto con los Estados

[3] En el Diario Oficial (lo que en nuestros días sería el Diario Oficial de la Federación), el 18 de octubre de 1871, apareció el siguiente decreto: "Los chinos se distinguen sobre todo por su inteligencia (...) son sumisos y tranquilos (...) para la mecánica son muy aptos y tienen especial predilección por los ferrocarriles (...) Y además, por tres o cuatro pesos al mes trabaja el chino en la construcción de cualquier camino o edificio". La mano de obra china se había convertido en un sinónimo de trabajo barato, resistente y manipulable".

Unidos ha sido constante; así también, las grandes colonias asiáticas (mayormente de personas provenientes de China) que se formaron en estos estados. En México se abrazaba la esperanza de una vida mejor durante la Revolución en 1920; no obstante, este sentimiento se transformó en frustración al considerar que la influencia de los extranjeros en la economía era excesiva, a su vez, el surgimiento de un nacionalismo excluyente, exacerbado por la búsqueda de una identidad nacional (Botton, 2008).

Entre 1920 y 1930 se propagaron ideas eugenésicas en la legislación mexicana, suscitadas por ideales contra el mestizaje, sobre todo con una población como la asiática que se consideraba inferior (FitzGerald & Cook-Martin, 2014). Así, durante estos años se impuso una ley de restricción donde se impedía la inmigración asiática a México, también se incentivó la formación de asociaciones antiasiáticas (principalmente antichinas)[4] durante el gobierno de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles (González, 1997).

Abelardo L. Rodríguez, quien fuera el gobernador de Baja California en 1922, tuvo un papel activo en la expulsión asiática, pues también emitió una petición ante el poder legislativo, para limitar o detener la inmigración de asiáticos. Señala González Oropeza (1997) que, a veces, las deportaciones no se efectuaban rápidamente porque "…No había suficientes fondos para cubrir el transporte desde Tijuana hasta Hong Kong" (González, 1997: 50).

Así, el estigma contra los asiáticos incrementó, pues ellos ocupaban las pocas ofertas de trabajo disponibles en la frontera. Ya que, derivado del retorno de mexicanos que participaron en el programa Bracero durante la Segunda Guerra Mundial, había una sobredemanda de empleo en Baja California, por ello la Federación de Uniones Obreras de Tijuana y Zaragoza, así como el Sindicato de Filarmónicos denunciaron, desde 1925, que empresas como Agua Caliente de Tijuana contrataban a un elevado número de empleados extranjeros (Cardiel,1997). Así, su propuesta era expulsar a los trabajadores asiáticos y estadounidenses para "Conseguir el mejoramiento de las clases laborantes del

[4] El 17 de mayo de 2021, en la ciudad de Torreón, Coahuila, el presidente Andrés Manuel López Obrador realizó una ceremonia de petición de perdón por los agravios a la comunidad china en México durante el periodo postrevolucionario.

lugar" (Archivo General de la Nación. Dirección General de Gobierno, Fondo Gobernación, 33.2(30) 2, caja 5-A).

La presencia de los inmigrantes originarios de India en la frontera norte de México a partir de 1920 se debe estudiar en paralelo a las leyes de inmigración en Estados Unidos,

CUADRO GENERAL

Inmigrantes indios en México, según sexo, estado civil, fecha de nacimiento, fecha de ingreso, lugar de nacimiento, lugar de residencia, lugar de entrada, ocupación y religión, 1920-1940

Nombre del inmigrante indio	*Sexo*	*Estado civil*	*Fecha de nacimiento*	*Fecha de ingreso*	*Lugar de nacimiento*	*Lugar de residencia*	*Lugar de entrada*	*Ocupación*	*Religión*
Kor Prim Singh Moban*	M	Soltero	1897	1924	Punjab, India	Mexicali, B.C.	Salina Cruz, Oax.	Agricultor (A)	Católica
Carlos Singh Prem Cor	M	Casado	1890	1916	Ludhiana	Tijuana, B.C.	Salina Cruz, Oax.	Mecánico	Católica
Singh Corr Hazara	M	Casado	1916	1924	Yalandia (Jul Lunder)	Mexicali, B.C.	Mexicali, B.C.	Agricultor	—
Singh Yasi Dewan	M	Casado	1892	1923	Punjab	V. del Yaqui, Son.	Veracruz, Ver.	Agricultor	Hindú
Gurmit Singh	M	Casado	1911	1938	Punjab	Culiacán, Sin.	Payo Obispo, Q.R.	Agricultor	Budista
Singh Singh Sucha*	M	Soltero	1905	1923	Punjab	Mexicali, B.C.	Manzanillo, Col.	Agricultor	—
Singh Singh Sucha*	M	Soltero	1905	—	Punjab	Mexicali, B.C.	Manzanillo, Col.	Agricultor	—
Singh Cosr Kanter Sher	M	Casado	1904	1942	Punjab	Cd. Obregón, Son.	—	A. y Ganadero	Católica
Singh Kor Hari M.	M	Soltero	1915	1924	Punjab	Mexicali, B.C.	Mexicali, B.C.	Agricultor	Católica
Singh Perr Butam	M	Casado	1895	1922	Bombay	Cd. Obregón, Son.	Caléxico	Agricultor	—
Kor Singh Sher	M	Soltero	1898	1924	Punjab	Mexicali, B.C.	Salina Cruz, Oax.	Agricultor	Católica
Singh Singh Sunder	M	Soltero	1898	1923	Punjab	Cocorit, Son.	Manzanillo, Col.	Agricultor	Católica
Aziz Khan Abdul	M	Soltero	1888	1924	India	Guaymas, Son.	Nogales, Son.	Mecánico	Mahometana
Charan Singh Singh	M	Casado	1895	1933	Punjab	Cocorit, Son.	Manzanillo, Col.	Agricultor	Católica
Kudanmal Lekhraj Curnani	M	Casado	1908	1948	Sukkur, Sind	Bombay, India	Nvo. Laredo, Tamps.	Est. de agric.	Hindú
Corr Singh Bir Ram	M	Soltero	1895	1924	Punjab	Mexicali, B.C.	Salina Cruz, Oax.	Agricultor	—
Cano Det Singh (Yabo Chanbam)	M	Soltero	1902	1934	Punjab	Cd. Obregón, Son	Manzanillo, Col.	Agricultor	Católica
Salomon Ihaq Bhiku	M	Soltero	1908	1943	Surat, India	Panamá	Pto. Aéreo, D.F.	Comerciante	Mahometana
Kor Singh Kartar	M	Soltero	—	1923	Mayab (¿Punjab?)	Mexicali, B.C.	Manzanillo, Col.	Agricultor	Católica
Hagara Singh Kur	M	Casado	1897	1926	Mola (¿Malwa?)	—	Nogales, Son.	Agricultor	Católica
Cumudon Vingen Chando (Mata Singh)	M	Soltero	1890	1923	Pueblo Logar	Mexicali, B.C.	Mazatlán, Sin.	Agricultor	Católica
Dhirendra Nath Sen	M	Soltero	1885	1917	Dubri, Assam	Veracruz, Ver.	Nvo. Laredo, Tamps.	Prof. inglés	—
Bhan Singh Kor	M	Soltero	1899	1924	Punjab	Mexicali, B.C.	Mazatlán, Sin.	Agricultor	Católica
Gopal Singh	M	Casado	1868	1925	Padhana (¿Patiala?)	—	Torreón, Coah.	Agricultor	Sikh
Singh Singh Bishen	M	Soltero	1894	1922	Punjab	Mexicali, B.C.	Manzanillo, Col.	Agricultor	Católica
Kor Prim Singh Moban*	M	Soltero	1897	1924	Punjab	Mexicali, B.C.	Salina Cruz, Oax.	Agricultor	Católica
Singh Coor Sher	M	Soltero	1900	1922	Punjab	V. del Yaqui, Son.	Manzanillo, Col.	Agricultor	Católica
Hogan Cecil Frederik	M	Soltero	—	1929	India	México, D.F.	Pto. México, Ver.	Ing. eléctri.	Protestante

* N. B. Note el lector la repetición de los nombres.
Fuente: AGNRNEM.

Tabla 1.1 Inmigrantes indios de 1920 a 1940 en México
Fuente: Duque,1997.

pues, derivado de la creciente llegada de indios a Estados Unidos entre 1920 y 1930, el Congreso estadounidense prohibió la entrada y salida de cualquier asiático en el Acta de Migración de 1917, buscando así frenar la llegada de más personas de origen indio. Para 1923, la entrada legal de personas originarias de India quedó oficialmente prohibida en

México. Por lo tanto, los inmigrantes indios debieron buscar caminos alternativos para entrar a territorio estadounidense (Duque,1997).

Y aunque en México estas restricciones terminaron oficialmente en 1947, dejaron margen en su ley para la selección étnica por subterfugio hasta 1974. El impulso para el cambio provino de un proyecto de política exterior de élite que buscaba utilizar el antirracismo como una herramienta diplomática para desafiar a los Estados Unidos (FitzGerald & Cook-Martin, 2014).

Dentro de los estudios sobre la migración de los nacionales de India a México, la población sikh ha tenido mayor atención debido a sus implicaciones políticas. Es decir, la presencia de los sikhs en Baja California no sólo fue consecuencia del movimiento migratorio a finales del siglo XIX, sino parte de la búsqueda de un terreno ajeno a India donde fuera posible dar origen a un movimiento revolucionario propio[5]. Entonces, al estar los sikhs establecidos en San Francisco, California, surge el partido *Ghadar* como una alternativa al dominio colonial británico en India. Así, los sikhs buscaron crear entre los inmigrantes de diversas regiones de India, sentimientos de justicia y liberación de la Colonia en su país (Duque,1997).

En 1923, el inspector de Migración de Baja California, Adolfo Miranda, en seguimiento al movimiento *Ghadar*, encontró frecuentemente el nombre de Ardid Singh, Mandkind Singh, Pala Singh e Inder Singh[6] entre los informes que requirió la Secretaría de Relaciones Exteriores al Gobierno de Mexicali. Así, en contacto con la Secretaría de Gobernación, Adolfo Miranda escribe:

> Me refiero al respetable oficio de Usted número 12311, fechado el 8 del mes y año próximo pasado [1923] y girado por el Departamento de Relaciones y

[5] Formalizado el 1 de noviembre de 1913 en San Francisco, California, el movimiento Ghadar (también Ghadr, 'motín', 'revuelta' o 'rebelión' en urdu), era un grupo de trabajadores agrícolas del sur de Asia, predominantemente punjabis (y en su mayoría sikhs). Compuesto por inmigrantes, pequeños y medianos campesinos que trabajaban como jornaleros en granjas y fábricas en los Estados Unidos y Canadá. Muchos de ellos habían servido en el ejército indio británico. Su emigración fue una respuesta a la frustración económica y la opresión en India. Sin embargo, al llegar a tierras extrañas, se enfrentaron a la hostilidad racial, el miedo y una sensación de alienación. Este "doble riesgo de opresión" exigió la acción y, para ello, el análisis y la comprensión de las razones fundamentales de su opresión por un lado y la movilización política y la organización por el otro. Esta fue la tarea emprendida por intelectuales de clase media, entre los que destacaba Lala Har Dayal (Puri, 1980: 54).

[6] "Presidente y vicepresidentes del movimiento Ghadar. Tuvieron un papel activo en la inmigración de personas desde la India a México y Estados Unidos, por esta razón fueron perseguidos por el gobierno de Estados Unidos durante la década de 1920. No obstante, "No existen pruebas suficientes para establecer nexos entre el Partido Ghadar de California y la presencia de los agricultores sikhs en el norte de la República; sin embargo, en el caso del valle del Yaqui, es evidente la presencia ilegal de los sikhs entre 1922 y 1924. Destaca asimismo, la formación de asociaciones o sociedades en el trabajo agrícola" (Duque, 1997: 429).

> Gobernación, para manifestar a Usted atentamente que, desde luego se iniciaron gestiones tendientes a averiguar las costumbres y antecedentes del súbdito hindú a que se refiere SINGH, habiendo sido imposible dar con el mencionado individuo entre todos los de su raza que habitan en esta región pues manifiestan que como SINGH es apellido únicamente y por lo regular casi todos los hindúes de este distrito tienen tal apellido, se necesita saber cuál es el primer nombre para dar con él, por lo tanto, ruego a usted atentamente se me dé el primer nombre, para así dar con él y averiguar inmediatamente sus costumbres y conducta (Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, Ramo D 2.31, exp. 543, 395, 500, 495, 501 y 560, 8 de noviembre de 1923).

Gracias a esta indagación, se pudieron identificar los lugares de residencia de distintos indios en distritos de Mexicali (como la colonia Mariano Abasolo o San Isidro) y otras ciudades de Baja California, los cuales quedaron registrados en el Archivo General de la Nación (cuadro extraído desde Duque, 1997: 432-3).

Estos datos (tabla 1.1) revelan las actividades productivas y la afiliación religiosa. Cabe destacar que en esta muestra, sólo aparecieron 2 hindúes, pero la mayoría dijo ser católica, principalmente en Baja California. A su vez, estos datos reflejan lo pequeña que era la población registrada durante esas décadas y la importancia de la religión como un identificador étnico, sobre todo porque entre los inmigrantes asiáticos, los indios no eran mayoría.

Otro elemento que permite comprender la tardía emigración de personas originarias de India es la prohibición establecida durante el *Raj* británico, que comprende los años entre 1858 a 1947, motivo por el cual los indios no tenían permitido salir del subcontinente a menos de que se les solicitara para una tarea específica. Generalmente su actividad se limitaba a fungir como servidumbre en la casa de algún inglés acaudalado o como mano de obra esclava en alguna colonia extranjera, como fue el caso de Trinidad y Tobago (Naujoks, 2009).

1.1.1 Migración desde India hasta Baja California

A pesar de que, como se señaló anteriormente, durante los años 1920 y 1930, México tenía restricciones legales contra la migración asiática, esto no fue un impedimento para que algunos indo-hindúes llegaran al país en su paso hacia Estados Unidos. Destaca que uno de los estados que violó el acuerdo de restricción anti-asiático, fue precisamente Baja California (FitzGerald & Cook-Martin, 2014).

De acuerdo con el sondeo que se realizó entre 1920 y 1940 (tabla 1.1), la mayoría de las personas encuestadas logró cruzar y establecerse en Estados Unidos, el único registro que se tiene es que probablemente los indios que no se quedaron en Baja California se desplazaron hacia los Estados de California, Sonora o Tamaulipas (Saxena *et al.*, 1998:156).

Los datos disponibles permiten suponer que la mayoría de los migrantes logró establecerse en Estados Unidos, donde, progresivamente se ha conformado una comunidad originaria de India. De acuerdo con el último censo, en San Diego, California, viven 41 670 personas originarias de India (United States Census Bureau, 2018), mientras que en Tijuana únicamente residen 78 personas (INEGI, 2020). Cabe señalar que desde 1980, California se convirtió en el segundo estado con la mayor cantidad de personas originarias de India residiendo en Estados Unidos, la cual, en su mayoría, tiene raíces sikhs (Gonzáles, 1986).

Aunque la diferencia demográfica es grande, esta pequeña población constituye uno de los vínculos más importantes para estructurar una red binacional, y hasta plurinacional; puesto que el ambiente fronterizo, en conjunto con la condición de minoría religiosa, motiva a distintas transformaciones de la práctica socio ritual del hinduismo, principalmente, al insertarse dentro de un nuevo campo religioso.

A continuación se presentará un análisis de los resultados del Censo de población y vivienda en México durante el 2020, datos que permiten dar continuidad a la información anteriormente expuesta, sobre la población originaria de India y la práctica del hinduismo en México.

1.2. Datos del censo

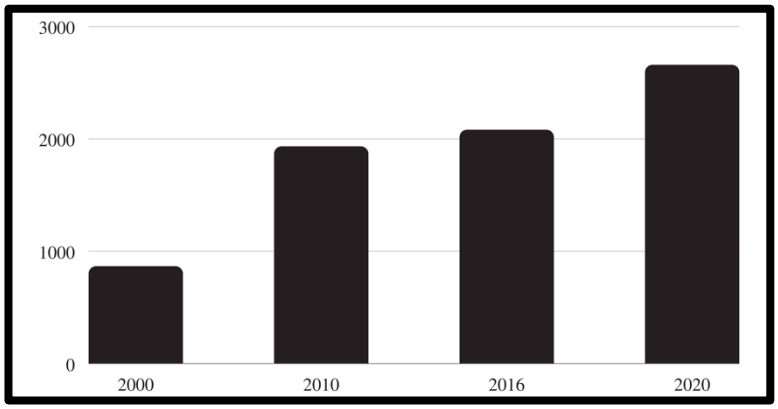


Figura 1.1 Gráfica de personas originarias de India residiendo en México desde el año 2000 al 2020
Fuente: elaboración propia, con base en datos del Censo General de Población y Vivienda 2010 y 2020, INEGI-OCDE.

A diferencia del incremento notable de la migración originaria de India a los Estados Unidos durante el siglo XX, México no figura como un destino migratorio importante para la población nacida en India.

Hasta la fecha, la migración desde India hasta México registra índices bajos. Según la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE, 2018), hasta el 2016 se tiene registro de 2078 personas provenientes de India residiendo en México, cuya mayor concentración se mantiene en la Ciudad de México y Guadalajara, Jalisco. Sin embargo, conviene notar que, de acuerdo con la OCDE (2018), en México, el índice de residentes indios se ha incrementado exponencialmente (figura 1.1); pues, desde el año 2000 sólo había registro de 436 personas, mientras que para el 2010 aumentó a 863, llegando hasta 2078 personas en el 2016.

La diferencia entre el registro del año 1940 al 2020 es de 2630 personas, aunque las condiciones sociales son distintas. Según el censo de 2020, los estados que concentran la mayor cantidad de personas nacidas en India al 2020 son la Ciudad de México (774 personas), Jalisco (627 personas) y Querétaro (248 personas). Baja California ocupa el octavo lugar (con 78 personas), detrás de Nuevo León (193 personas), el Estado de México (184 personas) y Guanajuato (95 personas) (INEGI, 2020).

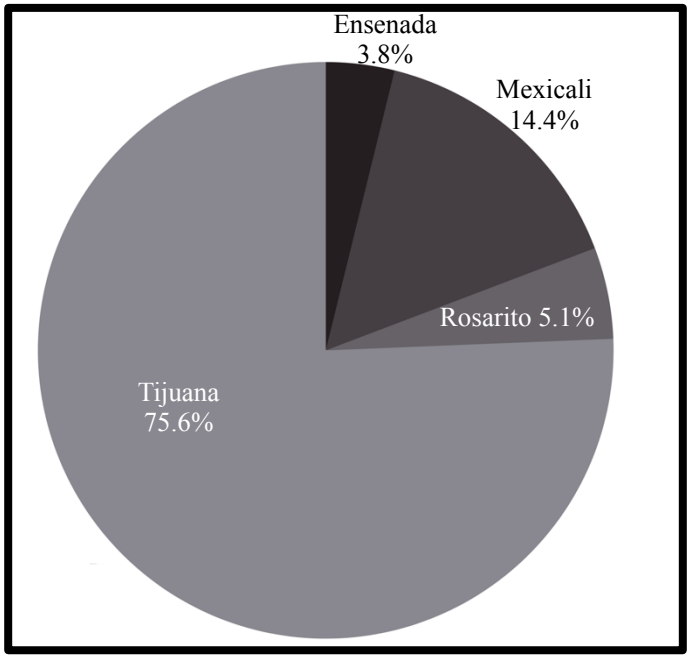


Figura 1.2 Personas originarias de India residiendo en Baja California al 2020
Fuente: elaboración propia con base en el Censo General de Población y Vivienda 2020 INEGI.

Según datos del Censo de Población, que se realizó en 2020, se presentó un nuevo aumento de la población originaria de India, radicada en México (Figura 1.2) alcanzando un total de 2656 personas. De ellas, 78 residen en Baja California, concentrándose en Tijuana, con 59 personas. En Mexicali viven 12 personas, mientras que en Rosarito se reportan 4 y en Ensenada 3. En Tecate y San Quintìn no hubo registro (INEGI, 2020).

No obstante, aunque India tenga una afiliación mayoritaria al hinduismo, no implica una completa identificación hindú. Por ello, pueden encontrarse inmigrantes indios musulmanes, sikhs, cristianos, etc. Así, aunque estos inmigrantes indios son pocos

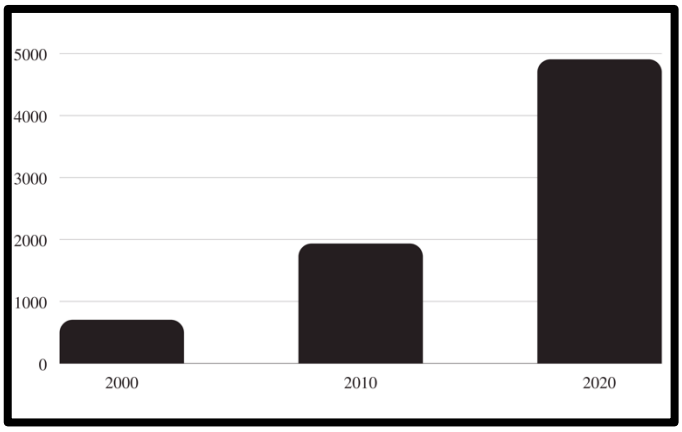


Figura 1.3 Practicantes del hinduismo en México del año 2000 al 2020
Fuente: elaboración propia con base en el Censo General de Población y Vivienda 2000-2020 INEGI

en el país, las cifras en el aspecto religioso son otras, pues dentro de la cifra total se cuentan a los practicantes mexicanos.

Según el censo del año 2000 (INEGI), en México se registraron 700 personas afiliadas a la fe hinduista, incrementando su número hasta 1930 personas en el censo de 2010; llegando, para 2020, hasta 4902 personas (figura 1.3). En este censo se incluye tanto a mexicanos como a indios. El índice resulta significativo para incorporar esta religión dentro de un marco de pluralidad en el país.

Según el *Panorama de las religiones en México* (2010), en el país había una adscripción al catolicismo del 82.72%. Sin embargo, esta cifra cambia cuando se analiza el Estado de Baja California, donde la religión mayoritaria sigue siendo el catolicismo, pero con un porcentaje de adscripción estatal del 72.01% (INEGI, 2010).

En 2020 las cifras cambiaron, pues de una población nacional de 126 014 021 personas, en Baja California viven 3 769 020 personas. A diferencia del total nacional, el número de católicos bajó a 62.0% en Baja California (INEGI, 2020).

En el estado de Baja California se registraron 3,769,020 personas practicantes de alguna religión. La religión mayoritaria es el catolicismo, con 2,336,986 personas (más 126 del catolicismo ortodoxo). Entre los devotos de otras religiones

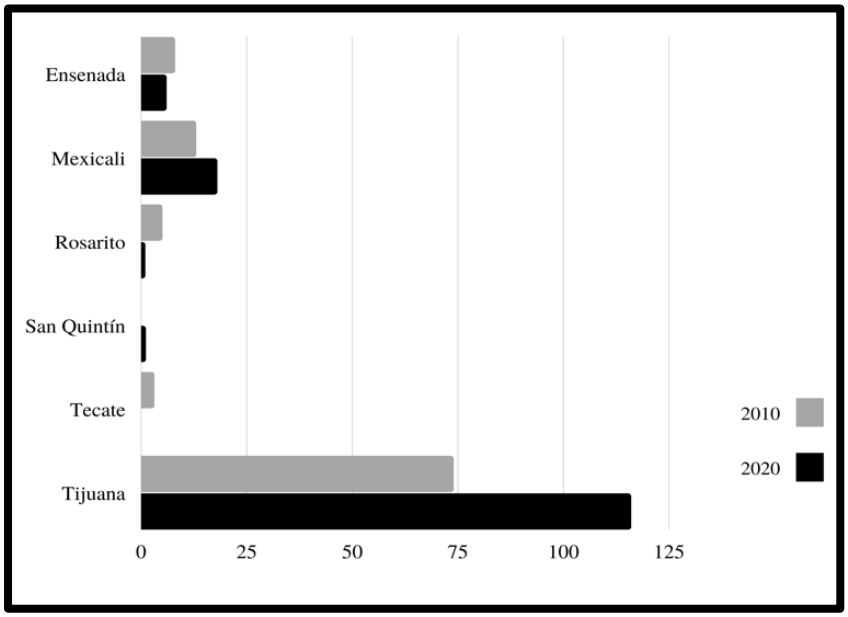


Figura 1.4 Practicantes del hinduismo en Baja California del 2010 al 2020
Fuente: elaboración propia con base en el Censo General de Población y Vivienda. INEGI 2010 y 2020.

se encuentran los protestantes cristianos/evangélicos (616,812 personas); judíos (1,319 personas); musulmanes (404 personas) y las de origen "oriental"[7] (1426 personas) (INEGI, 2020).

Por lo tanto, dentro de esta deserción del catolicismo, el hinduismo, aunque sea una minoría religiosa, está ganando seguidores. De acuerdo con la figura 1.4, en 2010 se registró un total de 103 personas que se identificaron como hinduistas; mientras, para 2020, la cantidad llegó a 142 personas. Con el objetivo de estudiar tales cambios, a continuación se expondrán las características del campo religioso en la región fronteriza y cómo se añadió el hinduismo dentro de la oferta religiosa local.

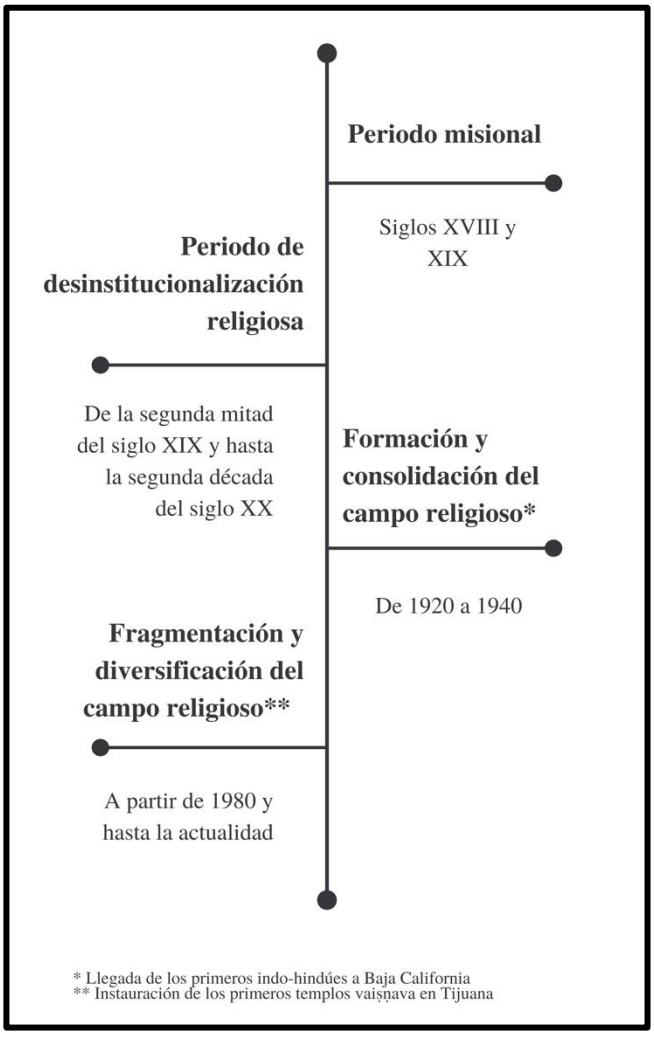


Figura 1.5 Desarrollo del campo religioso en Baja California
Fuente: elaboración propia con base en Jaimes Martínez, R. (2020).

1.3. El campo religioso transfronterizo y la inserción del hinduismo

El campo religioso, según Pierre Bourdieu (2006) se entiende como el espacio social, histórico y geográfico en el que se ubican un conjunto de agentes, tanto especialistas como laicos, pertenecientes a instituciones o individualmente. De acuerdo con Jaimes (2020) estos agentes poseen recursos tanto materiales como simbólicos, estructurados dentro de un núcleo institucional, mediante un capital religioso particular, y constituido por saberes, creencias o

[7] El INEGI describe como "religiones orientales" el budismo, bahaismo, confucionismo, hinduismo, jainismo, sintoismo, taoismo y zoroastrismo. Entre estos movimientos religiosos en México, el hinduismo ocupa el segundo lugar de adscripción (4,092 personas), tras el budismo (23,014 personas). En el censo de 2020 las otras religiones de la categoría fueron unificadas bajo la etiqueta "Otras religiones de origen oriental" con un total de 2,069 personas.

prácticas aceptadas como verdaderas; la manera legítima de vivir la religión o lo que comúnmente se llama ortodoxia.

Según Bourdieu (2006) la posición dentro de la estructura del capital, así como de la autoridad religiosa de las instancias, organizaciones o individuos; constituye el punto de partida desde el cual se recurre a determinado capital religioso en función de una competencia por la gestión de los bienes de salvación y el ejercicio del poder religioso. Este poder puede influir en las prácticas y representaciones de la sociedad laica, donde se les inculca un *hábitus* religioso; es decir, bajo la normativa de un mundo sobrenatural.

Asimismo, el capital religioso depende de dos criterios para funcionar. Por un lado, del Estado en un determinado tiempo (el contexto donde se encuentran las distintas ofertas religiosas y entre las cuales unas religiones tienen mayor fuerza que otras) por otro lado, de las relaciones entre la demanda religiosa (los intereses religiosos tanto de laicos como de diferentes grupos religiosos) y la oferta religiosa (servicios religiosos ya sean ortodoxos o heterodoxos) que producen y/o ofrecen los distintos movimientos religiosos dependiendo de su lugar en la estructura entre fuerzas religiosas. Entonces, el capital religioso determina la fuerza, forma y naturaleza de los métodos al servicio de sus propios intereses; es decir, las divisiones internas tanto del trabajo religioso como de las funciones de estos grupos religiosos en relación con una división del trabajo político (Bourdieu, 2006: 62).

Además, los núcleos de las instituciones religiosas no se vinculan sólo a un territorio o nación determinada, sino también a sus representaciones. Entre estas pueden entrar nociones relacionadas a aspectos regionales o nacionales, de tal modo que los conocimientos prácticos y normativos se administran mediante el núcleo y sus agentes. Los agentes se encargan de reproducir, conservar y administrar el capital y la tradición religiosa tanto en la comunidad, como hacia los sectores laicos (Jaimes, 2020: 72).

Según Bourdieu la construcción alrededor del interés religioso vinculado a la "Necesidad de legitimación de las propiedades materiales o simbólicas asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social" (Bourdieu, 2006:55) tiene un vínculo con la demanda ideológica por un sentido unitario a la vida. De este modo, los agentes del campo se dividen entre aquellos que tienen las "competencias específicas" y quien cuenta con los "saberes secretos" para ejercer su función.

> El campo religioso tiene por función específica de satisfacer un tipo particular de interés: i.e. el interés religioso que lleva a los laicos a esperar de ciertas categorías

> de agentes que realicen "acciones mágicas o religiosas", acciones fundamentalmente "mundanas" y prácticas, realizadas a "fin de que todo vaya bien para ti y que vivas largo tiempo sobre la tierra", como dice Weber (Bourdieu, 2000, 47).

Para comprender la configuración actual del campo religioso bajacaliforniano, a continuación, se revisa su conformación histórica. De acuerdo con Jaimes (2020) este desarrollo es producto de la interacción social mediante diversas temporalidades, en las cuales se identifican cuatro etapas (figura 1.5). El periodo misional; la desinstitucionalización religiosa; la formación y consolidación del campo religioso, por último, el periodo de fragmentación y diversificación del campo religioso.

El periodo misional, que comprende los siglos XVIII y XIX, se caracteriza por la poca presencia de instituciones o especialistas religiosos. Baja California no tuvo los cimientos de un campo religioso como tal debido a factores como la expulsión de los jesuitas, el pobre crecimiento demográfico, la caída de la población autóctona, escasez de misioneros y las primeras políticas de secularización para las misiones que, en lugar de ocasionar la inexistencia de tradiciones religiosas en Baja California, hicieron que tales tradiciones se mantuvieran entre los habitantes de la península.

La desinstitucionalización religiosa se caracterizó por el inicio administrativo del clero secular, desde la segunda mitad del siglo XIX y hasta la segunda década del siglo XX, con la llegada de los primeros migrantes y cultos étnicos distintos a la iglesia católica. Además, durante esta época, el catolicismo y el protestantismo buscaban consolidar su propia institucionalización. Estos cambios se evidenciaron en iglesias cristianas como las evangélicas, lugares que recibieron a migrantes estadounidenses, obreros de la International Company of Mexico[8] o a algunos mineros en búsqueda de oro, a finales del siglo XIX. Durante esas décadas, llegaron a la región rusos molokanes y suecos luteranos,

[8] Con base en la ley de diciembre de 1883, el gobierno del presidente Manuel González otorgó a varios particulares y empresas contratos de deslinde y colonización de los terrenos baldíos, que constituían una gran parte de la Baja California, tanto en el Distrito norte como en el sur. Los contratos preveían la recompensa del trabajo mediante la asignación de la tercera parte de los terrenos deslindados y además tenían la opción de adquirir del gobierno los dos tercios restantes, con la obligación de asentar colonos; el pago se realizaría con títulos de la deuda pública, tomados en su valor nominal. Dicha ley, junto con las legislaciones antecesoras sobre baldíos de 1863 y 1875, aportó el contexto jurídico para un masivo proceso de clasificación, asignación y transferencia de tierras que constituyó el trasfondo para la intervención de la International Company of Mexico en la península (Riguzzi, 2014:182).

personas que no buscaban una integración con los mexicanos debido a su identidad étnica o su breve paso por la región.

El periodo de formación y consolidación del campo religioso parte del éxito en la institucionalización de los credos cristianos, entre 1920 y 1940, y la aparición de movimientos religiosos que no tenían control por parte de especialistas religiosos, lo que se conoce como "Religiosidad popular" o que en Tijuana se traduce, por ejemplo, en la devoción a Juan Soldado. Sin embargo, durante este periodo, los distintos cultos cristianos lograron institucionalizarse con su propia liturgia y especialistas, como los evangélicos, logrando mayor expansión.

El periodo de fragmentación se caracteriza por la diversificación de la oferta religiosa en Baja California, en especial por la llegada de cultos diferentes al cristianismo, que lograron llegar a sectores de la población anteriormente refractarios (Jaimes, 2020:77-80). Entre estos movimientos religiosos nuevos se encuentran los de la heterodoxia judeocristiana y los pertenecientes a movimientos religiosos asiáticos.

Los nuevos movimientos religiosos trajeron su propio capital religioso dentro del país. Un ejemplo es ISKCON, cuyo programa inicia en la ciudad de Tijuana a partir de 1980 y continúa al día de hoy mediante dos ramas: ISKCON y Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh de México A.R[9].

Aunque el movimiento Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh tiene los mismos fundamentos que ISKCON, constituye una práctica diferente. Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura, el fundador del movimiento Gaudīya Math y maestro espiritual de Śrīla Prabhupāda (fundador de ISKCON), fue una de las personas que tuvo la idea de llevar el vaiṣṇavismo a Occidente, pero tal ideal se pudo consolidar finalmente con Prabhupāda. Es decir, mientras el Gaudīya vaiṣṇavismo se origina y practica en Bengala, ISKCON fue la transnacionalización del movimiento, el cual importó sus problemas internos.

Dentro del vaiṣṇavismo de Bengala, el movimiento Gaudīya ya generaba divisiones como consecuencia de la estratificación vertical derivada de la hegemonía brahmánica. Puesto que, mientras el vaiṣṇavismo constituía una alternativa a la dominación brahmánica para las castas bajas, el movimiento Chaitanya sólo ayudó a que los brahmanes mantuvieran el *status quo,* ya sea mediante el uso de textos en sánscrito o la autoridad del guru; pero, al menos, ayudó a diluir la frontera entre hindúes y

[9] Consultar entrevista con el ministro religioso Jai Bhalai, disponible en anexos.

musulmanes. Por ejemplo, desde la inclusión de musulmanes, mujeres o personas de diferentes nacionalidades en el templo. Así, aunque ambos centros pertenecen a la misma línea devocional, en la práctica pueden cambiar sus relaciones con ISKCON (Brzenzinski, 2004:80-1)

Entre estos movimientos, además, cabe mencionar la presencia de la Organización Internacional de Sathya Sai Baba[1]. El origen del movimiento Sathya Sai Baba se remonta a la primera parte del siglo XX. Sathya Sāī Bābā era un monje de Andhra Pradesh, quien se volvió famoso por poseer poderes sobrenaturales y realizar milagros. Aunque sus enseñanzas no eran particularmente únicas, su capacidad para convertir a los escépticos mediante actos como la curación de los enfermos, así como su desempeño de otros actos aparentemente imposibles, contribuyó enormemente a su éxito. Además, la visión universal de Sāī Bābā, y su interés en atraer personas de todas las religiones, también ha contribuido a su popularidad. Actualmente el movimiento presume de poseer millones de devotos provenientes de diferentes religiones, castas y clases. Llegando a construir cientos de centros en el Caribe, Europa, Norteamérica y el sureste de Asia, dedicados a propagar el mensaje de Sāī Bābā (Sahoo, 2013: 27-8).

La popularidad de Sāī Bābā fuera de India comienza en la primera mitad del siglo XX, específicamente en 1960, cuando llega a Occidente con los inmigrantes. Las comunidades originarias de India viviendo en el extranjero han ayudado a que el movimiento crezca considerablemente. Según Sahoo (2013) en India el movimiento atrae principalmente a la clase media-alta, el tipo de sociedad más cercana a ideas occidentales, con mayor capacidad económica y educativa. El uso de lenguas sagradas en los rituales comunes, como el sánscrito védico y clásico, asimismo el hecho de que su sede permanece en India, ha significado que, si bien el movimiento es global en su orientación religiosa, ha mantenido su enfoque específico de la cultura.

Volviendo al caso de Baja California, las transformaciones en el ámbito religioso no se dan de manera homogénea en México; razón por la cual, según Odgers (2006a), se describen tres grandes regionalizaciones identificadas por zonas: norte, centro y sur-sureste. A partir de esta clasificación, se logra ilustrar que gracias a la colindancia con

[1] "Sathya Sāī Bābā" (సత్య సాయి బాబా) alude tanto a la persona como a la Organización Internacional, cuyo nombre viene de la lengua télugu, pero el cual hace referencia a la palabra sánscrita *satya* सत्य (verdad). La Organización no suele usar macrones para identificar las vocales largas y transliteran *Satya* como *Sathya* tanto del *devanāgarī* como del alfabeto télugu. Debido a que el nombre Sathya es el que se conoce entre los devotos, este es el que se utiliza en el resto de la tesis.

Estados Unidos, el campo religioso de la región norte de México se altera. Es en este punto donde se insertan los movimientos religiosos, anteriormente descritos, en el campo religioso local, por medio de los inmigrantes provenientes de India y los simpatizantes mexicanos.

La heterogeneidad religiosa en la región fronteriza tiene sus principales fuentes en las distintas adscripciones u ofertas espirituales, la relación que establecen los sujetos con sus instituciones religiosas o la mera relación entre la Iglesia y el Estado. Estos cambios se traducen en el decremento del porcentaje de población católica que registran los censos nacionales de población a partir de 1960 (Odgers, 2006a:113).

Dentro de las religiones distintas al cristianismo, de acuerdo con los datos del Censo 2020, el hinduismo aparece principalmente por los vaiṣṇavas en la región, dentro de la categoría de "Religiones orientales". ¿Qué significa, entonces, la llegada del hinduismo a la frontera norte? ¿La única alternativa para la práctica hindú es mediante ISKCON? Para responder a estas preguntas, primero se debe describir la relación entre el campo religioso de México en contacto con el de Estados Unidos. Buscando acotar la explicación, se ahondará a partir de la práctica hinduista en Tijuana y San Diego.

1.3.1 Las relaciones transfronterizas

Las relaciones transfronterizas, a lo largo de los 6 Estados que configuran la frontera norte de México, se caracterizan por mantener una estrecha relación con las ciudades colindantes en Estados Unidos. Estas relaciones suelen darse a partir de actividades cotidianas establecidas entre las personas que residen en las ciudades cercanas a la frontera, y que generalmente implican cruzar de un país a otro.

> Para quienes viven "con un pie en cada lado de la frontera", la interacción constante puede crear algunos patrones de conducta -de consumo, entre otros- válidos en ambos lados de la línea. Pero también para quienes realizan sus actividades cotidianas de un solo lado, la frontera es un referente simbólico fundamental. Ahora bien, si la frontera puede constituir un recurso, ello se debe precisamente a las diferencias que existen a un lado y otro de la línea: las particularidades de la región fronteriza no solamente están dadas por los elementos que comparten las localidades de uno y otro lado, sino muy particularmente por los contrastes a los que la frontera da un soporte. Lo anterior es, sin duda, válido también en lo que se refiere a las preferencias y las prácticas religiosas. La colindancia de México y Estados Unidos permite contrastar algunas características de las prácticas religiosas -y del sentido que los individuos atribuyen a éstas- al sur y al norte de la frontera. (Odgers, 2006b: 122)

En el caso de la práctica religiosa, entonces, cabe describir en qué consiste lo que hay en "el otro lado". Pues de este modo se logrará identificar la diferencia entre la comunidad y la práctica religiosa en Tijuana con el resto del país, así también, las posibilidades que esta región brinda para los indo-hindúes.

1.4 La práctica del hinduismo en México

Aunque pareciera que el hinduismo no existe en México, aparece, principalmente, por medio de la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna (ISKCON). Aunque el grupo no se denomina a sí mismo como hinduista, apareció en los años 60's y llegó a Estados Unidos con Swami Prabhupāda, con una práctica derivada de la rama hindú vaiṣṇava. A nivel global, ISKCON constituye un referente para conocer algunos de los principios doctrinales hindúes.

Según el censo del año 2000 (INEGI), en México se registraron 700 personas afiliadas a la fe hinduista, incrementando su número hasta 1930 personas en el censo de 2010; llegando, para 2020, hasta 4902 personas. En este censo se incluye tanto a mexicanos como a indios; sin embargo, el índice resulta significativo para incorporar esta religión dentro de un marco de pluralidad en el país.

Una de las características que constituye al movimiento ISKCON, o mejor conocido como "Hare Krishna", reside en la negación de la distinción por casta y/o clase, aunque, también, conserva características como el vegetarianismo o la autoridad de los textos sánscritos. Básicamente, los miembros de ISKCON realizan una reinterpretación de los textos sagrados con el fin de legitimar sus fundamentos doctrinales. La importancia de su movimiento consiste en que configuran un punto de encuentro para quien practica el hinduismo fuera de India.

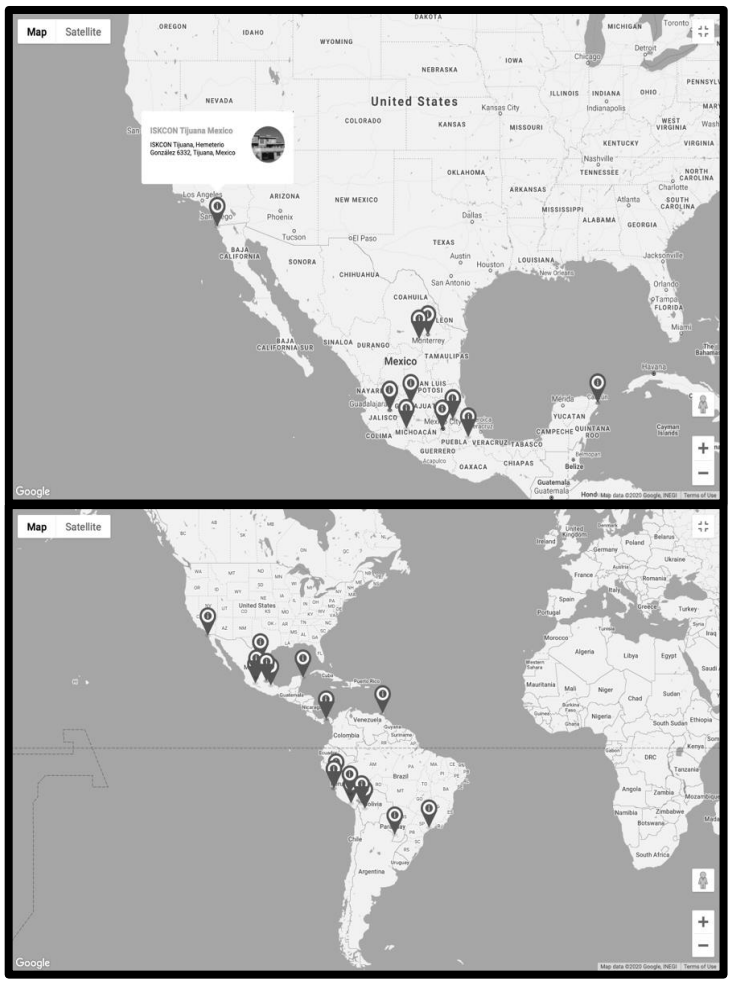
Así el caso de México sigue esta lógica; no obstante, la región fronteriza rompe el esquema, principalmente la región del norte de México, que al colindar con Estados Unidos, genera dinámicas de intercambio social que no logran asemejarse en otros lugares del país.

1.5. La historia de ISKCON

El movimiento ISKCON tiene una naturaleza "bipolar", pues, por un lado, constituye un movimiento religioso nuevo; pero, por otro lado, rescata prácticas

tradicionales y elementos muy antiguos (como la lectura de textos en sánscrito). Y, aunque oficialmente se fundó en 1965, desde antes ya contemplaba la introducción de las enseñanzas vaiṣṇavas a Occidente. Para esos años, un hombre bengalí llamado Bhaktivedānta Swāmi Prabhupāda viajó desde India hasta Nueva York con el firme propósito de introducir las enseñanzas devocionales del movimiento Gaudīya Math (originado también en Bengala durante los años 20's por Srila Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakura) y enseñar los preceptos vaiṣṇava al otro lado del mundo (Nye, 2001:9).

Rápidamente, Prabhupāda ganó adeptos en las principales ciudades de Estados Unidos, como Nueva York y San Francisco, siguiendo los pasos de la tradición devocional de Chaitanya Mahāprabhu, quien fue considerado como un *avatara* del dios Viṣṇu. Chaitanya dejó una tradición espiritual de sucesión (*parampara*) a partir del siglo XVI, cuyo linaje continuó con Srila Bhaktisiddhanta Sarasvati y posteriormente con Swami Prabhupāda. Chaitanya, también conocido como Gaudīya, tuvo influencia entre los bengalíes debido a su habilidad para usar la tecnología y la cultura organizacional que llevaron los colonizadores británicos a India; por ejemplo, el uso de la prensa para reproducir textos religiosos o la adaptación de las enseñanzas sagradas a una nueva generación y a un nuevo contexto social (Nye, 2001:10).



Mapa 1.1 Templos ISKCON en México y Latinoamérica
Fuente: ("Latin America – ISKCON Centres", 2021)

A su vez, tanto en Estados Unidos como Europa, el movimiento internacional que iniciaba Swami Prabhupāda fue foco de atención cuando el ex-Beatle George Harrison patrocinó la primera sede de ISKCON en Inglaterra (Nye, 1996). Actos como la donación de una casa

llamada Piggotts Manor (construida en 1884), que los Hare Krishna renombraron "Bhaktivedanta Manor", así como los éxitos musicales *Hare Krishna*, *Om Hare Om (Gopala Krishna)* y *Govinda* (álbum grabado en el templo ISKCON Radha-Krishna de Londres en 1969) lograron que este movimiento religioso ganara notoriedad a nivel global[11].

En el ejercicio del poder, Prabhupāda consideró que una sola persona no debería asumir el rol como líder espiritual de ISKCON y que tal responsabilidad se debía dividir entre once devotos que ya tuvieran el estatus de "Gurus iniciados". Así fue como se inició la Comisión para el Gobierno del Cuerpo (GBC del inglés *Governing Body Commission*), con once gurus que tuvieran, al menos, once años dentro de la asociación. Sin embargo, hubo distintos escándalos relacionados a la primera Comisión de Prabhupāda, pues algunos de esos once miembros estuvieron involucrados en crímenes relacionados a la venta de armas, drogas, entre otros.

> De hecho, los once gurus fue gente introducida a ISKCON después de su llegada a Estados Unidos [de Prabhupāda], y nadie tenía más de once años de servicio devocional, además de que eran emocionalmente inmaduros a grado tal que a penas tenían una experiencia limitada de lo que se esperaba de ellos como líderes Vaishnavas. Las fallas de un significativo número de esos gurus es bien conocida: Jayatirtha en Gran Bretaña fue destituido en 1982 por defender el uso del LSD y el sexo como métodos de desarrollo espiritual; Hamsadutta en el oeste de Estados Unidos, recaudó dinero mediante el tráfico de armas; y Kirtananda en West Virginia estuvo implicado en un asesinato, contrabando de armas, venta de drogas y mercancía ilegal (Nye, 2001: 15).

Entre las responsabilidades que se establecieron para los devotos, incluso antes de que Prabhupāda muriera, cuentan algunas restricciones como no comer carne, incluyendo huevos y pescado, ni mantener relaciones sexuales con propósitos no reproductivos. Incluso, gracias a la influencia de Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, los jóvenes adeptos decidieron sacrificar todo en nombre del Señor Kṛṣṇa. Abandonaron sus posesiones y se mudaron a los templos que rápidamente se abrieron en los principales centros urbanos. Con bermellón en la frente, y ataviados con prendas tradicionales de India, los hombres debían afeitar su cabeza mientras las mujeres envolverse en saris.

[11]Para mayor información, consultar la conversación entre Swami Prabhupāda, George Harrison, John Lennon y Yoko Ono, 1969. https://youtu.be/2lAKy1gtmUQ
Conversación entre George Harrison y Swami Prabhupāda en Bhaktivedanta Manor, 1973. https://youtu.be/4Te_xgy-8c4
Canal oficial del templo Bhaktivedanta Manor https://www.youtube.com/user/ManorRecordings

A partir de las 4:00 a.m comenzaba la sesión de canto, devoción, danza, discusiones teológicas y recitación de mantras durante cuatro o cinco horas. Este régimen es obligatorio antes de iniciar el "Servicio a Kṛṣṇa", tal servicio implica predicar, producir y distribuir libros, *sankirtana* (danza y canto en vía pública) y repartir *prasādam* (comida bendecida) (Bryant y Ekstrand, 2004:3).

En la actualidad estas prácticas generalmente no han cambiado, el modelo corporativo de ISKCON se mantiene fiel a las enseñanzas de Prabhupāda; sin embargo, tras su muerte, las dinámicas sobre la práctica vaiṣṇava han ido cambiando de acuerdo con las condiciones de cada centro.

Cabe señalar que la devoción vaiṣṇava del movimiento ISKCON constituye sólo una de las ramificaciones del vaiṣṇavismo. Una con reglas que se derivan del hinduismo brahmánico y se le añaden nuevas normativas (muy semejantes a la tradición judeocristiana), en pos de adaptarse a los nuevos tiempos y a los nuevos contextos.

1.5.1 ISKCON en México

Cuando Prabhupāda llegó a Estados Unidos, su propósito no era establecer el movimiento únicamente en ese país, sino en todo el continente americano. Para lograr su cometido, el primer paso era llegar a México; sin embargo, se encontró con la gran limitante de la lengua, pues ni él ni sus devotos más cercanos dominaban el español. Así, en 1970, el líder del templo ISKCON de San Francisco California, Chitsukananda Dāsa de ascendencia puertorriqueña, y su esposa Candravali Devi Dasi, de origen mexicano, tomaron la iniciativa de traer las enseñanzas ISKCON a México.

En 1971 Chitsukananda Dasa llega a la Ciudad de México y distribuye los primeros panfletos traducidos al español. La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) se convirtió en el principal punto de inscripción de adeptos, cuya labor dio pie a la construcción del primer *āśram* en Latinoamérica.

Para 1972 los devotos mexicanos en su nuevo *āśram* ya llevaban a cabo todas las actividades que se realizaban en los templos de Estados Unidos y Europa; por ejemplo, el *sankirtan*, el reparto de *prasādam* o residir en el templo. Así, recibieron la visita de Swami Prabhupāda del 11 al 14 de diciembre de ese mismo año. Su visita, aunque fue breve, estuvo llena de actividades. Prabhupāda inició a la mayoría de los jóvenes que residían en el *āśram*, que se localiza hasta hoy en Tiburcio Montiel 45, San Miguel Chapultepec, CDMX. También impartió una charla en la UNAM y lo entrevistaron para

el programa *24 Horas*[12], repartió libros en las calles del centro de la ciudad e instruyó a los devotos (González, 2011: 36-7).

En 1993, ISKCON quedó registrada en México como asociación religiosa[13]. Entre los representantes legales se encuentran los líderes y miembros de los templos distribuidos en la República Mexicana[14]. Actualmente se cuentan 15 templos en funcionamiento dentro de México, mientras que, para el resto de Latinoamérica, el movimiento religioso se encuentra en los países de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Costa Rica, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, Guyana, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam, Trinidad y Tobago, Uruguay y Venezuela en forma de centros culturales, templos y restaurantes[15].

1.6. La práctica del hinduismo en Baja California

Baja California es un Estado que se ha caracterizado por recibir a migrantes tanto de México y Latinoamérica, como de otras partes del mundo. Y este constante ambiente de movilidad poblacional se debe a su ubicación, en la frontera con el Estado de California en Estados Unidos.

Como se expuso anteriormente (figura 1.4), en Baja California, el hinduismo no tiene una numerosa comunidad. De acuerdo con el censo de 2010, había un total de 103 hinduistas (estratificados de la siguiente manera: Ensenada 8; Mexicali 13; Rosarito 5, Tecate 3 y Tijuana con 74 personas). Sin embargo, cuando llegó el censo de 2020, las cifras incrementaron a 142 hindúes en Baja California. Mexicali aumentó a 18 personas y Tijuana a 116; y aunque Ensenada, Rosarito y Tecate disminuyeron, a 6, 1 y 0 personas

---

[12] Visita de Swami Prabhupāda al templo ISKCON en la Ciudad de México: https://youtu.be/ddqaKuAPbxY

[13] Hasta la reforma constitucional de 1992 en México se pudo registrar legalmente una organización como ISKCON en México. "La reforma constitucional en materia religiosa fue publicada en el Diario Oficial de la Federación de 28 de enero de 1992, por una iniciativa del partido mayoritario en el Congreso de la Unión, bajo el argumento de que la modernidad alcanzó al programa de la revolución. La iniciativa de reformas adopta como argumento de la modificación, la insoslayable necesidad de hacer compatible la realidad con la norma constitucional. Consecuentemente, las condiciones que motivaron la redacción del artículo 130 constitucional han cambiado, como también cambió la exigencia de conservar las limitaciones contenidas en los artículos 3o., 5o., 24 y 27. Las condiciones ya no son las mismas y la modernidad, según dicha iniciativa, exige la coherencia de la realidad con lo ideal. La reforma constitucional se abocó a dos aspectos básicamente: la determinación de la separación tajante entre el estado y las iglesias y la libertad de cultos" (Bacca Santoyo, 1994:526).

[14] Solicitud de registro constitutivo como Asociación Religiosa, publicada en el Diario Oficial de la Federación. http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4758216&fecha=13/07/1993

[15]Información proporcionada por la página oficial de ISKCON: http://centres.iskcon.org/centres/?search_keywords=&search_region=65&search_categories%5B%5D=7&search_context=2

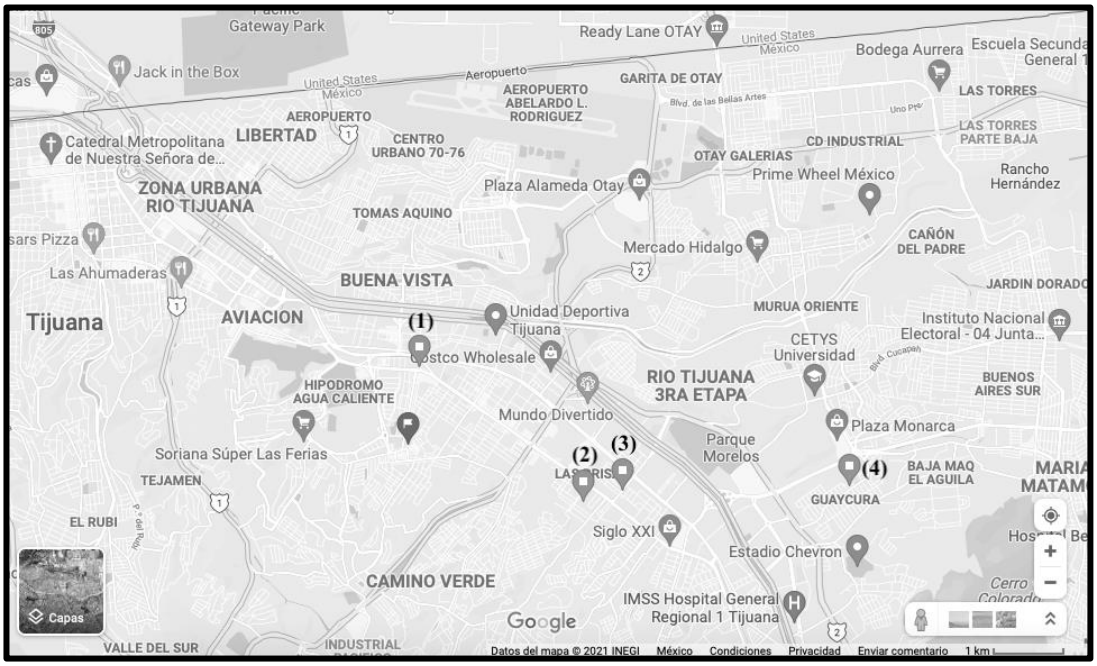
respectivamente, el municipio de San Quintín figuró por primera vez con 1 persona. Así, el hinduismo aparece como una minoría dentro del campo religioso en el Estado.

Aunque la comunidad religiosa hindú sea muy pequeña a nivel estatal, su vínculo con los templos de Tijuana es importante porque constituye un punto de enlace con la comunidad religiosa de San Diego en California. A continuación se ahondará en la configuración de la práctica hinduista en Tijuana.

1.6.1 La práctica del hinduismo en Tijuana

Tijuana constituye el nodo de los templos vaiṣṇavas, el puente que conecta tanto las relaciones con la comunidad de Estados Unidos como con las de México y Sudamérica formando una red que los vincula con India. En este apartado se estudiará la presencia de los movimientos devocionales provenientes de India, practicados en Tijuana específicamente, cuyo ambiente fronterizo propicia una serie de cambios y adaptaciones para los rituales.

Gracias a la experiencia migratoria internacional, según Rivera, Odgers y Hernández (2017), es posible encontrar espacios característicos por su alta pluralidad religiosa. Los autores estudian, entre otros, a los migrantes mexicanos adscritos en la religión católica, cuyo proceso de adaptación en el contexto estadounidense les permite una alta movilidad entre credos religiosos. Esta circunstancia es frecuente en un ambiente



Mapa 1.2 Mapa de templos relacionados al hinduismo en Tijuana
Fuente: Google Maps, 2021

fronterizo como el de Tijuana, donde convergen distintos movimientos religiosos, pero que, a la vez, forman un puente binacional donde la misma religión se convierte en un instrumento para las distintas redes sociales.

Aunque la presencia hinduista en Tijuana no pertenece a una sola comunidad, o corriente, existen cuatro centros devocionales desde los cuales se recrea alguno de los rituales hindúes a nivel público. De este modo es posible conformar una comunidad religiosa, que si bien no incluye únicamente a personas nacidas en India (en algunos casos sólo a mexicanos) se encuentra dentro de la oferta religiosa local, distinta a las religiones judeocristianas.

La comunidad hinduista en Tijuana puede identificarse a partir de las siguientes sedes, a saber (Mapa 1.2): (1) Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh de Tijuana, A.R.; (2) Sāī Guru Āśram; (3) Centro de la Organización Internacional Sathya Sai Baba Tijuana; (4) Centro Cultural de Bhakti Yoga Radha-Krishna Prema. Cabe señalar que las sedes (2) y (3) pertenecen al movimiento devocional de Sathya Sāī Bābā. Uno es dirigido por devotos mexicanos, mientras el otro, por una familia proveniente de Tamil Naḍu.

La dinámica de las sedes, que en Tijuana abarcan desde la zona centro hasta parte de la zona este de la ciudad, no pueden entenderse sin su "hermandad" con otro templo en la ciudad de San Diego o en India. Pues mientras los programas devocionales se desarrollan en Tijuana, cada templo se vincula directamente con otro en Estados Unidos o, en el caso del Sāī Guru Āśram, que al ser administrado por una familia india, tiene una relación cercana con el templo de la localidad de origen, en Tamil Naḍu, y Puttaparti India (lugar de origen de Sathya Sāī Bābā).

Imagen 1.1 Pósters Festival de la India en Tijuana 2019-2020
Fuente: Festival de la India Tijuana.

Entre las actividades, que estos templos solían organizar antes de la pandemia por Covid-19 en 2020, sobre todo los asociados a ISKCON, se contaba la adoración en el templo, danza o canto, preparación y reparto de alimentos en algunas colonias de

Tijuana. Así también, la celebración de festividades en el calendario hinduista, por ejemplo la representación anual del festival *Ratha Yatra* originario de la ciudad india de Orissa. Sin embargo, en 2020, estas actividades se han tenido que adecuar a la llamada "nueva normalidad" y pasar al ámbito *online.*

Por ejemplo, la comunidad ISKCON, para no perder la tradicional celebración del "Festival de la India" durante la pandemia, utilizó un método mixto en sustitución del desfile del carro o *Ratha Yatra*. Pues, mientras se transmitieron por internet las distintas manifestaciones artísticas, en la sede (El parque Teniente Guerrero) se repartió comida vegetariana.

Código 1.1 Paseo de las divinidades por las calles de Tijuana. Festival Ratha Yatra 2019
Fuente: propia

Generalmente los festivales "Hare Krishna" atraen a personas interesadas en el movimiento *New Age*[16]*,* funcionan como plataforma para vendedores de incienso y artículos espirituales. Algunas otras personas sólo van a comer; sin embargo, el trasfondo que atrae y reúne a los indios que viven en la región a este tipo de eventos, dota de legitimidad y sentido todo el trabajo, y dinero invertido, para lograr recrearlo en Tijuana. En este sentido, los eventos y festivales ofrecen a los nuevos migrantes un lugar donde pueden encontrar un sentido de pertenencia y la oportunidad para compartir intereses en una comunidad donde buscan integrarse (Booth, 2016).

Código 1.2: Festival para el alma. Ratha Yatra 2019, Torre de Aguacaliente, Tijuana.
Fuente: propia

Ya lo mencionaba Silas Guerriero (2013), el *New Age* permite la existencia de un *ethos* nuevo, un espíritu de la época, lo que hace que las diferentes religiones y las prácticas de las nuevas formas de espiritualidad sean parte de un sistema simbólico integrado y permitan intercambios e inteligibilidad entre sí y con las demás formas de religiosidad existentes. Se trata de un *ethos* de las nuevas formas de espiritualidad.

Los templos ISKCON de Tijuana mantienen una relación cercana con otros templos ISKCON a nivel nacional e internacional.

[16] "El *New Age* rescata tradiciones pasadas y actuales. Con las pasadas emprende un proceso de recreación. A las presentes les da un nuevo significado. Sin embargo, en ese proceso es inevitable alterar las religiones actuales, pues muchos de sus practicantes acaban adoptando la forma de tratar con lo sagrado según el New age. En tal tránsito y migración, esos practicantes acaban retornando a su religión de origen con un bagaje de nuevas ideas y conceptos. Se trata de un proceso muy rico y dinámico. Se ve a un joven Hare Krishna, originalmente católico, incluso dentro de la ISKCON venerando una imagen de San Francisco con hábitos *vaishnava*s. O a jóvenes católicos que participan en grupos de oración y comienzan a practicar danzas sagradas después de tener contacto con grupos *New Age*" (Guerriero, 2013:166).

Razón por la cual, a diferencia de la congregación Hare Krishna en la Ciudad de México, la comunidad de Tijuana configura un importante enlace para la práctica hinduista a nivel transnacional.

1.6.2 La llegada de los templos vaiṣṇavas a Tijuana mediante ISKCON

Como parte del trabajo de campo inicial se visitaron algunos templos ISKCON en Tijuana durante la segunda mitad del 2019. En estas visitas se logró entrevistar al líder del Centro Cultural de Bhakti Yoga, Mahānanda Nitai Das y al líder del templo Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh, Jai Bhalai. El primero se encarga de administrar el festival anual de India en Tijuana, en conjunto con otros centros ISKCON en la ciudad. Jai Bhalai es uno de los monjes más antiguos en la ciudad, gracias a él se pudieron contactar a los miembros fundadores de los templos ISKCON en Tijuana, así también, pudieron confirmar la presencia de personas originarias de India radicando en Tijuana.

> "…No es algo que hemos buscado (atraer a personas originarias de India radicadas en Tijuana). Alguna vez se han asomado, pero yo creo que ellos están más inclinados a donde ven un poquito de opulencia. Van a San Diego, sí a San Diego. No es una cosa meramente que no se acerquen aquí localmente. Es porque ellos están acostumbrados a ver templos muy bonitos, no una casa, no un *ashram* modesto. Nada más. No, no hay, no hay. Es verdad. Allá hay una comunidad hindú asistente al templo de ISKCON en buen número…" (Jai Bhalai, ministro religioso, febrero de 2020).

Así, la poca presencia de indo-hindúes en los templos vaiṣṇavas se asocian a factores como la falta de templos monumentales, al igual que los contratos temporales que permiten a los inmigrantes indios establecerse durante poco tiempo en la ciudad. Especialmente la falta de templos, ha resultado problemática tanto para los devotos mexicanos como extranjeros a lo largo del tiempo.

De acuerdo con el testimonio del ministro religioso Jai Bhalai y del monje Mahānanda Nitai Das, en Tijuana no existieron asociaciones vaiṣṇavas sino hasta la década de 1970. Fue hasta que un grupo de discípulos de Swami Prabhupāda comenzó la asociación en la casa de uno de los miembros ISKCON residente de Tijuana. En la casa de un matrimonio, invitaban a las personas y gradualmente el grupo se hizo más grande, hasta que no hubo cupo en esa casa; entonces, en 1984, se rentó el primer local que funcionaba como templo, localizado en el Boulevard Aguacaliente, casi esquina con Fundadores, frente a la Torre de Aguacaliente.

> "…Jagannath Swami, un hermano espiritual mayor, empezó con sus propios recursos este programa. Rentó el lugar, lo acondicionó y consiguió a alguien que se hiciera cargo. Entonces fue aproximadamente a mediados de los 80, 86, tal vez 87, que se abrió este centro y tuvo mucho éxito. Había cerca de ese lugar, una escuela de yoga y la gente estaba interesada y empezó a asistir. Fue realmente muy exitoso, pero igual que otras veces era joven la persona encargada y no se pudo mantener el lugar, se cerró al cabo de qué será… un año, año y medio. Y entonces, las personas que participaban ya se acercaron a un servidor para decirme ¿Qué haremos ahora? Ya habíamos empezado algo y se sentía la necesidad, la falta. Entonces rentamos un lugar, con tu servidor en ese lugar. Originalmente empezamos, por así decir, como de nueva cuenta en la calle Mutualismo entre Primera y Segunda. Ahí estuvimos unos años. Fue también exitoso en cuanto que, a pesar de estar en un primer piso, llegaban personas. Ya sea que ya tuvieran conocimiento y que previamente habían conocido la misión en alguna parte, o bien, personas que empezaban a practicar. Entonces tuvimos un programa que se llevó a cabo tres veces por semana con lo que tradicionalmente practicábamos, que es el canto de *Hare Krishna*, lecturas y pláticas sobre las mismas lecturas, distribución de comida vegetariana ofrecida al Señor Krishna y al Maestro espiritual… (Jai Bhalai, Ministro religioso, febrero de 2020).

Cabe señalar que si bien, el vaiṣṇavismo en Tijuana comienza con ISKCON, a partir de 2002 se abre otro templo vaiṣṇava, pero asociado a Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh, ubicado en la Avenida de las Rosas, Fraccionamiento del Prado. Este templo se adscribe a la línea del vaiṣṇavismo Gaudīya y, aunque sus textos y rituales sean semejantes a la corriente ISKCON, su principal diferenciador consiste en que la práctica intenta ser lo más parecida posible a la tradición en India. Señala Brzezinski (2004) que esta práctica devocional, luego de la muerte de Bhaktisiddhanta Saraswat, funciona de manera independiente tanto dentro como fuera de Bengala, por lo cual su éxito recae en el carisma de los líderes de cada centro.

Así, cuando una persona proveniente de India quiere asistir a un templo hindú en Tijuana, debe optar entre estos templos, organizados por devotos mexicanos; templos modestos, adaptados en el domicilio de algún practicante. De acuerdo con los devotos más antiguos, es poco probable que los indios lleguen a visitarlos, pues desconocen la existencia de los templos, e incluso, cuando llegan a visitarlos, lo hacen pocas veces porque los *āśrams* son muy pequeños.

La presencia de la comunidad vaiṣṇava de San Diego fue fundamental para que llegaran los primeros *āśrams* a Tijuana. Si bien, estos templos no fueron constituidos por migrantes de India, sino por jóvenes mexicanos que cruzaban a Estados Unidos y simpatizaban con el movimiento ISKCON, su agencia permitió establecer un vínculo con los practicantes en Estados Unidos.

De acuerdo con el testimonio de los primeros devotos en Tijuana, quienes atestiguaron el surgimiento de la comunidad en la región, a partir de los años 70's, existen 3 características que impulsaron la inserción del vaiṣṇavismo como una religión distinta a la católica en el campo religioso local. 1) La popularidad que tuvo el movimiento ISKCON en Estados Unidos gracias a la "Beatlemanía" y el movimiento *Hippie*. 2) La necesidad de presentar un programa devocional para aquellas personas que no tenían la posibilidad de cruzar a San Diego. 3) El apoyo de los devotos Hare Krishna en San Diego, con recursos materiales y humanos, para trasladar la práctica hasta esta ciudad.

Con el fin de ilustrar el proceso, a continuación se reproduce un fragmento de la entrevista a Yoganada Das, pionero en la importación de la práctica vaiṣṇava a la ciudad de Tijuana, bajo el apoyo del *āśram* de San Diego y uno de los primeros gurus de ISKCON en California: Gunagrahi Das[17].

> ...Fue como en el 73-74, 1973-74. Entonces da la casualidad que aquí donde estoy viviendo (Hawaii), el devoto que me invitó es originario de Tijuana, y cuando fui, las primeras veces que ya dimos con el *āśram*, el que tenían en la Tercera y Hawthorn (San Diego), pues él era bilingüe. También estaba Nandanandanana Das. Ellos me ayudaron a centrarme, a responderme todas las preguntas que tenía. Creo que me dio mucho interés por de veras conocer cómo era en la mañana el programa y todo. Gunagrahi Das era el presidente del templo en ese tiempo… (Yogananda Dasa, Monje, enero 2021).

Desde que llegó ISKCON a Tijuana, su presencia no fue bien recibida. Tanto los seguidores del templo ISKCON como los del Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh, coinciden en la experiencia tan hostil que vivieron por parte de algunos sectores de la sociedad al inicio de sus programas, al grado de mover su sede constantemente (también motivado por la falta de recursos económicos) o llevarse su *mūrtī* a Estados Unidos, pues la policía local estuvo a punto de destruirla. Además, algunos devotos fueron encarcelados, esta experiencia todavía resuena entre los *bhaktas* más antiguos.

> …Resulta que los otros devotos, que venían del templo de San Diego a Tijuana a repartir libros, cuando estaban en Tijuana… Les cayeron las patrullas y los metieron a todos a la cárcel [Pues ingresaron a la Catedral haciendo *sankirtan*]. Y entonces, ahí, creo que duraron una semana, y todas las mañanas agarraban una manguera de los bomberos y así [Yogananda Das hace ruidos y ademanes de agua saliendo a presión por una manguera] los bañaban. Parecía calabozo, las cárceles

[17] George Levington o Gunagrahi Das Goswami fue la persona que presidía el templo ISKCON en San Diego durante la fundación de la sede en Tijuana. Vivía en una casa rodante y desde ahí impartía su doctrina. En algunos sitios de internet se le acusa de tener conductas impropias para ISKCON, motivo por el cual, al ser descubierto, se retiró a Argentina; sin embargo, esto no impidió que abandonara el movimiento. Continuó ejerciendo como Swami en Sudamérica hasta que falleció en 2018 (Das, 2008).

> estaban totalmente feas, todo negro. Entonces, en una de esas que fui a visitar (el *āśram* de San Diego), Gunagrahi me dijo: diles que ya tenemos un abogado, que en unos días podemos negociar algo y los sacamos. Cuando yo fui (a la cárcel) en lo que le estoy diciendo al encargado: Es que necesito, es importante que les diga, porque no hablan español algunos de ellos, creo que sólo había uno que era bilingüe, y el encargado me dice: No, no, pásele, pásele a decirles usted; y en eso que volteó y ya había dos policías ahí, que me empujan y me meten. Y yo dije: ¡Ya valió!…" (Yogananda Dasa, monje, enero 2021)[18].

Esta resistencia por parte de los padres de los jóvenes *bhaktas* en los años 70's constituyó el primer paso para el desarrollo de la tradición *vaiṣṇava* en Tijuana. La persecución policiaca y la dependencia inicial con Estados Unidos forjaron el curso de los templos ISKCON hasta la actualidad.

En resumen, la aparición de los primeros templos relacionados con la tradición hinduista en Tijuana, fue consecuencia de factores como el movimiento *Hippie* en Estados Unidos, la influencia del movimiento ISKCON en California y los jóvenes simpatizantes del movimiento religioso que tenían la posibilidad de cruzar a San Diego durante los años 70's. Sin la agencia de los *bhaktas* mexicanos, que lograron convencer al presidente de ISKCON en San Diego, para que apoyara la inauguración de un templo en Tijuana, pensado para que asistieran las personas que no podían cruzar a Estados Unidos ni hablaban inglés, no habría vaiṣṇavismo en la región sino hasta mucho tiempo después.

1.7 El hinduismo en San Diego, California

La comunidad originaria de India que reside en Estados Unidos constituye una de las más grandes en el país. A partir de 1980 pasó de tener 206 000 personas, hasta 2, 688 000 personas en 2019. Desde 2014 y hasta el 2018, California se convirtió en estado con mayor concentración de inmigrantes indios (20% de la población), seguido por Texas y Nueva Jersey (cada uno con 10%), así como Nueva York, Illinois y Georgia (con un 17% de la población en conjunto). Las ciudades en California con mayor población originaria de India son Santa Clara (127 900 personas), Alameda County (86 700 personas), Los Ángeles (62 100 personas) y Orange County (33 400 personas).

[18] Entrevista completa en anexos.

De acuerdo con el último censo, en San Diego viven 25 200 personas provenientes de India y constituye la cuarta ciudad en California con mayor población india (Migration Policy Institute, 2019), con una estimación demográfica de 43 776 personas al 2019 (United States Census Bureau, 2019). Y, hasta el 2010, se tiene registro de 3200 miembros de templos tradicionales hinduistas en la ciudad (ASARB, 2010).

Los inmigrantes indios en California no sólo son notables por su enorme cantidad

Mapa 1.3 "Little India" San Diego, California.
Fuente: Google Maps, 2021.

de población, sino porque en su mayoría cuentan con educación superior, logran posiciones altas en sus empleos, así como ingresos más altos que otro tipo de inmigrantes debido a factores como la habilidad de comunicarse en inglés y en otras lenguas. Tales características permiten que los índices de pobreza entre esta población sean muy bajos (Hanna y Batalova, 2020).

La zona, popularmente conocida como *Little India* en el barrio de Miramar, San Diego, concentra los templos hinduistas con más afluencia en esta ciudad, dada su ubicación junto a tiendas y restaurantes de comida tradicional india. Tal es el caso de Miramar Square, plaza donde se encuentra el Sri Shiva Vishnu Temple de San Diego y el Shirdi Sai Baba Spiritual Center, así como la tienda de artículos indios y pakistanies Miramar Cash & Carry. A su vez, a unas cuantas calles, se localiza el Shri Mandir Temple y el BAPS Shri Swaminarayan Mandir San Diego (mapa 1.3).

Cabe destacar que, a diferencia de los templos en Tijuana, los templos de San Diego responden a una demanda étnica específica; es decir, tienen una oferta de culto más

variada y cercana a las prácticas religiosas de India. Pues, mientras en Tijuana sólo existen templos de la línea vaiṣṇava, asociados a la perspectiva de Swami Prabhupāda, centros como el Shri Mandir se especializan en rituales y actividades śaivas propias del sur de India; por ejemplo, la enseñanza de la lengua marathi. A su vez, este centro intenta revivir las tradiciones de la antigüedad, tal como el *gurukula* (गुरुकुल), costumbre propia de la casta brahmánica donde el estudiante o *brahmacarya* (ब्रह्मचर्य) vive en la casa de su guru para aprender las enseñanzas sagradas. En este templo se ofrecen clases especiales, un día a la semana, dedicadas a niños entre 3 y 12 años de edad, con la finalidad de adentrarlos en la tradición sánscrita y los fundamentos religiosos de la cultura hindú (Karmali, 2021).

Este tipo de oferta religiosa puede ser mucho más atractiva para una persona originaria de India que llega a la ciudad de Tijuana; sin embargo, acceder a ella requiere de ciertos "sacrificios" que pueden limitar la práctica religiosa dentro de una comunidad.

En primer lugar, tener una visa para cruzar a Estados Unidos. En segundo lugar, dedicar tiempo en la semana para el cruce, puesto que los servicios religiosos suelen darse durante los fines de semana, días en que el tiempo de espera para cruzar puede llegar hasta las 4 horas. Por esta razón, quienes van a San Diego con fines espirituales, prefieren tramitar una visa Sentri, cuya adquisición suele ser más restrictiva debido al costo y requisitos, pero cuyos beneficios, como una línea exclusiva donde se reduce el tiempo de espera, favorecen el intercambio internacional. En tercer lugar, contar con un vehículo propio, pues el templo más cercano a la frontera es el Vedānta Society of Southern California.

Llegar ahí en transporte público requiere un viaje en trolley desde la estación en San Isidro (San Ysidro Transit Center) hasta la de City College (cuya duración va de 50 minutos a una hora sin añadir el tiempo de espera para que el tren salga), y luego hacer un trasbordo en autobús, en la parada de 11th Av & C St. Cada autobús tarda entre 10 y 15 minutos en pasar, e iniciar el viaje de 10 minutos aproximadamente hasta la parada final en Park Blvd & Zoo Pl. Por último, caminar 10 minutos hasta Upas Street, calle aledaña al Zoológico de San Diego, donde se encuentra el templo. De regreso es el mismo trayecto (Datos obtenidos durante la última visita en enero de 2020).

Así, una visita al templo Vedānta Society of Southern California, sin carro, requiere de 3 horas, aproximadamente, adicionales al tiempo de espera en la línea para cruzar. En cambio, en automóvil, el trayecto se reduce a 20 minutos, 40 ida y vuelta,

tomando la carretera interestatal 5-Norte, una vez que se cruza a Estados Unidos (cuando no hay mucho tránsito vehicular).

De esto se concluye que para practicar el hinduismo en los templos de San Diego, residiendo en Tijuana, se requiere de recursos monetarios propicios para hacer el viaje internacional y, posteriormente, adentrarse en la comunidad. Muchos miembros de la congregación de los distintos templos de San Diego se conocen entre sí, formando una red entre las personas que habitan la *Little India* y quienes están en otros lugares de Estados Unidos o India.

ISKCON Tijuana tiene una relación estrecha mediante el Hare Krishna Temple de San Diego. Este templo funciona como una "madre" que supervisa las actividades de la sede en Tijuana. El templo en San Diego permite, también, unirlos con el templo de Los Ángeles. Los líderes Hare Krishna en Tijuana suelen viajar cada año a los principales eventos en ambas sedes de California.

En suma, las condiciones del campo religioso de Tijuana, México, y el de San Diego, Estados Unidos, permiten hablar de una pluralidad de alternativas religiosas que, al menos para la frontera norte de México, se traduce en un número de adscripción menor a la religión mayoritaria: el catolicismo.

En este contexto, los inmigrantes originarios de India tienen la posibilidad de asistir a un templo en Estados Unidos aunque residan en México. La colindancia con Estados Unidos, en específico con California, resulta conveniente para la práctica del hinduismo y la adquisición de insumos importados de India. Pues, aunque la población india que reside en Tijuana es pequeña, tiene la posibilidad de encontrar una mayor variedad y oferta religiosa que en otra frontera mexicana debido a la cantidad de indios residiendo en California, así como el desarrollo que ha tenido la comunidad hindú en San Diego a diferencia de ciudades como El Paso o Nogales.

A continuación se presentará una breve semblanza del hinduismo con el objeto de entender el proceso de adaptación desde el contexto del sur de Asia hasta el contexto mexicano y la condición que suscita su inserción al campo religioso en el ambiente fronterizo.

1.8 Datos generales sobre el hinduismo

El hinduismo, siguiendo a Benjamín Preciado (1992), no constituye una religión sino un sistema social, una concepción del mundo y un conglomerado de creencias y

filosofías de distintos tipos. En India se le llama al hinduismo *Sanātana Dharma*, es decir, el *Dharma* o ley eterna. Así este constituye un concepto distinto al que usualmente conocemos como religión, pues *Dharma* implica, a la vez, una ley, un orden cósmico y un modo de vida. Por lo tanto, el hinduismo no cuenta con una iglesia o jerarquía religiosa, un dogma ni un solo dios; pero, sí cuenta con "un poco de todo". El hindú puede ser tanto monoteísta como politeísta, incluso ateo; no tiene la obligación imperiosa de cumplir con los ritos religiosos, asistir a los templos o adorar a los dioses; puesto que ninguno de estos elementos constituye un identificador para el hinduismo. El hinduismo realmente no es una religión proselitista porque para ser hindú se requiere nacer dentro de alguna casta del sistema; por lo tanto, nadie puede convertirse al hinduismo ni salirse de él (Preciado, 1992:75). En este sentido, el hinduismo está estrechamente vinculado con la etnicidad, como sucede también, por ejemplo, con el judaísmo.

Aunque el hinduismo tampoco puede definirse como un grupo de tradiciones sin forma, pues la mayoría de ramas tienen elementos en común, por ello su definición se ha convertido en objeto de debate entre los especialistas actualmente. En este conjunto de cultos no hay un dios único ni hay un libro único de referencia; sin embargo, la *Bhagavadgītā*, durante la colonia inglesa en India, llegó a considerarse como la "Biblia de los hindúes", pues su relevancia llega en una gran mayoría de los cultos hindúes, aunque, también depende del contexto, pues hay cultos que le brindan mayor peso a otros textos. En el hinduismo existen tres grandes grupos religiosos: el vaiṣṇavismo, cuyo dios supremo es Viṣṇu; el śaivismo, donde Śiva ocupa dicho lugar; por último, las tradiciones que tienen a una divinidad femenina como ente supremo. Además de estas tradiciones teístas, algunas ramas creen en Brahman como un principio supremo impersonal (González Reimann, 2019).

De acuerdo con el censo de 2011, India cuenta con una población de 1,210,854,977 personas entre las cuales el 78.80% se declararon hinduistas. El segundo y tercer lugar lo ocupan el islam con 14.23% y el cristianismo con 2.30% respectivamente (Office of the Registrar General & Census Commissioner, India (ORGI), 2011).

El hinduismo, por lo tanto, configura la religión hegemónica y mayoritaria en India; sus preceptos, hasta la fecha, se enfrentan a concepciones europeas que bajo la noción de "modernidad" se aceptan o rechazan en determinados círculos sociales. Criterios de orden social, como la casta, profesión o clase, que se presentan frecuentemente de forma ligada, todavía constituyen un fundamento identitario.

Actualmente, el gobierno de India está representado bajo la figura del Primer Ministro Narendra Modi, electo en 2014, mediante el Bhāratiya Janata Party (BJP). Este partido político se caracteriza por sus ideales hinduistas, conservadores y nacionalistas, contrario a la visión que instauró el primer Primer Ministro Jawaharlal Nehru, quien apostaba por una política secular luego de la independencia en 1947.

> Dirigido por Narendra Modi, el actual gobierno del BJP está firmemente arraigado en la política *Hindutva* y busca fortalecer la identidad hindú de la India. Por lo tanto, entender la India en el siglo XXI significa lidiar con el cambio de políticas más seculares a la proliferación de políticas *Hindutva* y su impacto en los valores democráticos. El BJP se basa en una narrativa de progreso y modernidad consistente con administraciones anteriores, que se remonta al proyecto modernista de Jawaharlal Nehru, de desarrollo socialista, para un Estado indio recientemente independiente. Sin embargo, el BJP rechaza rotundamente la idea de una India laica. Afirma enérgicamente la existencia de un *rashtra* o Estado hindú indiviso: *Akhand Bharat*, o literalmente "India indivisa". En 2014, por primera vez en la historia de la política india, el BJP ganó la mayoría de los escaños en la cámara baja del Parlamento de la India. Con una mayoría abrumadora para implementar su mandato, finalmente se puede medir la intención completa y el impacto probable de la filosofía *Hindutva* del partido (Prasad y Nooruddin, 2019:22).

La influencia de la derecha nacionalista hindú es notoria desde que se implementó un plan para unificar a las distintas regiones de India. De acuerdo con Frykenberg (1993) el Estado indio creó una especie de hinduismo oficial que permitiera integrar todo lo hindú, es decir, personas (nacidas en India), agencias, instituciones y todos los templos representativos bajo protección administrativa provista por el Estado (*mahāchhatra* o gran paraguas). Además, el Estado provee una cobertura ideológica para todo lo hindú, que incluye religiones y tradiciones bajo un “paraguas” oficialmente neutral y secular, pero que en realidad sólo funciona de manera ecléctica, sincretista y tolerante. Este tipo de actitudes constituyen una herencia orientalista, desde el punto de vista occidental, y brahmánico, desde la perspectiva india (Frykenberg, 2008:187).

El hinduismo como institución religiosa tiene sus orígenes en la llamada “civilización védica”, conformada por un conjunto de varias tribus de pastores nómadas que se autodenominaban arios, provenientes de regiones como Afganistán y el norte de Irán, a mediados del siglo II antes de la era común.

Entre las lenguas que se hablan en India actualmente se encuentran los dialectos dravídicos, los emparentados con la tradición musulmana (como el urdu), y los derivados del sánscrito. La importancia de la lengua se refleja en el sentimiento de pertenencia

asociado a cada región donde se usa, pues mientras en los estados al norte de India son más frecuentes los hablantes de lenguas emparentadas al sánscrito; en el sur, a las lenguas dravídicas. Esta distribución se debe a las civilizaciones que se asentaron en determinado territorio en la antigüedad, así como con determinada casta (por ejemplo, el sánscrito, que era exclusivo para las castas altas). Además, considerando que cada estado de India tiene su propia lengua, ésta constituye un identificador étnico incluso dentro del mismo país.

Los académicos europeos encontraron, gracias al rastreo lingüístico del sánscrito, que el origen de las tribus indoeuropeas apuntaba a una lengua que emparentaba a las lenguas clásicas antiguas como el griego o el latín, con el sánscrito, la lengua litúrgica para el hinduismo. Así, formularon la hipótesis de que todas estas lenguas estaban relacionadas a un conjunto de pueblos que emigraron hacia el mediterráneo y el norte de Europa, y hacia Irán e India, procedentes de algún punto entre Asia central y Europa oriental (Lorenzen y Preciado, 2003: 23). Las escrituras sagradas del hinduismo están escritas en esta lengua, cuyo prestigio y carácter esotérico, viven hasta la actualidad.

Georges Dumezil (1980) menciona que los pueblos indoeuropeos regían su sistema cultural, social, político y religioso mediante tres ámbitos que dividen las funciones de la sociedad. El primero corresponde al poder sagrado, la religión y el derecho; el segundo al poder secular, las armas y el gobierno; el tercero responde a la fecundidad, la productividad y la economía. Estos pilares constituyen las temáticas en que se estructuraran los *vedas*.

Los *vedas* son las escrituras sagradas que se remontan al 1500-700 antes de la era común. Cuando los indoeuropeos llegaron al actual territorio de India ya tenían una religión formada, la cual no se conoce plenamente hasta la fecha, pero se ha reconstruido mediante los himnos dedicados a elementos o fenómenos naturales que se encuentran en los cuatro vedas: *Ṛg veda*, *Sama veda*, *Yajur veda* y *Atharva veda*.

Los *vedas* se convirtieron en la base sobre la cual se forjó el actual sistema hinduista y que, a su vez, dibuja el tipo de vida de la sociedad indoeuropea. La cotidianidad se daba en un contexto pastoral, de un grupo nómada que comenzaba a asentarse en el subcontinente indio, principalmente se rodeaban de vacas y, de acuerdo con Lorenzen y Preciado (2003), esta es una de las razones por las cuales todavía sigue siendo importante en el hinduismo. La riqueza de la vaca no consistía en su carne, sino en todos los derivados de la leche que se podían fabricar. Los *vedas* retratan tal estimación

(por ejemplo, la importancia de la mantequilla, la leche o la vaca misma[19]) para divinizar elementos de la vida cotidiana.

Otra de las condiciones retratadas en los *vedas*, y que se transmite hasta el hinduismo contemporáneo, consiste en la estructura patriarcal que se organizaba en tribus y clanes, los cuales se enfrentaban con las civilizaciones aborígenes. Estos aborígenes eran despreciados por los arios quienes los llamaban "diablos", "enemigos" o "esclavos" haciendo referencia a su oscuro color de piel y su nariz achatada (características asociadas a los *dalits* o descastados). Si esta información llegó hasta nosotros mediante los *vedas*, resulta probable que estos pueblos aborígenes fueran subyugados por los arios, pues éstos contaban con caballos y carros de guerra (Lorenzen y Preciado, 2003: 26).

El paso entre la concepción naturalista o neutra de la divinidad se transforma a partir del asentamiento y desarrollo de la civilización védica. La literatura religiosa da indicio de este tipo de transformaciones[20], por ejemplo, la epopeya sánscrita *El Mahābhārata*, donde se vislumbran distintos símbolos relacionados a la divinidad, que culminan en la legitimación de una religión ortodoxa.

El hinduismo está ligado estrechamente con el sistema de castas, estructura tanto social como religiosa que refiere a la apariencia[21] (*varṇa/* वर्ण) y al nacimiento[22] (*jāti/* जाति). Hoy en día esta división de la sociedad, originada por cuatro *varṇas* descritas en *Las leyes de Manu o Ṛg Veda*[23], se relaciona con la noción de pureza. La casta constituye una serie de grupos sociales pequeños y numerosos distribuidos por regiones culturales y lingüísticas de India. Generalmente cada aldea alcanza unas 20 castas distintas, llegando hasta 300 por región y sumando un aproximado total de 4000 castas en la India actual (Lorenzen y Preciado, 2003: 86).

---

[19] Cfr. *Ṛg Veda* I.187, VI.28, IV.58.

[20] Consultar tesis de maestría *Mokṣadharma y la filosofía del vedānta temprano* para más información sobre el proceso, pues se toma como punto de referencia el *Mokṣadharmaparvan* en el cambio entre la acepción neutra Brahman hasta Nārāyaṇa (Viṣṇu) como divinidad (López Olivares, 2017). Consultar, también, Anexo IV.

[21] El significado de la palabra sánscrita *varṇa* proviene de la raíz *vṛ*, "lo que cubre", así, el sentido de la palabra alude a la apariencia, forma, figura o aspecto. En el *Ṛg Veda* (X.90) se utiliza con el significado de color, color de la piel o belleza (traducción disponible en Anexo IV) esta palabra también aparece en *Kaṭha Upaniṣad* 1.28, cuyo significado también se traduce como el de casta (Pujol, 2019:902).

[22] *Jāti* proviene de la raíz *jān*, que refiere al origen o nacimiento. Según el yoga, el nacimiento está condicionado por la fructificación del karma o *karma-vipāka*, de ahí que su sentido se asocie al de casta o, incluso, se utilice con el significado de casta o comunidad (Pujol, 2019:386).

[23] Cfr. *Manavadharmaśāstra* 1.87-103 y Ṛg Veda X.90. (Traducción en apéndices).

Como se puede apreciar en el Anexo IV de la presente tesis, en diversos textos de la literatura sánscrita se explican los orígenes mitológicos asociados al sistema de castas. Las castas altas se relacionan con un linaje divino, mientras, algunas castas bajas no se consideran en estos textos. Los brahmanes o sacerdotes representan la casta más pura y es la primera en el sistema; la segunda casta, *kṣatriya*, o de los guerreros; la tercera, los *vaiṣyas* o comerciantes; por último, los *śūdra* o sirvientes. Esta estructura cuádruple se asocia tanto a aspectos físicos como de linaje, los cuales, de acuerdo con Agustín Paniker (2014), constituyen un producto de la fusión de dos sistemas y dos culturas. Durante la época védica (ca. 1500 y 500 antes de la era común) se fue configurando el sistema de clases rituales (*varṇa*) con el respaldo ideológico del himno X.90 del *Ṛg Veda,* el cual, puede que se haya superpuesto a una estructura social segmentada en grupos endogámicos (*jātis*) probablemente originados en linajes tribales (Pániker, 2014:389). Tal distinción se asociaba a oficios o profesiones. En este sistema suele dejarse de lado una cuarta casta: los *dalits* o descastados, quienes han sido segregados historicamente[24].

La importancia de la casta se vincula a los debates sobre la ortodoxia hindú. Como señala González Reimann (2019), aunque la ortodoxia depende de las circunstancias y el periodo histórico, el punto de partida es la ortodoxia brahmánica. El brahmanismo se deriva de las prácticas y creencias de la casta de los brahmanes, los sacerdotes que por tradición se asocian originalmente a la religión védica, tradición desde la cual parte el hinduismo que llega hasta nuestros días. Desde este punto de vista, resulta fundamental considerar los *vedas* como textos sagrados, pues aquel culto que no los acepta se vuelve parte de la heterodoxia.

A. L. Basham (1989) menciona que hace más de 3000 años, los arios intentaron establecer un sistema social estrictamente repartido, el cual, con el respaldo de la religión, convirtió los cuatro *varṇas* en una norma social. Aunque la palabra *varṇa* alude al color de piel, en el *Ṛg veda* hay una distinción entre "el color de los arios" y "el color de los *dāsas*", el segundo se convirtió en un término que identificaba a los habitantes del noroeste de India, pero, también significaba esclavo o sirviente. Aunque no se especifica qué colores eran, se especula que se refiere a tonalidades blancas y oscuras respectivamente. Probablemente los arios, cuando entraron por primera vez a India, no

[24] Una característica particular del sistema de castas de India es su flexibilidad. Incluso durante la época de la pandemia por COVID-19, la casta continúa reforzándose a través de varios mecanismos, se reinventa y se legitima como una forma opresiva de aislamiento y segregación como el "distanciamiento social". Debido a la discriminación contemporánea e histórica, la casta aún puede continuar como un componente explicativo más esencial en el análisis de la sociedad india (Mondal y Karmakar, 2021:2-3).

eran precisamente rubios nórdicos, sino que tenían tonalidades de piel más oscuras que las de los europeos de la época actual, especialmente en las zonas mediterráneas. Mientras, los habitantes indígenas tenían diversas tonalidades de color café. El sistema de las *varṇas* podría reflejar un intento de prevenir el futuro mestizaje. Sin embargo, hoy en día, muchas personas en India, influenciadas por ideas de igualdad, se oponen fuertemente a la segregación, pues el sentido de la separación por color todavía está presente en diversos contextos (Basham, 1989).

Una de las características más notorias en el hinduismo, como clara herencia del brahmanismo, es la noción de pureza que se traslada a distintos ámbitos de la vida cotidiana, por ejemplo en la dieta. En distintos textos sánscritos, como las *Leyes de Manu* (5.48-5.52) o el *Haṭhayogapradīpikā* (1.57-1.63), entre otros, se habla de la importancia de mantener una alimentación saludable (principalmente desde la perspectiva del Ayurveda en el *Suśrutasaṃhitā* y el *Carakasaṃhitā*) para vivir acorde con una ética de la no violencia (*ahiṁsa*); por esta razón muchos de los practicantes que, si bien no consumen carne de res, sí mantienen una dieta lacto-vegetariana.

Como decía Louis Dumont "En la India ha habido cambio en la sociedad, pero no cambio de sociedad" (Dumont,1979: 275). Las castas todavía están presentes y cada una tiene sus propios rasgos culturales: la endogamia, la asociación con una ocupación tradicional y una serie de costumbres culturales propias.

Los miembros de cada casta suelen adorar a las mismas divinidades, participan en festivales propios, siguen ritos específicos, cuentan con sus sacerdotes y templos, tienen mitos y crónicas que explican sus orígenes, vestimentas características, ornatos propios, dietas definidas y dialecto propio. Así cada casta constituye una comunidad diferenciada. La casta configura uno de los marcadores de la identidad en el sur de Asia (Pániker,2014: 101).

El simple *namaskāra* emitido entre hindúes manifiesta una igualdad de estatus y casta, mientras que entre una casta superior a una inferior no hay necesidad de presentar respeto, para una persona de casta inferior es obligación saludar a alguien perteneciente a las castas superiores tocándole los pies, tal como se hace con los *mūrtis*; en especial a las personas mayores. Para Fuller este hecho es importantísimo para comprender lo que es el hinduismo, pues, en muchos contextos, los seres humanos son vistos como seres divinos de un modo u otro (Fuller, 2004:4).

Así, la definición de hinduismo, desde la perspectiva de Christopher Fuller (2004), señala que ésta es una práctica que puede observarse incluso en los gestos más cotidianos

como el saludo, que es una forma de presentar respeto ante un superior, ante los dioses y diosas, así también los dioses entre sí, por ejemplo Lakṣmī ante Śiva. Según este principio, el término se entiende como la relación entre los miembros de la sociedad india tanto entre ellos como con las divinidades.

En contraposición, David Lorenzen (1999) señala que el hinduismo no constituye la religión única, exclusiva, mística y originaria de India, como podría insinuar Fuller en acuerdo con la herencia orientalista. Lorenzen (1999) en *Who Invented Hinduism?* expone la importancia de presentar al "hinduismo" como un conjunto de hinduismos, una serie de movimientos religiosos que pueden quedar al margen gracias al nominalismo impuesto por los colonizadores británicos a principios del siglo XIX. Básicamente, el concepto de "hinduismo" fue inventado por los europeos, confundiendo la pluralidad de prácticas religiosas como si todas pertenecieran a una misma esencia y a una misma comunidad. Como se señaló anteriormente, cada casta tiene sus propios templos y modos de adoración, por lo que para Lorenzen, resulta natural que un campo religioso diverso -por los diversos hinduismos existentes- se haya diversificado aún más incluso con la instauración islámica desde el siglo XVI y la llegada de los ingleses en el siglo XVIII.

Entonces, Lorenzen busca contradecir las perspectivas de los académicos, como Christopher Fuller, Robert Frykenberg, Gerald Larson, Vasudha Dalmia o John Stratton Hawley quienes aseguran que el hinduismo es, en primera instancia, imaginado, construido o fabricado por los académicos europeos afiliados a la corriente del orientalismo antes del siglo XIX y que no existía de algún modo significativo antes de esa fecha (Lorenzen, 1999, 635). Argumenta que "hinduismo" y "religión hindú" son sinónimos y que el segundo fue usado mucho antes que el primero. Por lo tanto, aquellos que aceptaban esta construcción, Lorenzen los llamaba "constructivistas" con el propósito de crear una línea de demarcación entre lo que se entendió como hinduismo durante el periodo colonial en India y lo que se entendía antes de la llegada de los colonizadores.

> El hinduismo no se inventó después de 1800, ni siquiera en la época del establecimiento del Sultanato de Delhi. Lo que sucedió durante los siglos de gobierno de las dinastías de sultanes y emperadores musulmanes fue que los hindúes desarrollaron la conciencia de una identidad religiosa compartida basada en el parecido familiar entre las diversas creencias y prácticas de los hindúes, cualquiera que fuera su secta, casta, deidad predilecta o escuela teológica. Desde el punto de vista del observador moderno, uno puede ver el parecido familiar tomando una forma claramente hindú en los primeros Puranas, aproximadamente alrededor del período 300-600 d.C. Aunque la religión de los Puranas muestra muchas continuidades con la religión védica anterior, creo que sus principales características y manifestaciones, en particular su mitología enormemente expandida de los dioses Vishnu, Siva y Devi, justifican señalar esta religión como algo nuevo, como el

> comienzo del hinduismo medieval y moderno. Este hinduismo no lo inventó nadie, ni europeos ni indios. (Lorenzen, 1999:655)

En 2011, dentro de un libro que el Colegio de México editó para homenajear a David Lorenzen, John Stratton Hawley tuvo la oportunidad de replicar a la acusación de construccionista hecha por Lorenzen (Banerjee y Dube, 2011). Entre su alegato, Stratton Hawley (2011) pone atención en el término *Sanātana Dharma*, a principios del siglo XX, para continuar la discusión sobre la naturaleza del hinduismo después de la colonia. Mediante el ejemplo de un par de textos dedicados a la enseñanza del *Sanātana Dharma*, Hawley encuentra algunos intentos por diversificar e incluir elementos más allá de lo propiamente brahmánico.

Esta discusión es importante porque influye en la manera en que la comunidad hindú se percibe por quienes no forman parte de ella, principalmente en la academia. Así, las ideas acerca de la concepción de la divinidad, dentro de las clasificaciones de la *bhakti*[25], donde *nirguni* implica que Dios o los dioses no tienen atributos o *saguni* que alude a la forma antropomorfizada de la divinidad con atributos, se recuperan mediante la práctica ritual que viene desde la antigüedad y vive hasta nuestros días. Precisamente, porque las ideas y prácticas cotidianas cambian constantemente, no se puede hablar de un Hinduismo uniforme como el que defiende la ultraderecha en India.

Además, esta división no es nueva, pues desde que esta religión se volvió hegemónica, motivada por los distintos imperios que en la antigüedad abrazaban el brahmanismo, y protegían a la casta brahmánica, aparecieron distintas escuelas filosóficas que negaban (*nāstika*/नास्तिक) o aceptaban la autoridad de los vedas (*āstika*/आस्तिक). Entre estas doctrinas que negaban la supremacía brahmánica se encuentran los budistas, por ejemplo.

A su vez, la dualidad *nirguṇi/saguṇi* se recupera mediante la práctica ritual y cotidiana. Es decir, la *bhakti* depende del modo en el que se entiende a Dios. En el hinduismo, se puede considerar que lo divino tiene forma (*mūrti*) y atributos (*guṇas*) o que no tiene forma o cualidades (*nirguṇa*). La primera perspectiva se pensó para quienes tenían poca comprensión y necesitaban todas las pistas posibles sobre los dioses. Los mitos sobre los *devas* agregaron forma al misterio divino.

[25] *Bhakti* es un término sánscrito que se deriva de la raíz *bhaj* la cual alude a la división o repartición, pero también a la devoción, adoración, lealtad o fervor que se puede sentir hacia algo o alguien. Generalmente se utiliza en sentido religioso como fidelidad o veneración a algún dios.

La palabra *deva* se deriva de la palabra luz, ya que un *deva* es alguien que brilla. En algunos textos sagrados se decía que también estaba relacionado con la palabra juego. La palabra es más antigua que su uso en el *Ṛgveda* con un paralelo en el antiguo persa. En sánscrito, *deva* se refería a los dioses, esos seres de luz que incluso podían verse en el sacrificio cuando los adoradores bebían *soma* (un posible alucinógeno) (Williams, 2003:110).

En la ortodoxia hindú hay que considerar tres aspectos que impiden establecer un eje central para todas las ramificaciones o un conjunto delimitado para las creencias y prácticas. En primer lugar, aun dentro de la misma tradición, algunos conceptos han cambiado de significado a lo largo del tiempo y, además, varían de acuerdo con cada culto. En segundo lugar, gracias a la incorporación de diversas divinidades, el hinduismo ha crecido. Es decir, el hinduismo apropia a otros dioses y les concede un lugar dentro de un gran sistema jerárquico en el cual "mi dios o diosa" siempre estará al tope de la jerarquía, por encima de "tu dios"; es decir, tu dios no es falso, pero es menos poderoso que el "mío" (González Reimann, 2019:85). Este atributo es importante, pues cuando el hinduismo se traslada fuera de India, como se estudiará más adelante, puede incluir a las divinidades de la religión dominante en el lugar de llegada sin que ello afecte profundamente la práctica ritual. En tercera instancia, para el hinduismo resulta más importante la ortopraxia que la ortodoxia, pues el comportamiento correcto está guiado por la noción de *dharma.* En este aspecto, la conducta adecuada define el comportamiento ante la sociedad, pero, también, permite alcanzar los niveles más altos de liberación espiritual, según el conjunto de preceptos morales, religiosos y sociales que cada culto promulgue (González Reimann, 2019).

Resumiendo, el hinduismo se puede entender, por un lado, como una religión que acepta la naturaleza divina de cada ser humano y lo manifiesta mediante su cotidianidad; sin embargo, por otro lado, cada cotidianidad va a estar determinada por normas preestablecidas desde la tradición (como la casta, clase y profesión).

Esta institución religiosa ha prevalecido en India porque, por un lado, se enfrenta al peso histórico de la tradición, peso que resulta fundamental para legitimar las prácticas sociales. Mientras, por otro lado, la noción de modernidad se ha asociado con el rechazo de esta tradición hindú, principalmente por la autoridad que todavía tienen algunos líderes religiosos o por el rechazo al sistema de castas, sobre todo desde la construcción de un proyecto de nación secular.

Por lo tanto, cuando un practicante hinduista sale de su contexto, le resulta muy difícil desapegarse de todo un sistema de creencias que determinan su vida tanto a nivel profesional como personal. Pues mientras en India este sistema ha permanecido durante siglos, para el contexto occidental, donde esta religión apenas existe, la reconfiguración de la práctica religiosa debe adaptarse a muchos niveles para sobrevivir.

La constitución de comunidades fuera de India no implica, necesariamente, una asociación por casta; pero, sí puede conformarse por medio de motivos religiosos. Ante un contexto donde el hinduismo es minoritario, principalmente para las ramas devocionales específicas de cada región en India, la transnacionalización de la práctica depende de cada familia, no precisamente de un institución. Como se estudiará más adelante, la tradición de origen funge como una guía en la cotidianidad en el país de llegada.

1. 8. 1 *Parampara*. El problema de la tradición

Dentro de las discusiones académicas sobre la cultura india, el término "tradición" resulta problemático. Por un lado, se utiliza como sinónimo de un periodo histórico particular, como el llamado "pasado glorioso de India", un periodo estático y bien identificado; mientras que, por otro lado, implica un legado cultural que se utiliza, principalmente desde el discurso nacionalista hindú, para oponerse a la cultura "occidental". El uso de tradición en el sentido indigenista, local o nativo se utiliza para ensalzar la cultura india y separarla de la extranjera, aunque, también suele cambiar de sentido y referirse a las convenciones y códigos opuestos a la innovación o la libertad (Vatsyayan,2005:40). Estas discusiones son producto de un análisis lineal y unidimensional al estudiar la cultura hindú.

El término sánscrito *parampara*, que significa sucesión ininterrumpida, transmisión de un padre a hijo o de maestro a discípulo, consiste en una transmisión en sentido vertical, temporalmente hablando, pero horizontal en espacio. Es decir, no constituye un conjunto de prácticas, valores o comportamientos estáticos, sino que dependen de los flujos y las distintas dinámicas sociales. De ahí que en India se encuentren múltiples tradiciones regionales. No obstante, aunque estos aspectos son mutables, hay otros que han permanecido desde la antigüedad, como valores perennes, por ejemplo, los lenguajes, formas artísticas, escuelas y sistemas filosóficos que se

originaron en la India medieval y antigua. Manifestaciones culturales que trascendiron en forma de *śāstras* o epopeyas.

La principal evidencia entre esta ambivalencia se encuentra en las múltiples versiones sobre el mito de la creación, sobre cómo surgió el Primero desde el océano de aguas primordiales; no obstante, estas historias se rigen al sistema de los Vedas o las *Upaniṣads*. Tal fenómeno es dificil de comprender en un contexto europeizado, porque la vida no se sitúa sólo en el tiempo calendárico, lineal o arbitrariamente dividido, sino que a lo largo de la historia se sitúa en diferentes órdenes de tiempo astronómico, celeste y terrestre. Cada momento es a la vez mundano y sagrado. Hay una noción de continuidad y/o conexión entre espacio en términos de lugar; como región y país, enlazados con el universo. Esta configuración responde a diferentes órdenes espaciales (*loka*) y a diferentes temporalidades (*kālā*). Los dos juntos proporcionan la base de múltiples identidades y distinciones locales. Así, el desarrollo va desde lo indeterminado a lo diferenciado, así como de lo singular a lo plural, con roles definidos y distintos, en un campo unificado

Estos paradigmas, cuando se enfrentaron a las perspectivas intelectuales de los colonizadores británicos en el siglo XIX, generaron una respuesta doble: ya sea de completa asimilación e internalización o de rechazo total por parte de los indios. En este sentido, porque el método para estudiar la realidad, traída con los europeos, como el racionalismo o el empirismo, que principalmente sitúa al sujeto como medio de conocimiento en una temporalidad lineal, constituía un paradigma extraño para describirse a sí mismos. Así, luego de la independencia en India, la tradición o *parampara*, se entendió como "una cosa del pasado", un legado exótico que las familias ostentan en ocasiones ceremoniales o en foros internacionales (Vatsyayan, 2005: 46).

Según Dube (2011) la idea de modernidad como distanciamiento del pasado, tiene su antecedente en la noción de ruptura en la historia occidental. Sin embargo, entender la modernidad como un "nuevo comienzo", donde el presente se identifica con la novedad y la vitalidad, tal como en Europa con lo "medieval" o "supersticioso", lo contrario se convierte en representaciones del pasado. Entonces, las maneras en que se suscitan comprensiones dominantes sobre la importancia de la "espiritualidad hindú" y la "tradición india" es a la vez contemporánea y anacrónica.

> Estoy sugiriendo, entonces, que los significados, los entendimientos y las acciones que caen fuera de los horizontes de la modernidad guiados por el desencantamiento tienen que ser representados como rezagados de este nuevo

> estadio. Aquí los mapeos espaciales y las medidas temporales del Occidente y del no Occidente llegan a descansar en la trayectoria del tiempo, un eje que alega ser normativamente neutral pero que es de hecho profundamente jerárquico; es decir, que la noción precisa de la modernidad como una ruptura con el pasado reparte los mundos históricos y sociales en lo tradicional y lo moderno, además de nombrarlos y alentar otras oposiciones como aquellas entre ritual y racionalidad, mito e historia, magia y modernidad (Dube, 2011:17-18).

Por lo tanto, la distición entre lo tradicional y lo no tradicional, no sólo implica tiempo sino también espacio. La idea de una mejoría conforme la sociedad se acerca a una forma de vida alejada de la espiritualidad, parecida a la occidental, se asocia a la idea de modernidad. No obstante, esta idea no es compartida por la mayoría en el subcontinente asiático, de ahí que el hinduismo mantenga su hegemonía hasta la fecha.

A continuación, se expone la conformación de los templos en India, con el fin de identificar la importancia de la materialidad en la práctica ritual de los distintos cultos hindúes. A su vez, permite estudiar el cambio presente en los rituales de la antigüedad, con los de la primera mitad del siglo XXI, en función de encontrar el continuo del *parampara* fuera de India.

1.8.2 El *Mandir*, los templos y su relevancia social. La práctica hindú en la actualidad

El templo hindú, con ayuda de iconografía y otras artes, desde la antigüedad ha sido uno de los lugares más importantes en gran parte del subcontinente asiático. Su edificación permite evidenciar tanto la estratificación socio-ritual, como los fundamentos doctrinales de cada culto. Por lo tanto, no sólo implica una representación del "cielo en la tierra", sino la interpretación material de las enseñanzas del guru, pues el templo en sí mismo es un portal mediante el cual los dioses descienden a la tierra.

En India existen algunos de los templos más ricos no sólo de Asia, sino del mundo. Esto se debe a las donaciones que reciben cada año dentro y fuera del país. Según Tarafdar (2020), los tres templos más ricos de India son: el Padmanabhaswami Mandir de Thiruvananthapuram, Kerala, el cual suma aproximadamente 20 billones de dólares en riquezas. El Tirumala Tirupati Venkateswara Mandir, en Andhra Pradesh, que tiene una cuenta por 1175 kilogramos de oro generando intereses en el State Bank of India, sin contar los beneficios por la venta de cabello donado por los devotos. En tercer lugar está el templo de Śirḍi Sāī Bābā en Maharashtra que cuenta con aproximadamente 400 kilogramos de oro (Tarafdar, 2020).

La importancia del oro no solo se existe en lo secular sino también en el ámbito religioso. En India, el oro es el segundo producto de importación y su demanda al extranjero es equiparable a la del petróleo (Justo, 2015). Desde la antigüedad, las ofrendas a los templos han sido en objetos de oro, pero con la excesiva demanda, el gobierno de India ha propuesto hacerse de las reservas que están en las bóvedas de los templos[26].

En la mitología hindú el oro simboliza la pureza, de ahí que sea sagrado, de modo que las divinidades se decoran o incluso se elaboran en este material. Se cree que las joyas y la decoración de la persona tienen propiedades mágicas y protectoras, principalmente las elaboradas en oro. Los hallazgos arqueológicos de los asentamientos de la cultura Harappa (ca. 3000-1700 antes de la era común) han producido collares, anillos, amuletos, aretes engastados con piedras preciosas y otros adornos. Las joyas de oro se usaban comúnmente y los bordados o bordes de oro adornaban la ropa de los ricos. El erudito griego Megasthenes, que visitó India entre los siglos IV y III a. C., menciona la existencia de "túnicas elaboradas en oro". Además en la literatura sánscrita se mencionan unos setecientos tipos de ornamentos (Dallapiccola, 2002:685).

De acuerdo con Ruiz (1994) la concepción del espacio sacro a diferencia del espacio profano se convierte en el centro del mundo y por ende es el eje que une el cielo con la tierra y el inframundo. En el mundo aéreo y en el subterráneo se encuentran los dioses, de manera que este eje se convierte en el umbral entre el mundo humano y el de los dioses. Las ciudades sagradas y los santuarios están siempre situados en el centro y los templos pasan a ser réplicas de las montañas.

El sujeto toma posesión de un territorio y lo sacraliza. Este territorio debe ser sugerido por indicios y signos que los mismos dioses manifiesten (interpretados por un brahmán), posteriormente se procede a su sacralización, fundamentalmente mediante el ritual *Garha Patya* dedicado a Agni el Dios del fuego.

Mediante el ritual de consagración, el astrólogo indica dónde deben ser colocados los cimientos del templo, y ahí se construye un altar en donde, de manera simbólica, la arcilla que sirve de base representa la tierra; el agua en la arcilla es el agua primordial; las paredes laterales vienen a ser los puntos cardinales y la atmósfera. La construcción del

[26] "El secretario del Vishwa Hindu Parishad, o Consejo Mundial Hindú, que apoya al gobierno de Modi, se opone a sus intentos de monetizar el oro de los templos. 'Esta es una tradición milenaria. La sociedad ha donando su oro a los templos. Nos oponemos a que el gobierno se haga con este oro. Esta riqueza es de Dios. No de nuestro gobierno' " (Justo, 2015).

altar sobre el eje cósmico se acompaña con danzas y cantos que proclaman la creación del universo.

Para comenzar la construcción del altar se clava un poste (*skambha*) en la tierra, indicando el eje cósmico y posteriormente se coloca una roca sobre el piso cerrando la boca del inframundo y la muerte. El poste y un asta bandera son los pilares que sostienen el cielo y al mismo tiempo lo abren. Pues mientras el templo mismo conforma un portal para las divinidades superiores, a la vez cierra el paso a las divinidades asociadas al caos. La montaña cósmica, vínculo entre el cielo y la tierra, o lo que sería el monte Meru, es la tierra sagrada que no fue inundada por el diluvio universal, por eso el templo hindú se construye sobre el altar principal, el *Pradakṣina*, el cual se rodea de una cámara, una techumbre o *vimana* con forma cónica que simboliza el propio monte Meru. De este modo, tanto la ciudad, como el templo y la casa son microcosmos referidos a la concepción del macrocosmos (Ruiz, 1994: 60-61).

Estas características se heredan y/o recrean mediante los altares domésticos tanto dentro como fuera de India. La representación del templo implica la unión cósmica del mundo sacro y mundano que se ha transmitido por generaciones y que forma parte de la vida cotidiana en la mayoría de las familias hindúes. En un capítulo posterior se analizará a detalle los altares y la recreación del templo que realizan las personas nacidas en India residiendo en Tijuana y las formas de adaptación del *mandir*.

En resumen, el hinduismo constituye la religión mayoritaria y hegemónica en India, de tal modo que las decisiones del Estado, y gran parte de la vida civil, siguen siendo influenciadas por los preceptos religiosos. Sin embargo, esta versión del hinduismo es sólo una de las distintas ramas en las cuales se presenta la religión hindú y su manera de adorar a Dios/Dioses.

Entre algunas ramas del hinduismo, los textos sánscritos siguen teniendo un papel central para la ritualidad en los templos y en ámbito doméstico. La tradición religiosa en cada región de India cuenta con interpretaciones, lenguas, ritualidades y costumbres propias. Para el caso de la presente tesis, cabe evocar las cuestiones acerca de casta, rama devocional y la importancia del pueblo de origen, pues entre los inmigrantes indios que residen en Tijuana, tales cuestiones siguen teniendo incidencia dentro de su vida cotidiana y la recreación de los rituales religiosos en el nuevo contexto.

Cuando el hinduismo se conoce como *Sanātana Dharma* (la religión eterna) evoca la importancia de la tradición y el legado védico. Esta forma de referirse al hinduismo también se entiende como una guía o forma de vida, donde se cuentan prácticas como el

vegetarianismo o la celebración de rituales. Tal *dharma* lega en el individuo y/o en la familia, la disposición para mantener una vida conforme a la ley divina. Es decir, una forma de religiosidad distinta a los parámetros europeos.

Señala Roy (2014) que el hinduismo, entendido mediante la categoría occidental de "Religión" configura un factor para reconstituir una identidad hindú y el nacionalismo entre los inmigrantes indios. Las categorías occidentales también se subvierten en el proceso, pues se pueden realizar "memetismos estratégicos" por medio de los cuales sea posible reforzar la vitalidad política de los movimientos hindúes en el extranjero.

Para comprender, entonces, el proceso de cambio o adaptacion en el terreno religioso, resulta necesario comprender los fundamentos de los textos antiguos. Aunque en las diversas ramas del hinduismo, uno de los puntos de quiebre consiste en la adopción o negación de la tradición védica (la más antigua en el sistema de creencias hindú), cada familia tiene su propia manera de respetarlos y hacerlos parte de su vida diaria. Aunque en India existen comunidades en torno a un templo o una divinidad específica, fuera de India, específicamente en países donde el hinduismo no es conocido, resulta más difícil conocer cómo mantienen su fe, qué hacen para recrear los rituales sin un templo o qué tipo de cambios se deben hacer sin brahmanes cerca.

Por lo tanto, en el siguiente capítulo, se detallan las estrategias teóricas y metodológicas que permitieron encontrar las maneras para recrear la tradición hindú en Tijuana, por parte de las personas que migraron desde India a esta ciudad. Se presenta el proceso desde encontrar a los indo-hindúes viviendo en Tijuana, su llegada a México, hasta la adaptación y recreación de los rituales, en un contexto cuya religión constituye una minoría y un sistema cultural distinto.

CAPÍTULO II
TEORÍA Y METODOLOGÍA

El propósito del presente capítulo consiste en presentar la perspectiva teórica-metodológica que se siguió para alcanzar el objetivo de la tesis, a saber: identificar los procesos de reconfiguración de la práctica religiosa por parte de las personas provenientes desde India, residiendo en el contexto fronterizo de Tijuana, que como resultado de su desplazamiento migratorio pasaron de formar parte del grupo religioso mayoritario y hegemónico, para volverse una minoría[27] en el lugar de asentamiento. Asimismo, se buscaron las formas de reconstruir la práctica religiosa mediante una red que conecta tanto a la comunidad hinduista establecida en México, como con aquellos que permanecen en India.

El capítulo se divide en tres partes. En las primeras dos, se presenta la discusión teórica, mientras en la tercera se expone la estrategia metodológica. En el primer apartado teórico, se estudia el proceso de reconfiguración para la práctica religiosa y su adaptación desde el enfoque de la "Religión vivida" aplicado al contexto de frontera. En la segunda parte, la estrategia etnográfica digital y la práctica religiosa en redes sociodigitales, aproximaciones necesarias para comprender la forma en que los indo-hindúes de Tijuana tejen redes de relaciones que trascienden su lugar de asentamiento. En conjunto, las partes permiten contestar la pregunta de investigación mediante distintos puntos de análisis en la práctica religiosa *Onlife* (como mencionan Bárcenas y Preza, 2019) donde el ámbito digital también se involucra en la práctica presencial.

2.1 Aproximaciones teóricas para el estudio de la migración internacional

2.1.1 Teorías sobre migración. Contextos globales sobre la producción de movilidad humana

A lo largo de la historia humana, los desplazamientos geográficos han sido una constante, se han suscitado por diversas motivaciones y en magnitudes variables. Por ello,

[27] Cabe señalar que el término "minoría" no se utiliza en sentido peyorativo, sino como parte de una construcción teórica que permite conocer la realidad desde un contexto occidental. Que si bien, podría alegarse de legitimar la reproducción de ideologías dominantes, supuestos de poder o de propósitos orientalistas; en este caso se utiliza, como su etimología *minor*, a un grupo que representa un pequeño porcentaje de su número total.

en las ciencias sociales han surgido diferentes propuestas para su análisis. En las próximas páginas se presenta una revisión somera de algunas de estas perspectivas, discutiéndolas en función de su pertinencia y potencial heurístico para comprender el caso específico de los migrantes originarios de India, establecidos en Baja California y su región fronteriza.

2.1.1.1 Teoría clásica

Dentro de los estudios sobre movilidad poblacional, destaca la latente preocupación de las personas por mejorar sus condiciones de vida. Entre las primeras discusiones que pretenden estudiar este fenómeno se encuentra el trabajo de Ravenstein (1885), quien argumenta que la condición de migrar depende de dos criterios conocidos como *push* (lo que empuja) y *pull* (lo que hala), es decir, que las personas están condicionadas por motivos económicos para migrar.

La teoría clásica argumenta que las personas migrantes son motivadas en su decisión por factores como la falta de oportunidades, crisis y demás problemas en su lugar de origen, a esta condición le llama "factores de expulsión" o *push*. Mientras que los "factores de atracción" o *pull* consisten en la expectativa de contrarrestar las circunstancias que motivaron tal migración, al abandonar el país de origen. Pues estas personas viajan con la promesa de encontrar suficientes recursos para mejorar su calidad de vida.

En síntesis, la teoría parte de la idea de que el humano es un ser racional y fundamentalmente económico. Se utilizó para explicar, basicamente, las migraciones masivas desde el campo hacia la ciudad como consecuencia de la Revolución Industrial. Sin embargo, hoy en día, configura un referente para posteriores discusiones sobre el tema.

2.1.1.2 Teoría neoclásica

En continuo a Ravenstein (1885) la teoría neoclásica explica los movimientos poblacionales como una consecuencia de la disparidad entre la oferta de trabajo y la demanda de trabajadores; asimismo las condiciones de vida en el país de origen y el de destino.

Según Abdoulaye Fall Diaw (2017) esta perspectiva combina la dimensión micro (proceso de toma de decisión por parte de individuos) con el componente macro (factores estructurales de la economía) de las migraciones, donde se considera la migración como

una inversión de capital humano en los casos en que la decisión de migrar a un lugar determinado implica una garantía de máximo rendimiento. Entre sus críticas, este modelo se ha extralimitado en explicar y fundamentar el (relativo) escaso volumen de migraciones a pesar de la existencia de factores que motivarían dichos movimientos, por un lado; y las grandes disparidades de flujos entre territorios que comparten las mismas realidades estructurales, por otro (Diaw, 2017: 22).

Considerando que la población india en Tijuana constituye un número muy pequeño en el censo, y que no todos los actores llegan a la región con propósitos laborales, la teoría neoclásica no alcanza a responder las incógnitas que suscitan la presente investigación. Principalmente porque el enfoque no busca explicar los factores económicos envueltos en el proceso -tema que podría discutirse en un próximo trabajo- ni tampoco puede partir desde la idea de India como un territorio con realidades estructurales semejantes, pues cada región constituye una realidad con sus propias estructuras. De tal modo, no es posible hablar de un flujo migratorio masivo hacia Tijuana, el cual se pueda estudiar desde esta teoría.

2.1.1.3 Teoría histórico-estructural

Según Andrés Tornos (2006) en esta teoría afirma que las migraciones se producen desde países colonizados, o cuya economía ha sido golpeada por un país más poderoso, hacia naciones más prósperas. El ejemplo más evidente está en India, que bajo la colonia inglesa tuvo un decremento en su economía y, según esta perspectiva, es la razón por la cual los indios migran hacia Inglaterra.

Entonces, a diferencia de la teoría clásica, la histórico-estructural centra su atención en la intervención económica de los países colonizadores, específicamente en la destrucción de las estructuras económicas, para comprender por qué los inmigrantes eligen un país u otro.

Así, esta teoría se fundamenta desde los factores de atracción a un nuevo país, el llamado efecto *pull*, bajo el argumento de la dependencia económica de las colonias con el país colonizador, donde las naciones sometidas quedan condenadas al subdesarrollo. Por ejemplo, en África, particularmente en Senegal, como señala Diaw (2017), donde se asocia la migración con el subdesarrollo del contexto de origen. Esta teoría ataca el desigual reparto de los recursos y la estructura de la economía mundial, la cual se considera como la causa del desencadenamiento de los flujos migratorios de las zonas

pobres hacia las más prósperas, como consecuencia de la explotación y de procesos violentos de las naciones ricas a las pobres.

Si bien esta visión aporta luz al análisis de las migraciones tanto a nivel local (de las zonas rurales a las grandes ciudades) como a escala internacional (de naciones pobres a países industrializados), expone las carencias de una economía globalizada. Analizar las migraciones a la luz de los parámetros económicos, invita a restringir el alcance de su aplicación. En este sentido, la teoría histórico-estructural entiende la migración como la única alternativa de supervivencia en las zonas menos desarrolladas y menosprecia las migraciones fruto de la contraposición racional de ingresos en economías diferentes, tal como defiende la Nueva Teoría Económica de las Migraciones (Diaw, 2017:23).

Al igual que la anterior propuesta teórica, la histórico-estructural parte desde un análisis económico, que no es el enfoque principal de esta investigación. A su vez, considerando que México no colonizó a India, ni ésta constituye una enorme economía que justifique la existencia de grandes flujos migratorios desde el subcontinente, la teoría histórico-estructural no se empleó en la tesis.

2.1.1.4 Nueva teoría económica de la migración

Esta teoría considera que la migración debe estudiarse como una estrategia de la familia o la comunidad, mas que una iniciativa individual y aislada; así es posible diversificar las fuentes de ingresos. De modo tal que los ingresos familiares pueden verse beneficiados mediante las remesas. Así, la migración, hablando de la duración, objetivo y destino, no constituye una elección aislada de la persona que va a migrar, sino de la comunidad completa o la familia.

A diferencia de la teoría histórico-estructural, en la Nueva teoría económica, la decisión de migrar no depende sólo de los términos de costo-beneficio; sino de la diversificación de ingresos y la minimización de inversiones. Así los miembros se convierten en agentes para adquirir ingresos, enviar remesas.

Menciona Cassarino (2004) que, a diferencia de la teoría de Ravenstein (1885), la migración de retorno desde la Nueva Teoría Económica se interpreta como un éxito, pues cuando el migrante regresa a su comunidad de origen se considera que ya ha cumplido su misión y ahora mas que beneficiarse a sí mismo, beneficia a una colectividad.

Para el presente trabajo de investigación, esta teoría bien podría ayudar a explicar el fenómeno migratorio de las personas que llegan desde India hasta Tijuana, como parte

de una estrategia originada en alguna pequeña comunidad o de una familia establecida previamente en Tijuana. Asimismo, para describir el origen de las trayectorias entre los migrantes de paso hacia los Estados Unidos. Sin embargo, en esta ocasión, el enfoque parte desde la perspectiva de las personas nacidas en India que residen permanentemente en la ciudad.

2.1.1.5 Perspectiva transnacional

La perspectiva transnacional, de acuerdo con Glick Schiller, Basch y Szanton-Blanc (1992), explica los procesos mediante los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que vinculan su país de origen con el de asentamiento. Se denomina "transmigrantes" a aquellos emigrantes que construyen dichos campos sociales al mantener múltiples relaciones —familiares, económicas, políticas, culturales, entre otras— que contribuyen a ensanchar y unir las fronteras.

Esta perspectiva teórica busca dar cuenta de los fenómenos que no se han comprendido en el ámbito de las teorías migratorias. Fenómenos que tampoco han sido integrados ni explicados por teorías más amplias; por ejemplo, la teoría del sistema mundo de Wallerstein la cual se centra excesivamente en procesos económicos donde los emigrantes son comprendidos, generalmente, como fuerza de trabajo dentro de un mercado laboral mundial. Se basa y da continuidad a la teoría marxista, argumenta que los recursos de la periferia se redistribuyen para enviarlos al centro del imperio, manteniendo a los países "subdesarrollados" pobres y sometidos[28]. No obstante, la teoría del sistema mundo tiende a ignorar los procesos —políticos, militares, legales e ideológicos— que siguen dando fortaleza y crean nuevas formas de existencia de las naciones.

Entonces, la perspectiva transnacional se separa de las unidades tradicionales de análisis, como la tribu y la nación, para enfocarse en los procesos desarrollados por los transmigrantes —en su mayoría trabajadores— durante sus vidas cotidianas y en las fuerzas a las cuales se enfrentan, porque es precisamente dicho conjunto el que está

[28] La teoría del sistema-mundo de Wallerstein ha logrado un impacto importante en las ciencias sociales, apoyada por las críticas del autor al capitalismo y su apoyo a los movimientos antisistémicos. De acuerdo con Osorio (2015) esta teoría tiene varias deficiencias, pues el andamiaje teórico que subyace en su teoría, así como la sobredimensión que realiza sobre el sistema-mundo como unidad de análisis, no alcanza a describir la significación a diferentes niveles de abstracción para desentrañar el funcionamiento del capitalismo. La principal crítica reside en la pobreza teórica en su análisis del Estado, además de otras nociones que terminan por vaciar teóricamente la propia noción de sistema-mundo (Osorio, 2015: 132).

modificando las distintas formas y maneras de asumir las identidades de clase, género y nación (Bohórquez-Montoya, 2009: 276).

La teoría transnacional, vista desde este ángulo, podría analizar flujos de ideas y objetos materiales en relación con su ubicación y uso por determinadas personas. Así también, permite estudiar la experiencia migratoria en proceso, sus orígenes, monitorear los cambios dentro de ella e identificar cómo afecta tanto al país de origen como a los países de residencia (Glick Schiller, Basch y Szanton-Blanc, 1992:19).

Peggy Levitt (2018) explica que los Estudios Transnacionales proponen una nueva perspectiva sobre las teorías clásicas del transnacionalismo, pues lo global, lo regional, nacional y local se pueden estudiar desde una aproximación metodológica, teoría y epistemológica transnacional. Es decir, a diferencia de las perspectivas que estudian lo transnacional como un "algo" acontecido entre lo nacional y lo global, los grupos sociales delimitados y herméticos, se pueden entender como espacios influenciados, constituidos e integrados interactuando entre sí de forma transnacional (Levitt, 2018:3).

El problema de analizar una sociedad tan compleja como India, mediante esta aproximación teórica, reside en que no se pueden monitorear cambios tan fácilmente. Considerando que India tiene una enorme cantidad de tradiciones étnicas, lenguas y costumbres religiosas, muchas que no han llegado a conocerse en Occidente, no es posible uniformar o construir una idea de lo "indio" o "hindú"; la idea de nación en India no necesariamente corresponde con la que proyecta el actual gobierno bajo el mandato de Narendra Modi.

Menciona Munck (2007) que el transnacionalismo mantiene una perspectiva eurocéntrica, o estadounidense, de la realidad; realizando generalizaciones que ignoran otras maneras de vida, valores sociales y culturales.

> ¿Qué es exactamente esta "sociedad civil global" que toman como base para el transnacionalismo cosmopolita? En términos de contestación global, ¿no es este movimiento esencialmente eurocéntrico? (Munck, 2007: 40).

Así, la llamada identidad india, implícita en el quehacer cotidiano de los inmigrantes provenientes de este país, queda a merced del análisis en distintas dimensiones, las cuales puedan desapegarse del supuesto de una nación uniforme. Por lo cual, la mayor aportación de la perspectiva transnacional para esta investigación reside en los procesos de adaptación y el intercambio de elementos entre países.

La discusión se inscribe en la línea sobre movilidades humanas y el significado de la integración en un espacio social determinado. En este sentido, la perspectiva de la

perspectiva transnacional, bajo la postura de Levitt (2018) permite describir las dinámicas de los sujetos que migran a espacios que los obligan a reproducir o reinterpretar sus formas de pertenencia a una forma de vida transnacional.

> Un número cada vez mayor de recién llegados no se asimilará por completo ni se mantendrá concentrado de manera total en sus países de origen, sino que elaborará una combinación de los dos contextos, variando durante el ciclo de vida. Sus vidas estarán posibilitadas y limitadas por múltiples repertorios e instituciones culturales. La movilidad social y la inclusión en un nuevo lugar, por tanto, están fuertemente conectadas con la condición social y la inclusión en el lugar anterior (Levitt, 2018: 4).

Esta interpretación permite estudiar a los sujetos a partir de los procesos de inclusión o adaptación al contexto de llegada. Tal circunstancia ha sido de especial interés para Levitt (2003) quien analiza el desarrollo de las instituciones religiosas fuera de su contexto de origen (discusión que se estudiará más a fondo en el capítulo sobre altares domésticos).

Si bien, la comunidad india en Tijuana no ha desarrollado una identidad comunitaria, su práctica sí se debe entender dentro de los desarrollos religiosos fronterizos. Levitt (2001) señala que las comunidades transnacionales funcionan como los "bloques de construcción" de diásporas, las cuales pueden o no tomar forma. Es decir, ya sea una comunidad identificada o individuos aislados, estas personas son quienes comparten un sentido de pertenencia común a una tierra natal en la cual no se encuentran (Levitt, 2001:15). Todos estos factores permiten identificar las adaptaciones y relaciones con el contexto de partida, asimismo las concesiones manifiestas en el ejercicio ritual. Entonces, hablando del análisis religioso, la perspectiva transnacional de Levitt funciona como un punto de encuentro entre el eje migratorio y religioso; mas no se limita a ella.

2.1.1.6 Teoría de diáspora

Diáspora, según Stéphane Dufoix (2008), es un término griego usado desde el siglo V a.e.c., derivado del verbo *diaspeiro*, pero su sentido moderno se relaciona con la dispersión judía narrada en la Biblia (Dufoix, 2008:4). Es decir, un carácter de comunidades interrelacionadas que esperan el regreso de Jesús desde distintos lugares. Hasta pasados los años cincuenta, el término tuvo significado sólo en el ámbito religioso como una comunidad dispersa, pero siempre conectada con su lugar de origen. El autor analiza este significado de diáspora usando como ejemplo el caso judío y la llamada "diáspora negra", casos que se caracterizan por un alto grado de solidaridad y cohesión

identitaria en el país receptor. “Diáspora”, así, refiere a toda aquella población “deterritorializada” o “trasnacional”, es decir, que reside fuera del lugar donde nació o donde sus antepasados nacieron.

Steven Vertovec (1997) estudia a las minorías religiosas originarias del sur de Asia residiendo en el Reino Unido. Dentro de su análisis teórico, el autor identifica tres sentidos en este concepto dentro de la literatura sobre el desarrollo de los movimientos religiosos del sur de Asia fuera de su contexto: “diáspora” como una forma social, “diáspora” como un tipo de conciencia y “diáspora” como modo de producción cultural.

La "diáspora" como forma social se caracteriza por una "relación triádica" entre (a) grupos étnicos globalmente dispersos pero autoidentificados colectivamente, (b) los estados territoriales y contextos donde tales grupos residen, y (c) los contextos de los países desde donde ellos o sus antepasados vinieron. Vertovec asegura que, de uno u otro modo, todos los trabajos académicos que hablan sobre las comunidades de indios fuera del subcontinente se concentran en este sentido de la diáspora (Vertovec, 1997: 279).

Como tipo de conciencia, la diáspora describe una serie de experiencias, estados mentales y sentidos de identidad. Se caracteriza por una naturaleza dual o paradójica; pues, por un lado, constituye una serie de experiencias negativas de discriminación y exclusión, las cuales, por otro lado, se utilizan en sentido positivo al vincularlos a un legado histórico (como la antigua civilización india) o a una fuerza política. La conciencia de la diáspora se considera la fuente de resistencia mediante el compromiso con una comunidad y la visibilidad en el espacio público (Vertovec, 1997).

El modo de producción cultural de la diáspora se relaciona con la globalización, particularmente con el flujo mundial de objetos culturales, imágenes y significados, que resulta en un proceso variado de criollización, transferencias de ida y vuelta, influencias mutuas, nuevas disputas, negociaciones y transformaciones constantes.

De esta manera, la "diáspora" se describe como la producción y reproducción de fenómenos sociales y culturales transnacionales. Es decir, asociar actividades transnacionales que involucran tanto a elementos materiales como a personas (Vertovec, 1997: 289). Esta asociación puede presentarse desde la demanda de elementos rituales hasta la de consumo de medios audiovisuales para la recreación.

Cada una de estas dimensiones coinciden en la correlación de una tradición milenaria y la necesidad de mantenerse conectados al lugar de origen a pesar de estar dispersos.

> "Al abordar cómo podemos comprender mejor metodológicamente, de manera comparativa, una miríada de cambios dentro de las comunidades transnacionales, como las que están representadas entre los grupos religiosos del sur de Asia en el extranjero, debemos tener en cuenta sistemáticamente (a) las facetas de estructura históricamente condicionada (no menos los patrones de migración y las políticas de los estados "anfitriones") más (b) partes compuestas del *habitus* (alcanzable sólo a través del estudio etnográfico), multiplicado, por así decirlo, por (c) la intervención consciente de la sociedad actores junto con (d) los resultados de la mediación, negociación y disputa dentro y entre grupos sociales autodefinidos. Todos estos asuntos complejos se abordan cuando consideramos los tres significados complementarios de "diáspora"" (Vertovec, 1997:295).

La teoría de diáspora, sin embargo, aplicada al contexto tijuanense no alcanza a explicar las condiciones en las que sucede la migración desde India a la región fronteriza entre Tijuana y San Diego. Esta inconsistencia se presenta mediante tres razones: la inexistencia de una comunidad india; las incompatibilidades entre tradiciones religiosas y la poca cantidad de inmigrantes indios en la ciudad.

Parte de la inexistencia de la comunidad entre nacionales de India se debe a la múltiple cantidad de intereses, religiones y regiones de origen entre los inmigrantes indios. Esta condición impide mantener una cohesión y un sentimiento de pertenencia entre la cantidad total de indios residiendo en Tijuana. Dentro de las entrevistas obtenidas durante el trabajo de campo, unas de las causas principales que se señalaron como origen del desinterés por conformar una comunidad entre indios, fueron la facilidad de encontrar una comunidad en San Diego más cercana a su tradición de origen o la inclinación por el culto doméstico.

Las distintas tradiciones hindúes traídas con los inmigrantes no necesariamente son compatibles. En un terreno donde su condición minoritaria los obliga a rescatar la cultura con los elementos disponibles, el haber nacido en India no constituye una razón suficiente para construir una comunidad local entre connacionales, o que despierte un sentimiento de identidad y solidaridad comunitaria, principalmente en el aspecto religioso. Así, pues, vivir en Tijuana le brinda a la persona originaria de India, la oportunidad de abandonar sus costumbres o convertirse a otra religión; mimetizarse entre el tijuanense promedio una vez que su nivel de español se lo permite. Situación contraria a la que Vertovec (1997) describe.

Asimismo, la pequeña minoría de personas originarias de India residiendo en Tijuana (59 personas) no implica que todos se conozcan o mantengan una relación cercana. Algunas de las relaciones entre familias se deben a un lazo laboral o de parentesco, de tal modo que las redes forjadas, mas que centrarse en agregar a otros

indios, se vuelcan en su mayoría a la inclusión dentro de la sociedad mexicana o a mantener vínculos cerrados con otros connacionales.

2.1.1.7 Teoría de acumulación causal y redes

La acumulación causal depende de la teoría de capital social, la cual establece que el criterio para migrar en grandes cantidades requiere de una red preestablecida por inmigrantes pioneros, quienes atraen y ayudan a otros a que se establezcan en el nuevo lugar. Por lo tanto, quienes ayudan a que los inmigrantes lleguen son otros inmigrantes, pues desde su propia experiencia les enseñan a encajar en el nuevo contexto.

De acuerdo con Andrés Tornos (2006) la acumulación causal retoma esta característica del capital social, pero la amplía considerando que las migraciones no sólo dependen de la red, sino que una vez iniciadas se comparte un flujo de información, así como un cúmulo de factores desde los cuales las migraciones se autorreproducen, aunque las ventajas económicas que pudieran lograr llegaran a desaparecer. Uno de los factores que sobresalen en esta teoría es la sensación de inferioridad en las familias que no pueden recibir remesas de las personas que viven en otro país.

Un ejemplo de este fenómeno sucede en la migración de mexicanos a los Estados Unidos, según Massey et al. (1987) donde la migración internacional constituye un proceso inherentemente social, organizado mediante complejas redes forjadas por relaciones interpersonales y conexiones cotidianas que caracterizan a todos los grupos humanos. Esas conexiones incluyen los lazos comunes de parentesco, amistad y paisanaje, los cuales se han adaptado a una nueva realidad de migración masiva. En conjunto, ellos conforman una red de interconexión social que sostiene el movimiento de personas, bienes e información mediante los mismos mexicanos, quienes continúan entrando a los Estados Unidos.

Para Massey et al. (1987) las relaciones interpersonales que forman estas redes, se refuerzan mediante las instituciones, las cuales brindan un espacio para que los migrantes, quienes se encuentren dentro de los Estados Unidos, puedan reunirse. Las organizaciones voluntarias son particularmente importantes al brindar un espacio para el contacto cara a cara regularmente. Estos espacios no son únicamente para recreación sino para el intercambio de información sobre trabajos o viviendas en los Estados Unidos. Uno de estos grupos son los clubes de fútbol, los cuales se convierten en punto de encuentro ya sea para el intercambio de objetos, como de noticias o chismes. Otro de estos puntos

de encuentro son las fiestas patronales en la casa de algún inmigrante, la cual se convierte en un símbolo de la cohesión comunitaria fuera del país de origen.

De este modo, las redes migratorias se construyen gradualmente a lo largo de los años. Pues en sus primeras fases los lazos sociales son pocos en número y se expanden lentamente, pero conforme crece la población inmigrante, también crecen las conexiones entre los mismos migrantes y otras personas tanto dentro como fuera del país de llegada, de tal modo que la red se expande exponencialmente.

Cuando los inmigrantes comienzan a asentarse en el nuevo país, y traen a sus familias para que vivan con ellos, ocurre un importante paso en la maduración de la red migratoria. Según Massey et al. (1987: 170-1) cuando las familias se asientan, el flujo de migrantes se torna en el asentamiento definitivo, pues los migrantes pioneros logran alguna posición de autoridad, adquiriendo la facultad de ofrecer empleos a amigos, vecinos u otros paisanos (en el contexto de los mexicanos que migran a Estados Unidos). Las familias migrantes establecidas afianzan sus raíces conforme nacen las segundas generaciones, de este modo también se acelera el desarrollo de la red y, en algunos casos, logran la autosuficiencia debido a su riqueza en capital social.

En el caso de la migración india a Tijuana, esta teoría ayuda a explicar algunos casos específicos (que se analizarán en próximos capítulos) donde aspectos como la estratificación por casta, o la pequeña cantidad de personas nacidas en India residiendo en esta ciudad fronteriza, no tienen gran relevancia a la hora de establecer redes entre personas residiendo en México o incluso en India. Además de que tales redes se están estableciendo por primera vez en la región. Esta situación permitirá rastrear las redes en próximos años, así como su desarrollo y expansión entre dos o más países. Esta perspectiva, aunque permite un análisis futuro, en esta tesis sólo permite rastrear las redes que se comienzan a formar en la región, pues el interés principal se encuentra entre aquellas personas que residen permanentemente en Tijuana.

2.1.2 Redes sociales y religión

Como menciona Bashi (2007) dentro de la red migratoria transnacional existen dos figuras importantes, la primera es el *Hub* o anfitrión. Esta figura, que indistintamente del género, se caracteriza por fomentar la migración, y legalización, de amigos y familiares. Su tarea consiste en identificar oportunidades de empleo para personas que puedan o no estar en el país, posteriormente ayudarlos a establecerse en el país. Además, la injerencia de los anfitriones no se queda en el mero acto de conseguir empleos, sino en

conocer el tipo de vida de las personas a las que ayudan; pues su situación económica les permite mantener una posición de dominio sobre sus huéspedes. Además, ganan aceptación y respaldo por parte de ciertas comunidades en su lugar de origen. Así se convierten en figuras de soporte económico y emocional. Tienen la facultad de regresar a su país de origen y apoyar económicamente a ciertas causas, por ejemplo, a los templos.

La segunda figura en la estructura consiste en las personas que llegan a un nuevo país bajo el resguardo de un anfitrión; Bashi (2007) los llama *spokes,* o radios, referiéndose a los recién llegados. Su acción, una vez que son resguardados por el anfitrión, se ve limitada a las consideraciones que se tenga hacia ellos como huéspedes y subordinados. Hasta que llega el momento en el cual el anfitrión estima que el recién llegado puede valerse por sí mismo, lo deja ir, pero sin perder el contacto. Entonces el ciclo se repite y la red se vuelve más grande.

Con el fin de identificar estas figuras entre las personas que llegan desde India a la ciudad de Tijuana, además de rastrear las redes suscitadas por la relación transfronteriza, en posteriores apartados se describe la estrategia metodológica que permitió trazar tales relaciones.

Las redes de parentesco permiten identificar y rastrear a los sujetos mediante sus relaciones con otros sujetos tanto en India como en Tijuana. Para identificar los nodos se requirieron entrevistas y análisis de perfiles en Facebook. Estas familias suelen conocerse y buscar las mejores propuestas para los suyos.

Con ayuda de los anteriores criterios, se pudieron identificar estas propiedades en la red; y, aunque no todos los participantes utilizan redes sociodigitales, al menos uno de los miembros de su familia sí las usa, convirtiéndose así en puente para el acceso a la información o de enlace con el país de origen. En esta condición puede intensificarse el uso de aparatos tecnológicos con el fin de estar en contacto con la familia que se quedó en India.

En su texto *¿Por qué tus amigos tienen más amigos que tú?,* Scott L. Feld (1999) argumenta que la distribución de redes sociales se puede identificar mediante la paradoja de la amistad. Es decir, existe una tendencia donde la mayoría de la gente percibe que tiene menos amigos que sus amigos; no obstante, esta es una paradoja sociológicamente significativa al tamaño de la clase. Los individuos que se encuentran asociados a personas con más amigos de los que tienen, pueden concluir que ellos mismos están por debajo del promedio y de alguna manera son inadecuados. Así, identificar en la paradoja del tamaño de la clase debería ayudar a las personas a comprender que su posición es relativamente

mejor de lo que sus experiencias personales les han hecho creer (Feld, 1991: 1476). Por lo tanto, una red, por más pequeña que parezca, o por pocos individuos que la conformen, en realidad está relacionada a más individuos de los que pareciera.

Asimismo, el parentesco resulta importante para incentivar el movimiento migratorio. Entre los participantes para el análisis en esta tesis, se identificaron las relaciones de parentesco implícitas en las actividades laborales de quienes se encuentran insertos en el campo laboral de Tijuana.

Las relaciones laborales suelen darse en dos vías: propietarios de negocios que traen trabajadores desde India hasta Tijuana y profesionistas que trabajan en alguna empresa de la ciudad. Por lo general, y debido a ciertos requisitos con el Instituto Nacional de Migración (por ejemplo, la visa de trabajo[29]), las personas que llegan a trabajar a los negocios de propietarios nacidos en India tienen algún parentesco con los dueños de tales negocios. En cambio, quien logra encontrar empleo en alguna empresa nacional, lo debe a sus altas cualificaciones profesionales, entre las que se encuentran un alto dominio del español. En los próximos capítulos se estudiará con mayor detalle las implicaciones y expansiones de las redes de indo-hindúes en Tijuana, así como sus prácticas rituales.

2.2. Aproximaciones teóricas para el estudio del cambio religioso

Considerando que la población india en Tijuana configura una comunidad pequeña, pero en crecimiento, el enfoque de este trabajo parte desde la práctica religiosa. Porque, ya sea en el ámbito público o privado, la práctica ritual está presente constantemente en el quehacer cotidiano de los indo-hindúes. Por ello se consideró la aproximación teórica de la Religión vivida, así es posible explicar el desarrollo y presencia del hinduismo fuera del subcontinente asiático, donde los movimientos religiosos transnacionales conforman un punto de encuentro identitario en un contexto de pluralismo religioso.

2.2.1 Religiosidad vivida

La religiosidad vivida, también conocida como como *Everyday Religion* o *Lived Religion*, es una perspectiva metodológica originada en Estados Unidos y sus principales exponentes son Robert Orsi, Nancy Ammerman y Meredith McGuire. La *Lived Religion*

[29] Para mayor información, véase: https://www.gob.mx/tramites/ficha/visa-por-oferta-de-empleo/INM73

se caracteriza por comprender la religión no a partir del punto de vista de las instituciones religiosas, sino desde la vida cotidiana de los mismos devotos.

Este enfoque hace hincapié en la agencia de los actores a partir de los procesos relacionados con la sacralización de su realidad inmediata. Permite estudiar cómo viven los actores en un mundo compartido con seres extraordinarios o fuerzas sobrenaturales con las cuales se relacionan de distintas maneras, ya sea como entidades que acompañan, sirven de apoyo o, incluso, con los cuales se mantiene un constante combate. El interés reside en las maneras desde las cuales, las personas, en un tiempo y espacio específico, recurren a elementos religiosos o espirituales con el propósito de mantener una relación cercana con lo divino. Así también, encontrar las maneras o circunstancias desde las cuales se suscitan tales relaciones y los significados implícitos (Morello y Rabbia, 2019).

Según Orsi (2005) lo que las personas hacen con los santos, no siempre es bueno para ellos mismos, pues ni hace más fácil sus vidas ni cambia sus relaciones con otras personas. No obstante, pensar en la religión como las relaciones entre el mundo del cielo y el de la tierra, a partir de las manifestaciones específicas o particulares, permite estudiar las prácticas religiosas sin la idea de que son buenas o malas. "Las religiones son tan ambiguas y ambivalentes como los lazos que las constituyen, además sus efectos generalmente no se pueden anticipar, pero sí conocer en práctica y experiencia" (Orsi, 2005:2). Esta noción permite identificar una perspectiva que vuelca su atención a la práctica individual y las experiencias subjetivas en relación con lo sagrado. De ahí que sea una perspectiva donde se involucran las vivencias comunes y cotidianas, incluso espontáneas, en torno al significado y presencia de lo divino en el ambiente que envuelve el día a día.

Entre tal interpretación del mundo, la religiosidad vivida es cercana con el *embodiment.* Esta relación se explica desde la aproximación de McGuire (2008) quien define la "Religiosidad vivida", como una manera de darle significado a las acciones cotidianas desde su relación con un mundo metafísico, pero, sin dejar de lado, la importancia del cuerpo para el desarrollo espiritual.

> Necesitamos enfocarnos en la religión practicada y experimentada por gente ordinaria en el contexto de sus vidas diarias. La religión en sentido amplio consiste en cómo la gente le da sentido a su mundo, las historias de las que viven. La religión vivida incluye la miríada de formas individuales en la que la gente pone en prácticas esas historias. (McGuire, 2008: 98).

El énfasis en las interpretaciones individuales, así como las prácticas y experiencias personales, permiten identificar los significados mediante un espacio

específico en la casa, el altar, y los rituales diarios. Ya que, debido a su carácter cotidiano, el acto ritual no sólo genera sentido de forma simbólica sino también material. De acuerdo con McGuire (2008) las religiones que niegan el cuerpo, desde una perspectiva moderna, se consideran más civilizadas, pues rechazan la idea de lo profano asociado al cuerpo (McGuire, 2008:101). Por lo tanto, la búsqueda suscitada por la pregunta ¿cómo acontecen estos procesos en Tijuana para las personas que migran desde India? Indica que, bajo la teoría de la religiosidad vivida, el método más adecuado para obtener datos acerca de la práctica cotidiana sea desde la experiencia de los mismos inmigrantes indios.

Como señala Nancy Ammerman (2014), el hogar tiene distintos espacios entre los cuales se pueden identificar relaciones con lo sagrado, así también como las personas que habitan en él. Son esas personas las que forman parte de la red que enlaza a otras personas nacidas en India, donde parte de sus narrativas, consisten en contar quién ha visitado su casa y cómo se las han arreglado para construir un altar al migrar a México.

Aunque el desarrollo de esta teoría es relativamente nueva en el mundo anglosajón, en Latinoamérica se ha aplicado principalmente desde la mirada de la religiosidad popular. Reneé de la Torre (2021) ilustra esta diferencia a partir del catolicismo, donde la religiosidad popular se caracteriza por dejar de lado la ortodoxia e inclinarse por el sincretismo, ya sea desde la resimbolización estética y resignificación cultural, permitiendo nuevas adaptaciones que implican novedosas matices en la religión. Los ejemplos más reconocidos son las fiestas patronales, la medicina tradicional o los rituales afroamericanos de tipo animista. En cambio, la religiosidad vivida tiene su énfasis epistemológico en el análisis de las materialidades, emociones y corporalidades individuales como elementos centrales de la experiencia religiosa, los cuales han sido desatendidos por la religiosidad popular, ya que esta se centra en la producción de significados colectivos mas que individuales (De la Torre, 2021:270).

Considerando que la población nacida en India residiendo en Tijuana se compone por un número muy pequeño, la inclinación por la religiosidad vivida permite estudiar las diversas manifestaciones y adaptaciones desde el ángulo que no podría describir la religiosidad popular, a su vez, el punto de partida desde un espacio fronterizo implica sincretismos distintos al de otros lugares en México.

Gustavo Morello (2017) ya señalaba que la religiosidad vivida involucra prácticas originadas en una tradición religiosa, las cuales son modificadas, adaptadas y recreadas por las personas. Sin embargo, los estudios sobre la religión en Latinoamérica sólo han recuperado casos nacionales, historias de las instituciones ante determinadas

circunstancias históricas o encuestas para medir la religiosidad de los pobladores. Motivo por el cual no se sabe del todo cómo los latinoamericanos practican la religión en su cotidianidad (Morello, 2017:329). Por lo tanto, la religiosidad vivida de las personas que llegan desde otro continente hasta Latinoamérica, particularmente a una región fronteriza, constituye un tema poco estudiado.

En Uruguay, por ejemplo, desde el 2015 se ha estado elaborando un proyecto de investigación dedicado a encontrar las diversidades de creencias a partir de la religiosidad vivida. Entre sus resultados, señalan Da Costa, Pereira y Brusoni (2019), la trascendencia no se limita a espacios religiosos o templos, sino que se experimentan en lugares como la calle, el trabajo o el transporte público. Situaciones que van más allá de la experiencia religiosa meramente institucionalizada. Sin embargo, al igual que en el caso de Reneé de la Torre (2021) el catolicismo gana notoriedad al constituir la religión mayoritaria en los países latinoamericanos. Mas en la práctica, no importa a qué movimiento espiritual se adhieran las personas, pues, como se estudiará más adelante, las adaptaciones y significados que se realizan conforme a su naturaleza cotidiana son parecidos, ya sean en el hinduismo o en el cristianismo.

Parte de la portabilidad del hinduismo, y la efectividad de la *bhakti*, implica la adoración diaria en los templos improvisados en cada casa hindú. Los lugares donde se colocan las *murtis*, o las imágenes de los dioses, requieren cuidados constantes que forman parte de las actividades diarias en la vida de las personas que migran fuera de India. Además, considerando que estas prácticas ya se realizaban en su lugar de origen, la circunstancia como extranjeros en un lugar donde su religión es minoritaria, permite identificar los procesos de adaptación para la práctica ritual.

Thomas Csordas (2009) menciona que las "prácticas portátiles" pueden aprenderse facilmente, pues requieren de poco conocimiento esotérico, además, no necesariamente se consideran propiedad de un contexto cultural específico, de una institución o ideología. En cambio, la "transportabilidad" refiere a la base de de atracción de los principios o premisas religiosas, las cuales pueden anclarse en distintos contextos (Csordas, 2009:5). En el caso de los indo-hindúes residiendo en Tijuana, ambos conceptos resultan útiles para describir la recreación de la práctica hindú en la ciudad; por ejemplo, mediante la creación de altares domésticos o la práctica del vegetarianismo.

Pero, mediante un análisis que dé cuenta del grado de portabilidad o transportabilidad en la práctica religiosa en diferentes escalas, y no sólo desde una

perspectiva individualiza, el análisis puede alcanzar otros matices, tal como se propone en esta tesis, especialmente al hablar desde una aproximación transnacional.

En suma, la aportación de la religiosidad vivida al análisis de sujetos residiendo fuera de su país permite conocer las adaptaciones y recreaciones que, por un lado, no podrían describirse mediante la religiosidad popular (principalmente cuando se trata de pocos individuos o de minorías religiosas con muy pocos miembros). Mientras que el enfoque desde la experiencia doméstica, por otro lado, permite encontrar los cambios respecto de la práctica ortodoxa y las concesiones que se realizan cuando no hay un órgano institucional que regule la práctica "correcta".

2.3. Cambio religioso y migración

La religión constituye uno de los principales lazos de unión entre los migrantes con su comunidad de origen. Menciona Peggy Levitt (2007) que el pluralismo religioso estadounidense da prueba de este argumento, pues algunos migrantes importan nuevas religiones, mientras otros expanden lo que en su país configuran movimientos religiosos pequeños; por último, quienes comparten tradición religiosa que ya se practica en el país de llegada, pero que trae un proceso de negociación entre perspectivas nuevas y viejas.

"Migrantes y viajeros son alentados a participar en grupos de adoración donde sea que estén, lo cual es fácil de hacer, desde que muchos grupos realizan los mismos rituales. Porque el visitante busca lo familiar, se siente en casa donde sea que adore (a Dios/es)" (Levitt, 2007, 108). Este argumento se puede evidenciar con los indios residiendo en otros países, quienes encuentran en el movimiento ISKCON un medio de adoración y enlace con India, aunque allá no pertenecieran a tal comunidad religiosa. Esta condición constituye una forma de globalización de lo sagrado que funciona como vínculo entre los indo-hindúes con los practicantes locales y la propagación de la perspectiva de Prabhupāda sobre el hinduismo, no sólo como sucedió en los 60's sino a partir de la adaptación que los líderes ISKCON hacen para cada país.

A pesar de que la religión viaja con los migrantes, Levitt (2007) asegura que ésta no permanece dentro de una edificación ni exactamente igual que en su contexto de partida. La religión se vuelve más informal porque algunos migrantes ya no tienen el mismo sentimiento de pertenencia que en su país de origen, se contentan con tener cualquier templo donde puedan rendir culto junto con una comunidad de fe semejante. Así, también, en el ámbito privado, la religión se vuelve más cotidiana.

Como Mircea Eliade (1987) dijo, para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, pues un espacio puede ser cualitativamente diferente de otro, esta constituye la principal evidencia que distingue entre la manifestación de lo sagrado y lo no sagrado. La experiencia de lo sagrado no pertenece única y exclusivamente a un lugar, éste puede irrumpir en cualquier zona del mundo, ya sea mediante evocación, el uso de signos o la construcción de un espacio sagrado determinado (Eliade, 1987: 21). Así la portabilidad del ritual se puede regir a la construcción del espacio sagrado dentro de una casa, como un medio familiar, o mediante una manifestación mayor.

Los cambios sobre la inserción de una religión extranjera en un campo religioso preestablecido pueden orientarse hacia lo más tradicional. Aunque, de acuerdo con Roy (2014) paradójicamente, la etapa de etnicización puede ser una ruta hacia la desculturación de una religión. Asegura que el hinduismo no puede funcionar fuera de India a menos que se deculture. Pero, incluso en India, el proceso de desculturación se evidencia en la forma en que el BJP (Partido Popular Indio o *Bhāratiya Janata Party*) reconstruye un hinduismo homogéneo, que también pasa por alto el sistema de castas, en función de ganar simpatía. En este caso, la invención de un hinduismo inspirado en el cristianismo, no es producto de la alienación poscolonial, sino de un reclamo de identidad nacionalista que busca afirmarse en el mercado religioso mundial, y así evitar ser sometido a la influencia de paradigmas religiosos extranjeros que se adaptan mejor al nuevo mercado (Roy, 2014, 180).

En este mismo sentido, Kurtz (2007) señala que dentro del proceso de construcción de la identidad religiosa hay cinco variables determinantes para proveer de sentido las prácticas en un contexto globalizado, o lo que él llamaría "villa global". En primer lugar, los estándares o modelos colectivos de identidad, especialmente aquellos que permiten establecer criterios para evaluar lo bueno y lo malo mediante modelos de conducta de héroes o figuras divinas. Estos modelos se han establecido tradicionalmente en el hinduismo a partir de las epopeyas sánscritas *El Mahābhārata* y el *Rāmāyana.* Así, Sītā y Rāma configuran uno de los modelos de conducta principales tanto para mujeres y hombres en la tradición hindú.

En segundo lugar, las redes sociales religiosas como grupos de referencia. Su importancia reside en el significado y enlace que le dan a otras entidades, ya sean santos o ancestros, así como personajes religiosos importantes y distantes geograficamente. Este tipo de relaciones se ha exponenciado gracias al uso de internet y las redes sociodigitales, donde las personas se encuentran gracias a su afiliación religiosa.

Y, en tercer lugar, se encuentra la interacción con una deidad en específico. Los sujetos comienzan a regular su vida de acuerdo con sus divinidades de adscripción y sus normas de conducta; sin embargo, este tipo de rutina en un contexto extranjero, implica el consumo transnacional de mercancía religiosa.

En cuarto lugar, los mecanismos para mantener el cambio identitario. Donde las tradiciones religiosas constituyen un rol importante dentro de las conversiones, pero asociadas a un episodio dramático en su vida, de modo que la religión se vuelve un vínculo o una parte de su identidad. Por ejemplo, una persona que haya migrado siendo atea o renegando de su religión familiar, pero en el nuevo país se integra a las comunidades religiosas de su pasado.

Por último, el sistema de significado y seguridad. Un sistema de creencias ayuda al devoto a sentirse seguro en lugares y situaciones de riesgo. Así cada persona configura una imagen social del mundo, que generalmente la brinda cada tradición; sin embargo, en el contexto global, hablando de una sociedad multicultural, hay una oferta variada de opciones para que tanto los grupos como los individuos dispongan de un "nomos" (Kurtz, 2007:129). Esta circunstancia impide que se establezca un sistema de valores común en una sociedad heterogénea, sobre todo en una donde la oferta religiosa es distinta.

Así, en la lucha por no perder su hegemonía, los movimientos religiosos mayoritarios tienden a cambiar sus normativas y ritos con el fin de adecuarse a los contextos heterogéneos tanto a nivel individual, local y regional (Odgers, 2006b). De tal manera, el hinduismo que se importa a la frontera norte de México, se enfrenta a tales transformaciones y adecuaciones.

Si bien, en la sociología o antropología de las religiones se ha hablado sobre el enlace entre redes migratorias y religiosas, en este trabajo se busca pensar el cambio. Es decir, encontrar herramientas que permitan entender el contexto y los procesos de transformación al espacio donde se insertan los indo-hindúes. Debido a que no hay una institución hindú establecida en Tijuana, los propios sujetos creyentes se convierten en el foco de estudio, pues la falta de una autoridad religiosa institucional hace que ni el estado ni otra autoridad tenga injerencia en el desarrollo de tal movimiento religioso. Esta es una de las principales razones que orillan al análisis mediante la aproximación de la religiosidad vivida, pues aunque la transformación depende del mismo creyente, la práctica de su fe en el ámbito público cambia la dinámica.

2.4. Cambio religioso y relaciones transfronterizas

A diferencia del campo religioso latinoamericano, que principalmente se orilla hacia el catolicismo, el campo transfronterizo mantiene una dinámica más híbrida. Pues mientras, hasta cierto punto, los campos religiosos se configuran dentro de los estados nacionales, en las zonas fronterizas se entremezclan o interactúan de forma cercana.

De acuerdo con Odgers (2006a) las relaciones transfronterizas derivadas de la colindancia con Estados Unidos, así como la migración, contribuyen a las transformaciones del campo religioso. Estos cambios se manifiestan mediante aspectos como el incremento de la diversidad religiosa. Entonces, la inserción de un movimiento religioso nuevo para este contexto, implica una práctica semejante. Por lo tanto, en primera instancia, queda describir la aproximación para el análisis de campos religiosos. En segunda instancia, las implicaciones envueltas en el desarrollo del hinduismo dentro de un campo religioso fronterizo con los cuales se trabaja en esta tesis.

Como se mencionó en el capítulo anterior, el campo religioso transfronterizo se caracteriza por la efervesencia de movimientos religiosos nuevos, situación que ha traído como consecuencia la fragmentación del cristianismo. Esta circunstancia ha contribuido a la presencia de un pluralismo religioso en la región (Rivera, et al, 2014). Entonces, la llegada del hinduismo a Tijuana no necesariamente implica una mezcla o una orientación semejante a la del catolicismo, o a las religiones protestantes del lado estadounidense, para reafirmar su identidad; más bien, este conforma el punto de partida para las adaptaciones o reinterpretaciones de la práctica religiosa.

> Tanto la migración como la relación transfronteriza son elementos esenciales para entender la conformación del campo religioso de la región, pero su impacto no tiene una dirección predecible y puede jugar tanto en el sentido del fortalecimiento del catolicismo a través de prácticas que refuerzan la identidad local, como en el sentido del cambio de adscripción religiosa (Odgers, 2006a :132).

En este sentido, la relación transfronteriza permite identificar tres principales aspectos en torno al análisis de los movimientos religiosos en la región que colinda con los Estados Unidos. Según Odgers (2006a) la relación entre la migración y religión ha coincidido, en primer lugar, desde el estado de vulnerabilidad en la que se encuentra la persona que migra a un nuevo lugar, quien va a redefinir su relación con el nuevo ambiente de acuerdo con su lugar de origen. En segundo lugar, la dependencia de extraños, principalmente personas locales que los ayuden con información para desplazarse en la ciudad o hacer uso de bienes o servicios, de tal modo que la persona

entra en contacto con un mundo distinto de lo que conocía en su lugar de origen. En tercer lugar, el acercamiento a sistemas de creencias distintas a las que se practican en su país de nacimiento. En conjunto, la triada permite ilustrar que un lugar con constante flujo migratorio, puede convertirse en un ambiente propicio para el cambio religioso.

El campo religioso, según Bourdieu (2006) no implica un espacio cerrado, sino uno cuyas fronteras (por ejemplo, lo económico o político) permiten distinguirlos de otros campos, motivo por el cual cambian constantemente. Así, según el mismo Bourdieu, la tensión entre laicos y especialistas al interior del campo religioso tampoco está aislada de lo que sucede en otros ámbitos sociales.

Entonces, al estudiar este campo religioso situado en la frontera, a partir de sus transformaciones, patrones o adaptaciones permitirá identificar los cambios generales en las prácticas o creencias religiosas, así como las relaciones entre las diversas denominaciones, la gestión de los bienes de salvación, o la misma injerencia de los laicos, así como descubir las concesiones o lo que no cambia para nada en la práctica del hinduismo en Tijuana.

Mediante las narrativas con diversos actores nacidos en India, residiendo en la ciudad, se busca identificar tales cambios, manifestaciones religiosas invariables y motivaciones implícitas en la reproducción de rituales fuera del subcontinente asiático. A continuación se exponen las características y la estructura desde la cual se orienta el análisis.

2.5 Teoría de redes

Con el fin de estudiar las relaciones suscitadas entre las personas que migran desde India y se establecen en México, principalmente en Tijuana, se identificaron diversas estrategias para sistematizar los datos obtenidos en campo, dentro de la presente investigación; el primer recurso fue la teoría de redes migratorias en Bashi (2007). Consecuentemente, el análisis de redes se divide en tres partes. En primer lugar, se identifican las relaciones motivadas por actividades religiosas; en segundo lugar, por motivos comerciales-laborales; por último, sociabilidad migrante y parentesco. Estas categorías responden a una serie de relaciones constituidas a partir del movimiento migratorio desde India hasta México.

Para encontrar la red unida por motivos religiosos, se implementó un plan de tres pasos que une la modalidad presencial, virtual y *onlife*[30]. En primer lugar, y antes de que iniciara la pandemia, se realizó observación participante en los siguientes templos y celebraciones:

Festival Ratha Yatra 2019: mediante las redes sociodigitales de distintos templos ISKCON de Tijuana, se anunció[31] la recreación del festival Ratha Yatra, comenzando en la Avenida Niños Héroes, entre Calle Segunda y Tercera, para culminar en la Torre de Aguacaliente. El desfile de la carroza permitió capturar el impacto que tiene la presencia hindú ante la sociedad tijuanense, a su vez, conocer las jerarquías dentro de ISKCON Tijuana. Pues, entre aquellos que lideraban el paso de la carroza, se encontraban los representantes de los principales templos de la ciudad, así como representantes de los templos de San Diego.

Al llegar a la Torre de Aguacaliente, esperaba un festival con puestos de comida vegetariana, incienso, ropa de India y juegos para los niños. Como partícipe de las actividades rituales, se pidió hablar con los organizadores del evento; así, las mujeres que resguardaban el altar a los dioses Yagannātha, Subhadrā y Balarāma señalaron a Mahananda Dasa.

Mahananda Das declaró que conocía a muchas personas provenientes de India, pero en su mayoría vivían en San Diego. Afortunadamente había algunas de esas personas ahí en el festival, pues él ha sido organizador del evento durante los últimos años, y mantiene una buena relación entre los devotos vaiṣṇavas de Tijuana y San Diego. Ya que, mientras se celebra una festividad importante en Estados Unidos, hay representantes del lado mexicano en los templos de San Diego y viceversa. A su vez, para las celebraciones en Tijuana, acuden personajes importantes que residen dentro de México como en el extranjero.

Shiva Vishnu Temple: antes de la pandemia, en 2019, se realizaron visitas presenciales al templo. A diferencia de los centros hinduistas en Tijuana, este tipo de templos tienen mayor presencia de personas provenientes de India, la lengua hindi es la que se escucha generalmente y, para identificar los elementos del ritual, la visita guiada por agentes transfronterizos resultó fundamental para comprender la performatividad del brahmán y los devotos.

[30] Según Karina Bárcenas (2019) este enfoque etnográfico describe las implicaciones del mundo virtual o por internet en la vida cotidiana u *offline*. Durante los siguientes capítulos se profundiza en esta perspectiva.
[31] https://www.facebook.com/festivaldelaindiatijuana/photos/1129736950556811

Sāī Guru Āśram: este templo fue uno de los últimos que se encontraron en el trabajo de campo. Este *āśram* lo administra una familia originaria del sur de India, por esta razón no todos los indo-hindúes lo frecuentan. Sus divinidades principales son Sathya Sāī Bābā, Śiva y Gaṇeśa.

En síntesis, la estrategia consistió en identificar a los organizadores del evento, encontrar sus nexos entre las personas provenientes desde India, así como las relaciones que suscitaron las actividades dentro del festival. Este evento permitió identificar los nexos entre los sujetos practicantes del hinduismo en la ciudad de Tijuana, siendo o no originarios de India.

2.5.1 Redes sociodigitales

2.5.1.1 Uso de redes sociodigitales por parte de indo-hindúes en México

Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2017), dentro de su análisis sobre la transnacionalización de la danza conchero azteca, y las redes sociales implícitas en el proceso, sugieren que para localizar a los actores resulta preciso identificar los distintos tipos de personas y su capacidad para interconectar circuitos en la red. El actor nodo es un sujeto que se ubica en distintos circuitos con frecuencia translocales y trasnacionales, que involucran la convergencia de distintas prácticas (De la Torre y Gutiérrez, 2017). Así, la investigación comenzó buscando a esos actores nodo mediante un análisis etnográfico.

Debido a que las personas de nacionalidad india contactadas antes de iniciar esta tesis ya habían dejado Tijuana, el reto consistió en encontrar a los restantes y entrevistarlos. El punto de partida obvio era el Restaurante Punjabi Indian Cuisine, local de comida india, ubicado en la Plaza Minarete, de la Zona Río Tijuana. Gracias al testimonio de los meseros que trabajan ahí, se pudo saber que, en efecto, en Tijuana todavía hay personas nacidas en India. Ellos mismos, incluso, personas provenientes de Nueva Delhi y de algunas zonas del Punjab, sostienen que tienen el privilegio de haber servido alguna vez tanto a los indios que viven en Tijuana como a los de San Diego, y conocen personalmente a más de uno. Así, el Restaurante Punjabi se convierte en un punto de reunión emblemático para los indo-hindúes en Tijuana, pues constituye el único lugar en la ciudad donde se preparan los platillos más conocidos en el norte del subcontinente asiático. Principalmente es un lugar valorado por aquellas personas que no pueden cruzar a Estados Unidos y quienes provienen desde los estados al norte de India.

Al principio de la investigación se volcó la atención a los templos ISKCON en Tijuana. Desde octubre del 2019, se realizaron visitas a templos Hare Krishna, a partir del "Festival para el alma, Ratha Yatra 2019" que se celebró en septiembre de ese mismo año; sin embargo, mediante la página de Facebook del actualmente extinto "The Bhakti House Tijuana", avisaron que estarían cerrados debido a la pandemia. Así, dentro de los seguidores de su página, relució el nombre de Pooja Sharma, quien accedió a una entrevista y presentar a su familia, radicada en Tijuana desde hace 17 años.

Cuando llegó la pandemia por COVID-19 se tuvo que rediseñar la estrategia etnográfica, pues, en un principio, se pretendía realizar observación participante tanto en templos como en los hogares de las personas a entrevistar. Sin embargo, debido a que ya había un precedente con el ámbito virtual, la investigación tomó su curso mediante la etnografía digital.

Gracias a Facebook se encontraron varios grupos dedicados a reunir a personas provenientes de India residiendo México o que convocan a personas en India para migrar a México con propósitos laborales. Entre esos grupos el que reúne a más personas es Indians in Mexico, con 5000 miembros. Cabe destacar que la mayoría de sus participantes residen en la Ciudad de México, Guadalajara o Querétaro.

Aunque en ese grupo había anuncios de personas residiendo en Tijuana, al contactarlas, afirmaban que habían dejado la ciudad meses o, incluso, años atrás. Alguna empresa maquiladora requería de sus servicios temporalmente, al terminar el contrato decidían regresar a India o, simplemente, dejar Tijuana. Tal fue el caso de Sarvag Nadar, quien sólo vivió temporalmente en la ciudad, pero cuyo proceso de adaptación religiosa fue semejante al de las personas que ya tienen mucho tiempo residiendo en la frontera.

Luego de interactuar con los integrantes del grupo "Indians in Mexico", ya sea ordenando comida típica de India (que las mismas personas preparan y envían por paquetería) o solicitando clases particulares de lengua hindi, un día apareció Maneet Ranga, proveniente de Bihar, India, quien solicitaba ayuda para encontrar empleo en la ciudad de Tijuana. Inmediatamente fue contactado, suponiendo que recién llegaba a la ciudad. Sorprendentemente, luego de escribirle, dio a conocer que ya llevaba un año viviendo en Tijuana y hablaba un español casi perfecto. Al añadirlo como amigo en Facebook, la red sugirió otras personas de origen indio viviendo en Tijuana, ya fuera que tuvieran a Pooja o a Kaushal Sharma como amigos en común, también, si estaban dentro del grupo "Indians in Mexico" o tuvieran algún interés en común.

Lo que funcionó como otro nodo conector para encontrar a más personas de India viviendo en la región fueron las páginas: Embajada de la India en México, Centro Cultural Gurudev Tagore, Festival de la India en Tijuana , Expatriados en México, Me enamoré de un hindú, así como la página del actor Shah Rukh Khan y sus clubs de fans (Shah Rukh Khan Universe y Shah Rukh Khan México). Considerando que se debió usar la página personal de Facebook para ser aceptada dentro de los grupos, y para generar confianza con los posibles candidatos a entrevista, las preferencias personales de la investigadora funcionaron como puente para enlazar con las personas de India viviendo en Tijuana.

Esta estrategia fue la alternativa a herramientas de análisis de redes sociodigitales, como lenguajes de programación tipo R, softwares como NodeXL o la herramienta Netvizz (la cual arrojaba un archivo con una gráfica de conectividad de los usuarios, posteriormente se procesaba con otro software para análisis de redes, como Gephi o Pajek); herramientas que han quedado obsoletas a consecuencia de la nueva política de seguridad en Facebook[32]. Debido a conflictos en el análisis de datos para las redes sociodigitales, como la polémica con Cambridge Analytica; las políticas de uso para softwares y lenguajes de programación se han modificado, mermando la posibilidad de seguimiento con propósitos académicos. No obstante, para el análisis de redes como Twitter, todavía son útiles algunas de ellas.

Luego de indagar y replicar la estrategia de búsqueda en Twitter, no se encontraron internautas originarios de India escribiendo desde Tijuana; razón por la cual se descartó su uso, añadiendo que, incluso, los templos ISKCON en Tijuana dejaron de usar Twitter como su principal red sociodigital. Por lo tanto, se debió continuar el análisis en Facebook.

Cabe señalar que los mensajes para cada posible candidato a entrevista incluían una breve descripción del propósito de la investigación, acompañado del nombre de la investigadora y adscripción institucional. Incluso, sin necesidad de pedirlo, llegaron solicitudes de mensajes y voluntarios para participar en la investigación; sin embargo, no contaban con el criterio principal: vivir en Tijuana. No obstante, se agradece la dedicación e interés mostrado por personas como Vijay Asari, de Monterrey; Manisha Wandhare y su familia quienes radican, también, en Monterrey; Arjuna Kumar de Guadalajara o Sanjay Yadav, quien incluso envió fotografías y testimonios sobre su recreación religiosa en la Ciudad de México, para el desarrollo de la presente tesis.

[32] Información disponible desde https://www.facebook.com/about/privacy

En cambio, con Maneet Ranga se abrió una puerta, aunque él mismo no tuviera relación alguna con otros indo-hindúes en Tijuana, para conocer las prácticas religiosas adaptadas al contexto fronterizo. Pues, luego de tener un par de entrevistas con él, se recibió la invitación para presenciar el ritual que realizó en el *dīpāvalī* de noviembre del 2020.

Gracias a esta celebración, se pudieron identificar los elementos que deben recrearse y aquellos cuya portabilidad permiten trasladar el ritual a cualquier lugar. Posteriormente, la familia Sharma compartió su experiencia celebrando con otros indo-hindúes en Tijuana. Esta oportunidad permitió añadir a otras personas dentro de la red de indios residiendo en la ciudad. Red a la cual se fueron agregando otros contactos que aparecieron en Facebook o que acudieron al templo. Personas compartiendo cultura y religión, pero que no todas se conocían entre sí. (En los anexos se encontrarán las entrevistas).

En resumen, la aproximación metodológica partió de un análisis etnográfico digital que, en medida de lo posible, se complementó desde el ámbito presencial. Esta circunstancia, consecuencia del confinamiento por COVID-19, constituyó la alternativa a la observación participante en templos ISKCON de Tijuana y en los domicilios de los participantes. A su vez, la etnografía digital, mediante Facebook, fue la herramienta idónea para encontrar a las personas provenientes de India residiendo en Tijuana. Así, una vez establecido el contacto, mediante el muestreo por "bola de nieve" se lograron encontrar más sujetos. A continuación se expone la estrategia de análisis para las narrativas de cada informante.

2.5.1.2 Etnografía *onlife*

De acuerdo con Bárcenas (2019) la etnografía digital permite analizar el fenómeno religioso inmerso en la práctica virtual y, así, preparar estrategias metodológicas que permitan analizar prácticas sociales en un campo que también está anclado a la dimensión *online.* Consiste en la interpretación, uso y reinterpretación de las interacciones sociales en el contexto del ciberespacio, rompiendo con la dualidad *online/offline*, proponiendo la perspectiva *onlife.* Es decir, puede incluir prácticas tanto dentro como fuera de línea.

La etnografía digital constituye una vía para la producción de datos, pues implica construir nuevas formas de "estar ahí" o de "hacer presente". Comienza con el estudio etnográfico de internet. Se enfoca en cómo la comunicación y la información dan forma a la vida cotidiana mediante diferentes prácticas sociales.

A consecuencia de la pandemia provocada por el virus COVID-19, la práctica religiosa se ha volcado a los medios virtuales; sin embargo, para las comunidades diaspóricas, el uso de la tecnología no resulta nuevo. Según Waghorne (1999b) los templos que se construyeron en Estados Unidos se valían de la transmisión de los rituales mediante proyecciones en pantallas, ya fuera en el mismo país o con grabaciones hechas en India. El fin era acercar a la comunidad religiosa de dos o más países. De este modo, la práctica religiosa que se vale de los medios digitales, con la pandemia, se ha intensificado todavía más.

Así, la etnografía digital no sólo funciona como una herramienta metodológica sino como otro ámbito de análisis. La manera en que la práctica religiosa continúa en la frontera Tijuana-San Diego, se rastreó dentro de las redes sociodigitales de los templos, mientras que las entrevistas a los devotos indo-hinduistas, se realizaron mediante videoconferencias o chats.

Bárcenas y Preza (2019) señalan que la etnografía digital requiere de ciertos pasos para la "co-presencia", las cuales se aplicaron en la presente tesis, a saber:

1) Generar confianza y empatía en los grupos o foros de la comunidad a estudiar. Tomarse el tiempo de compartir ideas o experiencias tales que permitan ir tejiendo relaciones a pesar de la distancia.
2) Estar co-presente en las plataformas donde la comunidad se hace visible.
3) Participar en eventos tanto en línea como fuera de línea.
4) Registrar datos de acuerdo a categorías preestablecidas.

Para la presente tesis se identificaron los principales puntos de reunión en las redes de los templos hinduistas de Tijuana. Organización Internacional Sathya Sai Baba Tijuana, Śrī Chaitanya Sāraswat Math de Tijuana, A.R y Centro Cultural de Bhakti-Yoga: Radha-Krishna Prema. Principalmente en *Facebook* se pueden seguir las charlas desde el mismo templo en Tijuana o la transmisión desde otro templo en México, Estados Unidos, India, Perú o cualquier otro templo hermanado con los que tienen sede en Tijuana.

La dinámica consiste en seguir la charla del guru y hacerse presente en la sección de comentarios del video. El guru interactúa con los *bhaktas* después de la *pūjā*[33], también puede entablar un diálogo directo con éstos seguido de una lectura de la *BhagavadGītā* y

[33] Palabra sánscrita derivada de la raíz *pūj*, cuyo significado literal es culto, adoración, respeto o veneración. Consiste en rituales donde, generalmente, se ofrece comida y flores a las divinidades.

otros cantos devocionales en sánscrito. Se implica que estas actividades se deben replicar en casa frente al dispositivo electrónico.

Cabe destacar que las pláticas no necesariamente se imparten en español, sino que, algunas, utilizan como lengua estándar el inglés. El propósito reside en alcanzar mayores índices de audiencia, pues algunos videos en esta lengua se acompañan de un vínculo de *Paypal* para recibir donaciones. La estrategia se replica principalmente cuando las transmisiones se dan mediante *Facebook Live* o transmisiones en vivo de *Youtube*, plataformas que permiten visibilidad; sin embargo, para las charlas en *Zoom* o *Meet* suele haber restricciones de acceso.

Resumiendo, el análisis de redes sociodigitales permitió identificar el enlace con las redes sociales entre los individuos nacidos en India con algunos templos asociados a la corriente ISKCON. La estrategia de análisis debió elaborarse mediante búsqueda en grupos y páginas de interés para los hinduistas y, posteriormente, identificar a los que vivieran en Tijuana. Esta aproximación fue producto de las restricciones en Facebook para las herramientas de análisis producto de las políticas de privacidad.

2.5.1.3 Redes *Onlife*

Festival de la India Tijuana 2020: a consecuencia de la pandemia por COVID-19, se implementó una estrategia que permitiera mezclar la celebración del festival tanto en vía presencial como *online*. Los templos ISKCON se reunieron para celebrar en Playas de Tijuana una semana antes del evento y grabaron videos cantando y adorando a las divinidades. Por otro lado, acudieron a un comedor comunitario en la zona este de Tijuana para repartir comida. Crearon un programa en vivo proyectando los videos en la página de Facebook. Este número permitió identificar qué devotos, aun siendo simpatizantes de ISKCON, adoptaron la práctica mixta o renunciaron a ella.

Recreación en el hogar: este punto enlaza ambas dimensiones, puesto que resulta necesario recurrir a la opción en línea, tanto como presencial, para recrear los rituales en el ámbito doméstico y personal. La compra de insumos religiosos o domésticos debe hacerse por internet, pues al carecer de elementos para recrear los rituales o los alimentos típicos de India, algunas personas aprovechan las redes sociodigitales para comprar y vender productos. Esta información se obtuvo mediante entrevistas y observación participante. Las primeras se realizaron tanto presencialmente como virtualmente;

mientras, las segundas, mediante visitas a la casa de algunos indo-hindúes y el Restaurante Punjabi.

En síntesis, si la práctica virtual ya estaba presente en la recreación del hinduismo, la aproximación *onlife* involucra la adopción de una vida inmersa tanto en el ámbito virtual como presencial. Este acercamiento se intensificó debido a las medidas contra la propagación del virus COVID-19, que volcó la actividad de los centros religiosos hacia la modalidad virtual, pero, a su vez, incentivó una práctica religiosa más personal. Estas manifestaciones se encontraron mediante entrevistas y análisis de páginas en Facebook.

Imagen 2.1 Restaurante Punjabi Indian Cuisine Tijuana, 2021.
Fuente propia.

2.5.1.4 Presencial

Restaurante Punjabi Cuisine: mediante visitas regulares al restaurante, se pudieron recabar datos acerca de las relaciones transnacionales motivadas por el trabajo. A partir de entrevistas a los trabajadores del Restaurante, se identificaron las redes de conocidos y de personas nacidas en India residiendo en Tijuana. Gracias al dueño del Restaurante, han llegado personas, específicamente desde Nueva Delhi y algunas zonas del Punjab, hasta Tijuana para trabajar en este negocio. En primer lugar, se obtuvieron los testimonios de meseros y personal del local, por último, del dueño.

Resumiendo, las actividades que implican una relación presencial entre los indo-hindúes, reflejan las redes suscitadas a partir de actividades cotidianas como la compra de artículos religiosos o de comida típica de su país. Dichos servicios ayudaron a identificar a algunos indo-hindúes residentes en Tijuana, y, con ello, recabar entrevistas y realizar observación participante.

Cabe mencionar, la implicación de la vida transfronteriza en el uso de redes sociodigitales. Pues mientras las personas que practican en Tijuana, pueden asociarse a alguna comunidad digital en India, también se mantienen enterados de las noticias y

anuncios de sus templos de adscripción en San Diego. Así, las videollamadas, los grupos para incentivar la migración a México o el intercambio de bienes y servicios, permiten vincular a las personas según sus intereses sean o no de naturaleza religiosa.

Las redes sociales resultan de gran importancia para la migración gracias a los vínculos establecidos antes y después de llegar al nuevo país. De acuerdo con Giannuzi (2018) las redes entre migrantes no se desarrollan de manera autónoma, sino que se inscriben dentro de un contexto, posiblemente estable, el cual se encuentra definido por procesos estructurales más amplios. Entre las dinámicas de los inmigrantes indios residiendo en Tijuana, las redes no sólo se limitan a conexiones presenciales, sino también virtuales, cuyos nexos permiten facilitar las dinámicas de llegada, adaptación y recreación de celebraciones religiosas en el nuevo contexto. Encontrar tales redes, actividades e individuos fue fundamental dentro de la estrategia metológica para la presente tesis.

2.6 Estrategia metodológica

En el presente apartado se explica la estrategia metodológica, herramientas de análisis y cómo se aplicaron durante el trabajo de campo. De este modo, el respaldo teórico permite, en conjunto con los hallazgos en campo, responder a la pregunta de investigación e identificar las discrepancias respecto a la hipótesis propuesta.

2.6.1 Escalas y dimensiones de análisis

La investigación se estructura en torno a cuatro dimensiones de análisis que se expresan, a su vez, en seis escalas y que permiten estudiar el paso de una religión mayoritaria, y hegemónica, a un movimiento minoritario como consecuencia de la migración.

El caso del hinduismo en la región Tijuana-San Diego constituye el punto de observación para analizar un fenómeno que está presente en diferentes partes del mundo: el paso de la mayoría hegemónica, a una minoría marginal, debido a la migración. En ese sentido se logró estudiar, a partir de algunos casos particulares, mediante una estructura multidimensional, un fenómeno frecuente en las sociedades contemporáneas.

Específicamente, para el caso de las personas hinduistas, originarias de India radicando en la ciudad de Tijuana, se consideraron las siguientes escalas de análisis (figura 2.1).

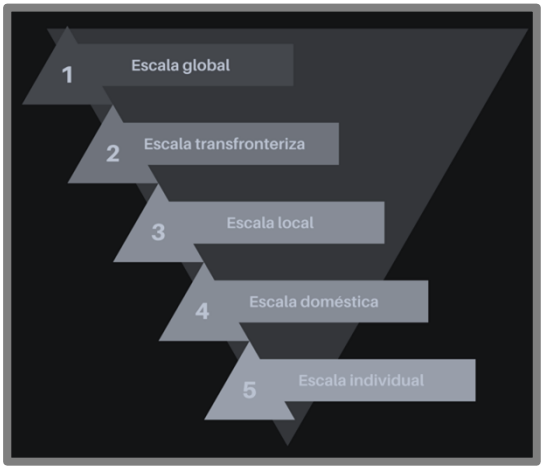


Figura 2.1 Escalas de análisis
Fuente propia

5. Escala individual: consiste en la experiencia personal de cada sujeto proveniente de India que reside en Tijuana. La intención consiste en mostrar que la recreación del hinduismo en un nuevo contexto tiene su principal móvil en el ejercicio individual, pues echa a andar el proceso de reconfiguración de lo sagrado dentro de la práctica cotidiana. Así, la *Lived Religion* como perspectiva metodológica, ayudó, en conjunto con las identidades narrativas, a identificar los cambios en las distintas escalas de análisis dentro del proceso de recreación religiosa.

4. **Escala de los hogares o escala del núcleo doméstico:** con el fin de estudiar la inserción del hinduismo dentro de un campo religioso distinto al del país de origen, la dinámica familiar configuró el camino que orientó y continuó el curso de la práctica religiosa fuera de su contexto. Puesto que para el hinduismo resulta fundamental el culto doméstico, el hogar se posiciona como una de las principales escalas porque es el espacio de reproducción y conservación de la lengua, costumbres y tradiciones del país de origen.

   La escala del núcleo doméstico siguió la línea trazada por Joanne Punzo-Waghorne (1999a) y Peggy Levitt (2007) a partir de la creencia, práctica, comunidad e institución como categorías analíticas. Estas autoras estudian las transformaciones de la práctica religiosa, y la importancia de la esfera doméstica, a nivel transnacional.

3. Escala local: comprende el espacio de las nueve delegaciones en que se divide la ciudad de Tijuana, lugar donde se localizan los tres principales templos hinduistas, la mayoría asociados al movimiento vaiṣṇava, a saber: Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh de Tijuana, A.R., Centro Cultural de Bhakti Yoga "Radha-Krishna Prema" y Organización Internacional Sathya Sai Baba Tijuana. Lugares donde se reúnen tanto hinduistas provenientes de India como mexicanos afines a esta tradición religiosa.

En esta escala fue fundamental el análisis de las prácticas de aquellas personas cuya imposibilidad de cruzar a Estados Unidos sólo permitía congregarse en estos centros, pero que por medio de ellos mantienen una red con los templos nacionales y otros en India.

2. Escala transfronteriza: las implicaciones de este nivel reflejan un capital cultural que diferencia a los miembros de la comunidad indo-hinduista, pues el acceso a la comunidad religiosa de San Diego, California, requiere, además de la visa para cruzar a Estados Unidos, la afiliación a una comunidad religiosa específica y es posible que aquí se vea reflejada la diferencia de castas. Esta escala permite identificar si la red indo-hindú de México (especialmente la comunidad de Tijuana) tiene alguna relación con otras redes en más ciudades de Estados Unidos u otras conexiones con comunidades en la frontera norte de México. Sobre todo, identificar si existe una comunidad transfronteriza, o si, por el contrario, se trata de dos comunidades diferentes, que establecen solamente alianzas estratégicas puntuales.

1. **Escala global:** en este nivel se estudian las relaciones culturales entre los indios hinduistas de Tijuana con otras zonas más allá de la región fronteriza. Las alianzas que se forman en dos sentidos. En primer lugar, las redes presentes en el eje norte/sur; es decir, con otros hinduistas en México y Estados Unidos. En segundo lugar, los vínculos que tienen los indios hinduistas de Tijuana con India. La diáspora se define como un grupo étnico disperso de su comunidad de origen, una comunidad globalizada, cuya participación incluye la adaptación de redes de intercambio sociocultural y económico entre las naciones donde los miembros se encuentran. Implica un cierto grado de cohesión identitaria y sentimiento de pertenencia, la cual puede verse mermada por condiciones como la estratificación por casta, clase o profesión, así también, los vínculos que tienen los indios hinduistas de Tijuana con India.

A su vez, se consideraron las relaciones, y presencia, de los indo-hindúes mediante redes sociodigitales y el vuelco de la práctica religiosa al modo *online*. La estrategia fue mediante análisis de grupos en Facebook (Indians in Mexico, India in Mexico) y de templos ISKCON (The Bhakti House Tijuana, ISKCON News). De acuerdo con Salmons (2012) las investigaciones cualitativas que saltan hacia el uso de la tecnología, mediante videoconferencias o correos electrónicos, utilizan estas técnicas porque son convenientes para comunicarse con los participantes globalmente dispersos o que se enfrentan a dificultades que no permiten las entrevistas presenciales.

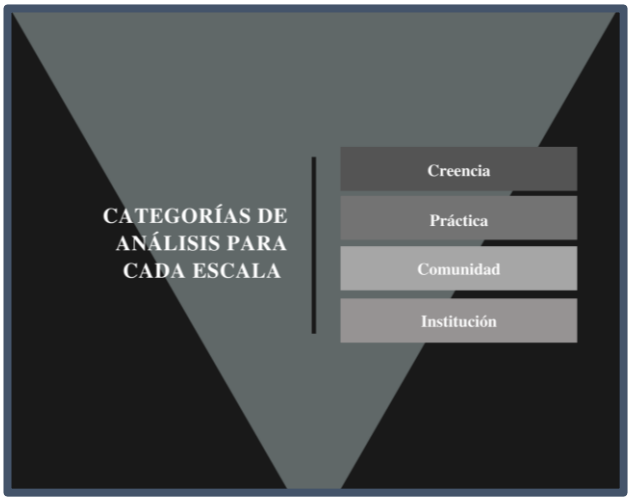


Figura 2.2 Categorías de análisis
Fuente propia

Entonces, parte de la metodología utilizó herramientas como las entrevistas por videoconferencia o el uso de redes sociodigitales para obtener testimonios directos de los actores. Cada una de las anteriores escalas se estudiaron a partir de cuatro categorías, a saber (figura 2.2):

1. **Creencia**: referente a la experiencia de fe, relación con lo sagrado, que cada persona proveniente de India profesa o se siente identificada.
2. **Práctica**: procedimientos, o rituales religiosos, realizados con el fin de compartir o reproducir la experiencia de lo sagrado. Puede ser mediante una emoción o un detonante específico cuyo sentido consiste en entrar en comunión con lo divino.
3. **Comunidad**: grupo de personas cuyo fin consiste en encontrar la experiencia colectiva de adoración a la divinidad. El propósito reside en identificar cómo se suscitan estos procesos en cada una de las escalas.
4. **Institución**: esta dimensión permite analizar la relación del sujeto indo-hinduista, que reside en la región, en relación con la idea del hinduismo ortodoxo o tradicional que todavía se practica en India. Asimismo con la reproducción institucionalizada del vaiṣṇavismo que llega con la corriente de Swami Prabhupāda. Bajo la idea weberiana acerca de la formación de

especialistas religiosos que controlan los "bienes de salvación", se buscaron las relaciones de poder implícitas en la recreación del hinduismo en Tijuana.

Considerando que la emergencia sanitaria por COVID-19 impidió parte de la práctica religiosa presencial en los templos de la región, la práctica religiosa virtual funcionó como un eje paralelo en cada escala. Por lo tanto, esta herramienta metodológica se utilizó de la siguiente manera con el fin de identificar los puntos transversales en los distintos niveles. Cada nivel funciona como una manera de analizar las formas en que la adaptación del hinduismo aparece en la región.

1. La escala individual funciona a partir de entrevistas donde cada participante narró su experiencia de adoración a las divinidades en Tijuana, así como las maneras en que ha recreado, a nivel personal, su sentimiento de pertenencia a un culto hinduista dentro de un contexto donde tanto su lengua como su cultura y religión son casi desconocidas. El respaldo teórico fue la perspectiva de la *Lived Religion* y las identidades narrativas.
2. La escala doméstica se obtuvo mediante entrevistas, observación participante (en medida que la contingencia sanitaria por COVID-19 lo permitió) y visitas a algunos de los hogares. En el caso de las familias, la perspectiva del padre indicó la afiliación religiosa, perspectivas de vida para las segundas generaciones, normativas tradicionales o seculares en el día a día. Mientras que con las madres fue posible ver adaptaciones de orden doméstico y ritual. La perspectiva de la Religiosidad vivida permitió estudiar las relaciones entre el mundo doméstico y cotidiano con el ámbito espiritual.
3. La escala local precisó de observación participante en los templos vaiṣṇava de Tijuana, así como de los negocios administrados por personas nacidas en India; mas no se limitó a ella.
4. El análisis de la escala transfronteriza fue a partir de la asociación de los templos ISKCON en Tijuana con los de San Diego, mediante las indicaciones que los mismos indios hinduistas hicieron sobre sus templos de adscripción en Estados Unidos, así como visitas al "barrio indio" en San Diego, los templos tradicionales (Shiva Vishnu Temple, Shri Mandir Temple, Vedanta Society of Southern California) en compañía de algún miembro de la comunidad.
5. La escala global corresponde a la identificación de una comunidad transnacional o "supranacional", la cual señala que parte de las condiciones para "sacar" el hinduismo de India consiste en su deculturación. Así se puso a prueba la teoría de

Olivier Roy (2014) quien indica que la institución del hinduismo debe cambiar en cuanto sale del subcontinente.

Esta estructura (figura 2.3) entrelaza las principales teorías en torno a la literatura

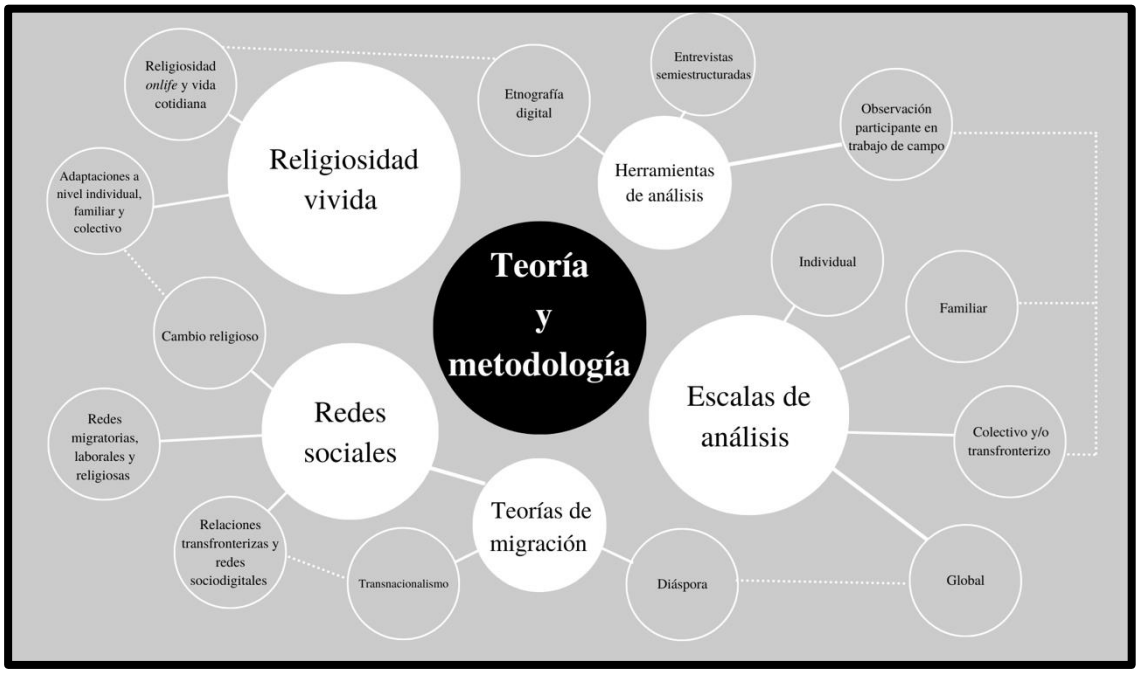


Figura 2.3 Estructura y relaciones entre conceptos de la teoría y metodología
Fuente propia

disponible sobre la migración originaria desde el sur de Asia, así como los enfoques presentes en esta investigación. Debido a la escasa información disponible sobre las transformaciones del hinduismo en Latinoamérica, fue necesario indagar entre miembros ISKCON o personas nacidas en India que tuvieran algún contacto en Tijuana, ya sea de forma presencial o por internet; de este modo, las redes fueron esenciales para lograr identificar a los sujetos y los vínculos tanto nacionales como internacionales.

Como señala Alejandro Frigerio (2018) entre las ventajas que supone la perspectiva metodológica de la religiosidad vivida se encuentra: 1) no presupone ningún grado de sistematicidad de las creencias. 2) no considera las creencias en sí como el punto más importante de la vida religiosa, sino las "prácticas", "objetos" o "presencias". 3) no se enfoca en en las funciones cognitivas de la religión, sino en una red de relaciones entre el mundo divino y el terrestre. En síntesis, una red de relaciones entre humanos con seres y poderes suprahumanos.

En este sentido, las escalas propuestas, aunque comenzan desde una escala individual a una general, no implica que estén separadas o sean excluyentes. En el aspecto individual, la religiosidad vivida permitió estudiar las adaptaciones, recreaciones y

emotividad asociada a la práctica cotidiana. En el caso de los miembros de una misma familia, se pudo encontrar la diferencia de roles respecto con un mismo altar doméstico.

La escala familiar, estudiada desde la religiosidad vivida, permitió encontrar las diferencias entre las adscripciones o diversidades del hinduismo presentes en Tijuana. Así, también, las alternativas, capital y formas de recreación a las que cada familia recurre, así como las motivaciones y la importancia que cada altar doméstico tiene en cada familia.

La escala local lo configura el lugar de llegada, la ciudad de Tijuana y su enlace con la recreación religiosa indo-hindú, los sitios que permiten adquirir mercancias, continuar el culto en público, así como las emociones y la cotidianidad presente en la ciudad.

Desde la escala transfronteriza, la religiosidad vivida permitió encontrar las perspectivas y dinámicas implíticas entre las personas que tienen la facultad de cruzar la frontera entre Tijuana y San Diego con el propósito de continuar su práctica religiosa.

La escala global permitió estudiar las relaciones y prácticas tanto religiosas como cotidianas con otros países, principalmente con India, las cuales consfiguran una manera de practicar la religiosidad a distancia.

Como señala Valentina Pereira (2020), más allá de sus ventajas, en el uso de la perspectiva metodológica de la religiosidad vivida hay que considerar tres advertencias que limitan sus alcances. En primer lugar, aunque los investigadores intentan distanciarse de las maneras tradicionales para estudiar la religión, terminan cayendo en miradas dicotómicas, principalmente al hablar de una “religión oficial”. Así, no resulta útil establecer límites rígidos en un enfoque donde se estudian los actos de las personas. En segundo lugar, aunque los sujetos sean quienes se apeguen o no a las creencias de su institución religiosa de adscripción, son las mismas creencias las que determinan su forma de vivir. Por último, aunque la religiosidad vivida ha sido utilizada para estudiar los mágenes o aquellos lugares que no han sido estudiados desde el pasado, esta perspectiva no debe limitarse a ellos. Así, considerando estos límites, la religiosidad vivida puede lograr mayores alcances.

2.6.2 Pregunta de investigación e hipótesis

La presente investigación surge de la brecha que existe entre los indólogos mexicanos hacia el análisis de la práctica religiosa hinduista dentro del propio país. Si

bien, el hinduismo es relativamente nuevo en el campo religioso nacional, todavía hace falta conocer cómo se desarrolla cuando llega a un contexto fronterizo, tal como lo permite la ciudad de Tijuana, donde la movilidad es constante y, además, la religión hegemónica no tiene el mismo poder que en el centro del país. Esta afirmación parte de la investigación de Olga Odgers (2006a) sobre el cambio religioso motivado por la migración hacia el norte de México.

La pregunta que orientó la presente tesis es ¿De qué maneras las personas hinduistas, originarias de India, (asociadas a cultos de tradición védico/brahmánico) radicando en la ciudad de Tijuana, recrean el hinduismo (a nivel creencia, práctica, comunidad e institución), luego de pertenecer a una religión mayoritaria y hegemónica, para adecuarlo a la condición minoritaria que adquieren en México?

Así, la presente investigación constituye una aproximación cualitativa al estudio de una minoría religiosa presente dentro del panorama plural en la región fronteriza. Aunque los indo-hindúes en Tijuana sean pocos en cantidad, su experiencia conforma un nuevo horizonte para las prácticas religiosas alternativas en la región. A su vez, el hinduismo adaptado al contexto mexicano, explica las maneras desde las cuales se están pensando y redefiniendo los principios religiosos a nivel transnacional.

La comunidad indo-hindú refiere al grupo de personas provenientes de India cuyo principal punto de enlace se encuentra mediante la religión. Puesto que, de acuerdo con determinadas normativas sociales en el país de origen (como la etnia o la casta), y a diferencia de ciertas otras diásporas, los indios no siempre se unen al llegar a otro país. Además, considerando la inserción del hinduismo dentro del campo religioso bajacaliforniano, como se estudió en el capítulo anterior, la única alternativa para la práctica pública se presenta mediante el culto vaiṣṇava con los "Hare Krishna".

Tomando como punto de partida el análisis de Berg y Kniss (2008), quienes estudiaron a la comunidad india en un templo ISKCON de Chicago, en Estados Unidos, y se percataron que cuando un indio se identificaba como *Hare Krishna* desataba un doble beneficio tanto para los indios como para la institución. A los indios les permitía seguir practicando la religión en un templo y, posteriormente, hacer público su culto en un contexto extraño; mientras, por su parte, ISKCON ganaba fuerza y recursos evitando que el movimiento se derrumbara.

Para identificar la presencia de este sistema, y las distintas características de la práctica religiosa hindú fuera de India, a continuación se expone un análisis del hinduismo como una forma de alteridad cultural presente en la región fronteriza, desde dos puntos

de partida. En primer lugar, las personas nacidas en India radicando en Tijuana, un grupo que se configura como una minoría étnica. Su práctica religiosa parte de los pequeños templos afiliados a la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna, o que practican el *Gauḍīya-vaiṣṇavismo*, administrados por *bhaktas*[34] mexicanos. En segundo lugar, la comunidad india de San Diego, que ya se encuentra establecida y con algunos templos en funcionamiento, la cual sirve como un enlace para los indo-hindúes, residentes en Tijuana, con los elementos rituales o materiales inexistentes en México.

2.6.3 Herramientas de análisis

Las herramientas de análisis que permitieron orientar el trabajo de campo y responder la pregunta de investigación, siguieron una estrategia de tres partes, entre las cuales se cuentan:

1. Entrevistas semiestructuradas a profundidad, con enfoque narrativo, a personas originarias de India, quienes se identificaron como hindúes, y residen en Tijuana. Los participantes fueron contactados mediante la estrategia de bola de nieve. Debido a que la población indo-hindú residente en Tijuana es muy pequeña se buscó conformar una muestra representativa, por lo menos el 10% del total de la población registrada en el censo nacional, así como ampliar y diversificar al grupo de informantes, para incluir tanto hombres como mujeres; personas que migraron con sus familiares y personas que viajaron solas. También se entrevistó a personas de diferentes grupos de edad y ocupación.
2. Observación participante: se participó, tanto como fue posible, en las actividades cotidianas de los actores, con particular énfasis en las celebraciones religiosas y prácticas rituales cotidianas (ya sean individuales, familiares o comunitarias). En especial, se buscó asistir a alguna celebración como *dīpāvalī* o *Ratha Yatra* tanto de manera presencial como por medio de plataformas digitales. Asimismo se realizó observación participante en el Sāī Guru Āśram y, esporádicamente, en Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh o templos ISKCON.
3. Análisis de redes sociodigitales y etnografía digital. Esta vía es una alternativa a la observación participante en tiempos de pandemia por COVID-19; sin

[34] *Bhakta* es el término que se refiere a los practicantes del hinduismo en su rama devocional o *bhakti.*

embargo, no se limitó a ella. La principal vía de enlace con los indo-hindúes fue mediante Facebook.

Con el objetivo de identificar los elementos que ayudaron a responder la pregunta de investigación, en seguida, se detalla el proceso metodológico para aproximarse a este fenómeno. Es decir, hallar si la práctica religiosa se vuelca hacia el espacio privado, considerando que el hinduismo constituye una minoría dentro de la ciudad y del país, o si los indo-hindúes establecen alianzas con otros grupos (en Tijuana o en San Diego) para incursionar en el espacio público; la propuesta metodológica permitió contestar a tales preguntas y unirlas con la discusión teórica.

2.6.4 Investigación de campo

La presente investigación contó con una muestra total conformada por 23 personas nacidas en India radicando en Tijuana, de las cuales 5 son mujeres y 18 hombres. Estas personas provienen de distintas regiones de India y se desenvuelven en distintos ramos laborales en la ciudad.

El trabajo de campo preliminar comenzó en 2019, pero desde finales de 2020 y a lo largo de 2021, se realizaron entrevistas presenciales y observación participante, respetando las medidas de precaución para evitar el contagio de COVID-19. El ámbito virtual fue fundamental para encontrar a los actores y realizar las entrevistas.

2.6.5 Reflexividad en trabajo de campo

Dentro de la inserción al campo, se deben señalar tres principales factores que influyeron en el desarrollo de la presente investigación: la condición de género, estado civil y los conocimientos previos en indología.

En primera instancia, para encontrar contactos, conseguir entrevistas y ganar la confianza de algunos de los informantes, el que una mujer los estuviera cuestionando fue, en un principio, una dificultad. Sin embargo, para algunos casos, las entrevistas presenciales o en videoconferencia fueron un detonante para generar confianza. No importaba que una mujer entrevistara al jefe de familia, mientras fuera para un asunto académico.

Asimismo, una vez que se obtuvo el testimonio del padre de familia, fue más fácil conseguir testimonios de la esposa, incluso en privado. Esta condición también fue de ayuda en el espacio colectivo, por ejemplo, en el Āśram Sāī Rām donde separan a

hombres de mujeres gran parte del tiempo. Esta oportunidad permitió conocer más sobre la vida doméstica de algunas mujeres provenientes de India que vivían en el templo y las que no lo hacían.

En segunda instancia, aunque no fuera un tema de conversación dentro del guion de entrevista, el estado civil de la entrevistadora solía ser una pregunta frecuente. "¿Tienes novio?", "¿Estás casada?" fueron preguntas que aparecieron entre el 70% de los entrevistados. Si la entrevistadora era soltera había problemas. Los problemas iban desde la desconfianza con la pareja mexicana de uno de los entrevistados; querer emparejar a la investigadora con alguno de los hijos; hasta acoso por internet. Por estos motivos, en campo, se optó por usar indicadores matrimoniales (desde el *bindi* rojo, al anillo de compromiso).

En tercera instancia, y probablemente la más importante, fueron los conocimientos previos en lenguas del subcontinente asiático (sánscrito y un poco de hindi), así como en iconografía, mitología y textos clásicos del hinduismo. En algunas ocasiones, los actores ponían a prueba los conocimientos de la entrevistadora. Así, tras un diálogo sobre algún texto sánscrito, religiones en India o simplemente preguntas formuladas en estas lenguas (que en algunos casos fueron condiciones necesarias para obtener una entrevista, incluso si los actores sabían hablar español) se pudo dialogar abiertamente sobre las adaptaciones en territorio tijuanense.

Además, conocer los textos, iconografía e historias de las principales divinidades en el hinduismo fue fundamental para obtener información sobre los altares domésticos. En algunos casos, debido a la enorme cantidad de elementos en cada altar, los actores preferían hablar únicamente de unas cuantas divinidades o simplemente decir "Avísame en el que tengas duda, porque son muchos dioses y las historias son muy largas…". Así, realizando el análisis y obteniendo su visto bueno, se ahorró mucho tiempo en la elaboración de la parte descriptiva.

Y no es que el cuerpo esté desapegado del análisis; pues para esta mujer mexicana, de 30 años, morena, 1.55 metros de estatura y 15 kilos de sobrepeso, también influyó en la obtención de datos y la inserción en campo. Desde la necesidad de cubrir el cuerpo en el templo o aprender a estar casi dos horas seguidas sentada en posición de loto (*padmāsana*) sin practicar yoga, las dificultades parecían aparecer en circunstancias insospechadas.

"…Si tú te pones un *sari* y aprendes bien hindi, cualquiera diría que eres de India…" fue uno de los comentarios que se recibieron en más de una ocasión. Esta

condición fue una oportunidad para integrarse más fácilmente tanto en los templos de Tijuana como en los de la *Little India* en San Diego. Así, para la presencia en centros de adoración, la mejor alternativa fue utilizar indumentaria india. No obstante, la presencia de múltiples lenguas provenientes de diferentes regiones de India en Tijuana, como el támil, gujarati, hindi y marathi, dificultaron la obtención de entrevistas especialmente con las mujeres; esta situación se superó comunicándose en otra lengua como el inglés o el español.

Uno de los principales puntos para generar confianza entre las personas entrevistadas fue ganar la aprobación del esposo, el jefe de familia, quien, posteriormente presentaba al resto de su familia. Entre los propósitos de sus preguntas hacia su interrogadora era conocer de qué fuente venían las inquietudes sobre sus costumbres, ya sea desde la perspectiva de una institución como ISKCON o como consecuencia del matrimonio con una persona originaria de India. Gran parte de su preocupación era compartir una visión respetuosa sobre sus tradiciones y divinidades.

Considerando que los alimentos y el consumo de *prasādam* son factores muy importantes en el hinduismo, y un gran puente para el análisis de la cotidianidad, cabe destacar la necesidad de consumir todo tipo de platillos y especias de la comida india. Esta es una gran oportunidad para identificar adaptaciones o recreaciones en el estilo de vida fuera de India. En la presente investigación, el consumo de comida india, más que una necesidad, fue un deleite personal, pues la comida fue el punto de encuentro en las reuniones presenciales. Ya sea en el restaurante Punjabi Indian Cuisine, en el templo o en la casa de algún indo-hindú; la comida detonaba las narrativas.

2.6.6 Contratiempos y dificultades durante el trabajo de campo

Durante los meses que se dedicaron al trabajo de campo se presentaron diversas dificultades, a continuación se describen los tres principales obstáculos que se enfrentaron y cómo se resolvieron.

El primer obstáculo fue el idioma. Muchos de los inmigrantes hindúes residiendo en Tijuana no hablan español, por este motivo, el inglés funcionó como un medio para obtener entrevistas y testimonios. Este fue el principal problema para obtener las experiencias de varias mujeres nacidas en India, pues algunas de ellas llegaron a la ciudad para acompañar a sus esposos, y aunque no hablan español o inglés, su lengua original (gujarati o támil) permanece en Tijuana gracias a la intervención de sus hijos o su esposo.

Para asistir al mercado o realizar las actividades domésticas, ellas necesitan de un familiar que hable español o inglés. Así, los testimonios de las personas que no hablan español se pudieron obtener por medio de un miembro de la familia angloparlante o hispanohablante.

El segundo obstáculo apareció cuando comenzó la pandemia por COVID-19. Las medidas para evitar los contagios impidieron que se continuara con las entrevistas presenciales y las actividades en los templos. Esta situación cambió la estrategia para obtener información sobre la práctica doméstica, pues al no poder visitar los altares, algunas familias utilizaron medios virtuales para enviar fotografías de sus altares o llamadas telefónicas para contar sus testimonios. De este modo, la obtención de datos se magnificó, pues así fue posible conocer formas alternativas de ritualidad mediante internet.

Además, cuando cerró la frontera entre México y Estados Unidos, algunos indo-hindúes lo señalaron como un obstáculo para la práctica religiosa, debido a que los templos y las tiendas de comestibles importados están en San Diego. No obstante, esta situación fue favorable para la presente investigación, pues tal circunstancia obligó a los devotos a que buscaran opciones alternativas al templo para seguir en contacto con las divinidades. Así, las amas de casa comenzaron a utilizar artículos locales para mantener y construir los altares domésticos.

El tercer obstáculo fue encontrar a la pequeña población nacida en India radicando en Tijuana. Al principio del trabajo de campo esta fue la mayor dificultad, pues muchos de los contactos previos ya habían regresado a India o se habían ido a otro estado de México. Así, a partir de las redes sociodigitales y de un solo contacto que quedaba en la ciudad se utilizó el muestreo por bola de nieve para encontrar a otras personas nacidas en India. Gracias a una de las páginas de ISKCON en Tijuana se encontró a la familia Sharma, ellos condujeron el encuentro hacia otras familias, sucesivamente se encontraron a otras personas gracias a los contactos en Facebook y, así, llegar hasta una muestra de 35 personas.

En su conjunto, los contratiempos y dificultades durante el trabajo de campo se resolvieron gracias al apoyo de los mismos participantes, así como los ajustes en la aproximación metodológica. La pandemia por COVID-19 trajo cambios y dificultades para la práctica religiosa en general; sin embargo, mas que retrasar o detener la práctica ritual, ayudó a desarrollar nuevas formas de mantener el vínculo con las divinidades incluso al estar fuera de India.

CAPÍTULO III
DESDE INDIA HASTA TIJUANA. ADAPTACIONES DOMÉSTICAS

Aunque las personas se encuentren en el mismo país de nacimiento, o si su familia está adherida a una religión, el encuentro con los dioses es personal; pero en la práctica se vuelve social. Cuando una persona migra desde alguna región de India hasta Tijuana, llega a un contexto donde la gran mayoría desconoce su religión y las exigencias que esta conlleva. Y aunque la migración lo traiga a un lugar donde no tiene la presión social ni familiar que vivía en India, cada sujeto, mediante su motivación para mantener viva la tradición religiosa, así como las nuevas alianzas y relaciones que establece en el nuevo contexto, debe recrear o adaptar sus rituales religiosos.

El presente capítulo se estructura en tres partes. En primer lugar, se recupera el respaldo teórico sobre la religiosidad vivida, enfocada en los procesos y prácticas domésticas. En la segunda parte se presentan a las familias originarias de India residiendo en Tijuana, quienes participaron en esta investigación. En tercer lugar, las prácticas a nivel personal, durante la rutina diaria, que permiten mantener un vínculo con la religiosidad hindú.

Los datos expuestos a lo largo de este capítulo se obtuvieron mediante etnografía digital, llamadas telefónicas y algunas visitas presenciales. Hablar sobre las experiencias cotidianas con las personas involucradas en la investigación, constituyó una dificultad inicial, pues implica exponer una parte de su realidad más íntima. Sin embargo, la comunicación a distancia (consecuencia, también, de la pandemia por COVID-19) fue uno de los detonantes que la obtención de datos con los que se construyeron los siguientes capítulos.

El respaldo teórico de la religiosidad vivida, con el cual se realizó el trabajo de campo, permitió partir desde las materialidades y encuentros con la vida cotidiana de las personas, desde su perspectiva de la divinidad. Así, mediante la *Lived Religion*, se identificaron los cambios desde el lugar de origen y la recreación de la tradición religiosa en el contexto de llegada tomando la materialidad como punto de partida.

A continuación se estudiarán algunos casos de personas que, por diversas razones, llegaron a la ciudad fronteriza de Tijuana y hasta ahora residen en ella. Se estudiaron sus vivencias desde su migración, hasta su establecimiento y rutina diaria en la ciudad,

haciendo particular énfasis en sus adaptaciones religiosas partiendo de sus propias narrativas.

3.1. Religiosidad vivida y la práctica individual

La perspectiva de la religiosidad vivida de acuerdo con McGuire (2016), supone que la práctica religiosa no está separada de la experiencia corporal, lo que ella llama *embodied practices* o prácticas corporalizadas, pues al estudiar las creencias y prácticas, los sociólogos de la religión han basado las narrativas religiosas desde de las instituciones como criterio para identificar la religiosidad individual (McGuire, 2016: 154). Por lo tanto, es necesario dar apertura a las formas en las cuales las propias personas adaptan, recrean, mezclan o transmiten sus propias experiencias de vida más allá del discurso oficial de una institución religiosa.

Así, ante la falta de una institución que organice o regule la práctica hindú en suelo tijuanense, las personas establecen su propia forma de acercamiento a lo divino. Para ello, pueden realizarse distintas formas para expresar su religiosidad, ya sea la entonación de mantras, yoga, cantos devocionales o la composición de un altar doméstico. Por ejemplo, la práctica familiar en torno a un altar doméstico utilizando estatuas ricamente ataviadas o mediante una imagen descargada de internet.

Al respecto, Danièle Hervieu-Léger (1996) ya señalaba que los individuos son capaces de recomponer de manera libre sus propias formas de religiosidad, tomando prestados "retazos" provenientes de diferentes marcos tradicionales y de las religiones históricas existentes En el caso de las personas nacidas en India, estos "retazos" se conforman por distintas tradiciones del hinduismo y por elementos del pasado y del presente, por ejemplo, el uso del sánscrito o los Vedas, hasta la inclusión de representaciones modernas de los dioses. Este *bricolage* permite recomponer su universo personal desde lo material hasta lo inmaterial (Hervieu-Léger, 1996: 49).

En este sentido, el individuo es su propia autoridad religiosa. Cada sujeto, tiene la facultad de decidir qué prácticas y con qué explicación da sentido a su vida cotidiana. Esta circunstancia les da la posibilidad de narrar acerca de sus creencias, prácticas y experiencias en su trayectoria religiosa, de una manera menos estructurada (Pereira, 2020). Este tipo de ejecución de la religiosidad se reivindica desde la mirada de la religiosidad vivida, pues las variaciones y resignificación del espacio sagrado tienen una mayor conexión con la motivación por continuar con la práctica en un nuevo contexto.

Entonces, el sujeto tiene la tarea de hacer distintas reconexiones: entre el aquí y el ahora, lo que está con lo que no está, lo que trajo con lo que dejó en India. Por lo tanto, estos vínculos se tienen que adaptar con los elementos más cotidianos, pues en el fondo, cada individuo está construyendo un vínculo entre lo material con lo espiritual a su propia manera y posibilidad. Posibilidad en el sentido social y manera desde una perspectiva personal.

La adaptación depende de los elementos disponibles en el contexto de llegada, así como la portabilidad del altar. La materialidad presente en el altar doméstico implica esfuerzos tanto al traer las estatuas u otros elementos sagrados en la maleta, hasta pensar qué tipo de sustituciones pueden ser válidas para los rituales. Si en el contexto de llegada no hay templos ni nada parecido a la tradición de origen, entonces el devoto se ve en la necesidad de construir y resignificar los elementos que le permiten mantener un vínculo con las divinidades en un ambiente sin brahmanes o autoridades religiosas. El practicante, entonces, tiene la tarea de crear nuevos sentidos o interpretaciones en su idea personal de lo sagrado y así, en su propio sentido de posibilidad y manera, cumplir con sus deberes religiosos.

La adoración en casa configura la construcción del espacio sagrado, la adaptación de los medios rituales y la articulación de los medios materiales con los suprasensibles. Cada persona, aunque pertenezca a una familia que profesa una tradición hindú específica, tiene su propia forma, motivación e ímpetu por establecer el vínculo con los dioses a su manera única y personal, bajo su tiempo y ritmo, sin el ojo vigilante de la ortodoxia, las castas más altas o los vecinos (para quien viene de algún pueblo). En síntesis, la práctica se vuelve autónoma.

En la sacralización del espacio cotidiano también cuenta el tiempo, pues dentro de la rutina diaria, para la mayoría de indo-hindúes, no hay mucho tiempo para dedicarlo a los rituales. El trabajo o las actividades del día suelen dejar poco tiempo para la recreación, el ocio o las actividades espirituales; por lo tanto, la duración de los rituales domésticos hablan sobre la disposición y la modificación de los horarios semanales para dedicarlos a la adoración de los dioses.

Aunque la persona no sea vigilada por agentes institucionales, la adaptación de la práctica no resulta necesariamente individualista. Recrear los rituales, construir y mantener un altar doméstico implica la conexión en redes, ya sea para la compra de insumos o la celebración de festividades importantes, la familia practicante establece vínculos tanto con la población local como con otras personas nacidas en India radicando

en México. En este sentido, como se estudia en el último capítulo, el uso de medios tecnológicos o virtuales constituye un parteaguas para la práctica del hinduismo fuera de India.

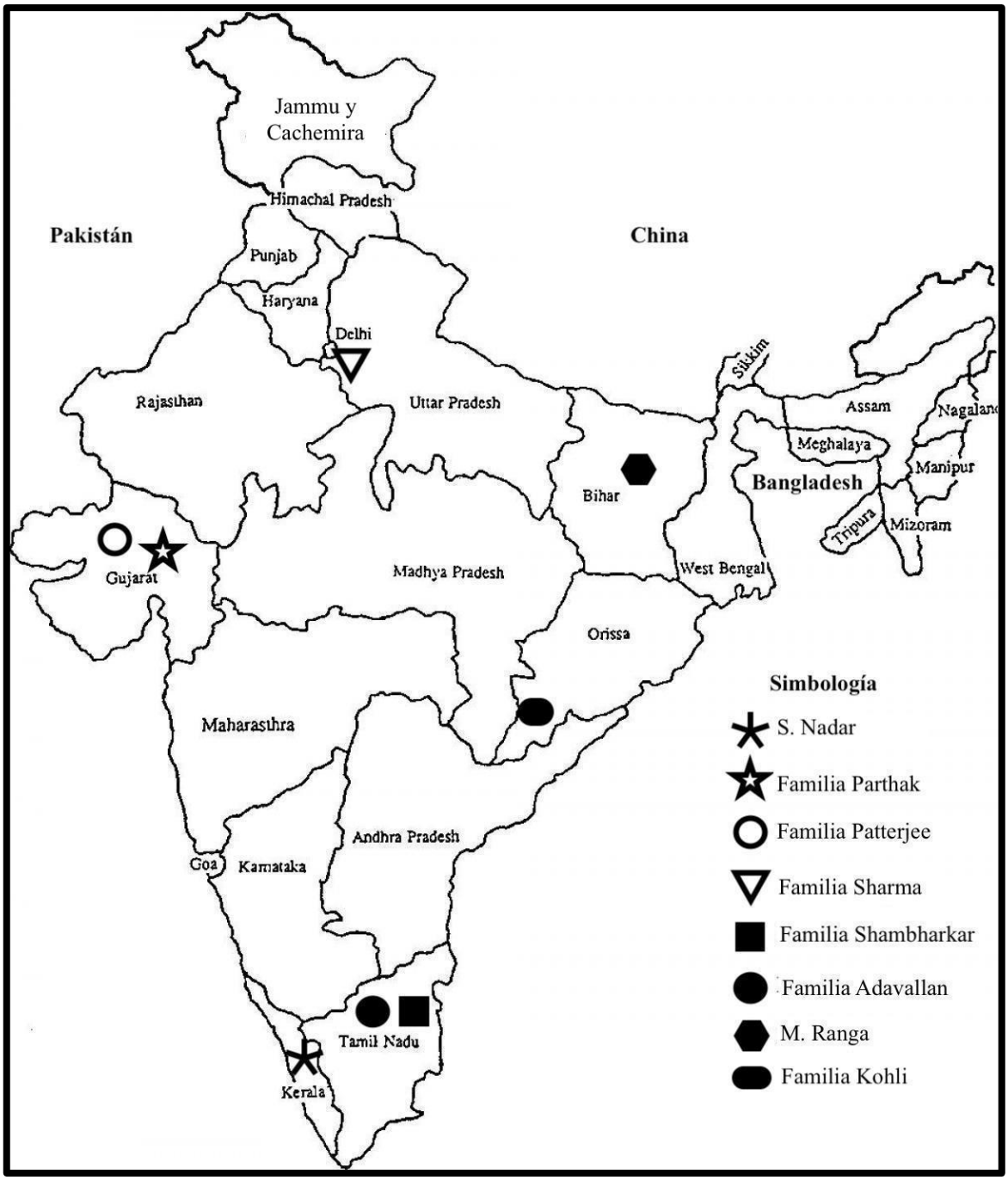
Dentro de la práctica cotidiana, el día comienza con unos momentos frente al altar, realizando adoración o *āratī*, utilizando los elementos que se pudieron encontrar en la ciudad. En este sentido, por más esfuerzo o ímpetu que la persona ponga para recrear sus rituales, la disponibilidad de los insumos para los rituales, ya sea en los supermercados o centros de abastos, influyen en el grado de recreación religiosa. Es por tal motivo que los enlaces con otras personas o comunidades provenientes de India puede influir en la recreación de los rituales, ya sea como proveedores de elementos materiales o de recursos espirituales. Más adelante se describirán estos vínculos.

En el siguiente apartado se podrán identificar algunas adaptaciones por parte de algunas familias nacidas en India residiendo en Tijuana. La experiencia de llegada, así como la adaptación a la ciudad, permite encontrar las motivaciones y vínculos con los cuales es posible mantener una práctica religiosa desde la cotidianidad.

3.2. Indo-hindúes en Tijuana

De un total de 59 personas originarias de India radicando en Tijuana (INEGI, 2020) se logró contactar a 35 personas durante el trabajo de campo; sin embargo, entre ellas, unicamente se recurrió al testimonio de 19 personas. Esta cantidad responde a aquellas personas que se identificaron a sí mismas como hinduistas, nacieron en alguna región de India y residen actualmente en Tijuana (La cual constituye una muestra del 32% de la población indo-hindú en Tijuana). Algunas personas fueron contactadas mediante redes sociodigitales e invitadas a participar en la investigación; otras, mediante la agencia de amigos y conocidos entre las personas previamente entrevistadas. Los testimonios que se recopilaron para esta tesis incluyen las historias de 12 varones y 7 mujeres en total.

En la tabla 3.1 el lector podrá identificar los nombres, procedencia, ocupación y tradición religiosa a la cual los entrevistados pertenecen. Estos datos se utilizaron durante el resto de la tesis. Entre estas personas 1 se declaró no practicante, 1 se convirtió en Testigo de Jehová, 1 se identificó como Sikh y una última como musulmana. Así, aunque estas personas nacieron en India y residen en Tijuana, no se profundizó en su recreación religiosa, pues, además de que no se relacionan con otras personas nacidas en India, el enfoque de esta investigación reside en los practicantes de alguna tradición del hinduismo.



Mapa 3.1 Regiones de origen de las familias indo-hindúes residiendo en Tijuana
Fuente: elaboración propia

Estos criterios también dejaron fuera de la investigación a seis personas interesadas en participar, pues residen en otros estados de México. Corresponde a un trabajo posterior abrir el análisis hacia otras personas nacidas en India residiendo en México, el cual puede estudiarse desde un ángulo comparativo, considerando que el campo religioso fronterizo funciona, según Jaimes (2020), con dinámicas distintas a las de otros lugares del país.

Durante la aplicación de entrevistas, algunas de las personas hablaron de sus lugares de origen, modo de vida en India o incluso la casta en la cual nacieron (tabla 3.1). Por lo general, las personas nacidas en castas altas solían mencionarlo durante la entrevista, pues esta no fue una pregunta que se les hiciera directamente.

Entonces, para esta tesis se recurrió al testimonio final de 15 personas (4 mujeres y 11 hombres), para manejar la información de forma más sintética se agruparon los datos según la familia a la cual pertenece cada persona. En el mapa 1 se concentran las 8 familias o casas de quienes se habla durante el resto del texto, así como la región de procedencia. Cabe señalar que cuando se menciona "el norte de India" se hace referencia a los estados fronterizos con China, Pakistán y Bangladesh; el "centro" refiere a los estados de Maharashtra, Madhya Pradesh y Orissa; mientras el "sur" a Karnataka, Andhra Pradesh, Goa, Kerala y Tamil Naḍu.

Personas	Origen	Género	Edad	Lugar de residencia	Motivo de migración	Ocupación	Tradición	Observaciones de la práctica religiosa	Observaciones generales
Pranav Patterjee	Ahmedabad, Gujarat	M	56	Tijuana, Baja California	Apertura de sucursal	Empresario	Puṣṭimarga	Devoto de Śrīnāthjī	De su familia, sólo el Sr. Patterjee habla inglés
Kashi Kohli	Rayagada, Orissa.	M	40	Tijuana, Baja California	Trabajo especializado	Profesor de ingeniería	Śaiva	Prácticas de la casta brahmánica	Se identificó como brahmán
Sita Kohli	Rayagada, Orissa.	F	36	Tijuana, Baja California	Acompañar a su esposo	Ama de casa	Śaiva	Encargada de adecuar el ritual	Aprendió español con su esposo.
Kaushal Sharma	Patna, Bihar	M	55	Tijuana, Baja California	Trabajo especializado	Ingeniero	Vaiṣṇava	Mantiene algunas prácticas brahmánicas	No es tan estricto con el vegetarianismo
Pooja Sharma	Nueva Delhi	F	50	Tijuana, Baja California	Acompañar a su esposo	Ama de casa	Vaiṣṇava	Encargada de las *pūjās* domésticas	Estudios de posgrado en artes
Maneet Ranga	Patna, Bihar	M	31	Tijuana, Baja California	Beca de estudio en UABC	Traductor e intérprete	Śaiva	Realiza rituales sólo en fechas importantes	Vegetariano, aunque come pollo.
Sarvag Nadar	Adoor, Kerala	M	47	Tijuana, Baja California	Trabajo especializado	Gerente en maquiladora	Ninguna	Dejó de practicar al llegar a México	Se identificó como Kṣatiya
Paresh Parthak	Ahmedabad, Gujarat	M	45	Tijuana, Baja California	Traductor y empleado de Pranav Patterjee	Vicepresidente de maquiladora	Sāī Bābā de Śirḍi	Usa elementos locales para el ritual. No cruza a Estados Unidos.	Apegado a divinidades regionales.

Radhesh Singh	Chandigarh, Punjab	M	48	Tijuana, Baja California	Cine	Chef	Testigo de Jehová, ex Sikh	Se convirtió en Testigo de Jehová	No practica ningún ritual de India
Ashvat Rajak	Indore, Madhya Pradesh	M	45	Ciudad de México	Trabajo especializado	Vendedor de seguros y consultor financiero independiente	Vaiṣṇava	Depende de videollamadas para rituales familiares.	Tiene clientes en Tijuana
Mohini Shambharkar	Rasipuram, Tamil Naḍu	F	45	Tijuana, Baja California	Acompañar a su esposo	Ama de casa	Śaiva	Improvisó un altar en la cocina	Dedicada al cuidado de la casa
Lakhan Shambharkar	Rasipuram, Tamil Naḍu	M	43	Tijuana, Baja California.	Trabajo especializado	Director empresarial	Śaiva	Esposo de Mohini, asiste al templo de los Adavallan	Fue a India debido a la crisis por COVID 19, pero regresó a Tijuana.
Raghu Singh	Chandigarh, Punjab	M	57	Tijuana, Baja California	Acompañar a Radhesh Singh	Gerente de restaurante	Sikh	Sólo hace rituales cuando tiene tiempo	Deja a su esposa encargada de realizar los rituales
Nikhil Max	Nueva Delhi	M	30	Berlín, Alemania	Viaje por placer	No dijo/ mochilero	Vaiṣṇava	Lleva sus *mūrtīs* a cada lugar al que va	Vivió en Tijuana un año y medio. Se fue a causa de la pandemia.
Nath Adavallan	Cheyar, Tamil Naḍu	M	58	Tijuana, Baja California	Trabajo dirigido desde Malasya	Empleado	Śaiva	Abrió un templo dedicado a Sāī Bābā	Estructuró el ritual él mismo
Shamita Adavallan	Cheyar, Tamil Naḍu	F	53	Tijuana, Baja California	Acompañar a su esposo	Ama de casa	Śaiva	Atiende el templo	Prepara comida para todos los invitados al templo

Gaurisut Adavallan	Tijuana, Baja California	M	30	Tijuana, Baja California	Acompañar a su familia	Dentista	Śaiva	Dirige el ritual cuando su padre no está	Nacido en Tijuana, creció con la tradición hindú
Ranav Adavallan	Cheyar, Tamil Naḍu	M	32	Tijuana, Baja California	Acompañar a su familia	Médico	Śaiva	Dirige el ritual cuando su padre no está	Primero de la familia en titlularse en UABC
Zara Pasha	Ranchi, Jharkhand	F	32	Tijuana, Baja California	Acompañar a su esposo	Ama de casa	Musulmana	No ha encontrado una comunidad islámica en Tijuana	Recién llegó a la ciudad
Aryan Kamal	Hyderabad, Telangana	M	35	Guadalajara, Jalisco	Trabajo especializado	Gestor tecnológico	Śākta	Devoto de la Diosa en forma tántrica	Próximo a mudarse a Tijuana.

Tabla 3.1 Personas nacidas en India residiendo en Tijuana
Fuente: Elaboración propia

En el mapa 3.1 se puede apreciar que las diferencias entre regiones de procedencia son diametralmente opuestas entre las familias, pues mientras 4 familias provienen del norte, otras 4 provienen del sur y sólo 1 del centro. Esta podría ser otra de las razones por las cuales en Tijuana no se ha consolidado una comunidad india, pues las diferencias entre prácticas, lenguas y costumbres distan mucho de asemejarse entre estas regiones.

Cabe destacar que las personas entrevistadas, aunque se dedicaran al hogar, cuentan con preparación académica, mínimo, de licenciatura. Esta cualidad les permite encontrar trabajos especializados en México ya sea mediante la agencia de amigos, familiares o empresas internacionales, por lo cual sus redes dependen principalmente de motivos laborales.

La configuración de redes constituye una importante base para que los indo-hindúes se establezcan en Tijuana. Como se podrá estudiar más adelante, muchas de las personas no tenían pensado residir en Tijuana o al menos no contemplaban la ciudad como último destino. Además, en su mayoría, los inmigrantes provenientes de India configuran la primera generación, y, al menos hasta ahora, ningún caso de las segundas generaciones han contraído matrimonio con una pareja nacida en México. Estas características permiten identificar un profundo arraigo a las tradiciones de origen, las cuales, mas que desaparecer con la migración, se intensifican.

En los tres testimonios que se reproducen a continuación, algunas de las personas comparten su experiencia sobre su llegada a Tijuana y cómo fue el choque experimentado al encontrarse con una nueva cultura.

> …Yo llegué primero [antes que su esposa] porque no se nos permite llegar juntos, unos meses después llegó Pooja. Yo no hablaba español, aquí había varios indios trabajando y ellos ya sabían algo de español, ellos me dijeron qué ruta tomar al trabajo y cómo decirle al chofer del taxi que se detuviera. Recuerdo que me anotaba en la mano '¡Bajo aquí, por favor!' y debía pagar en monedas porque no sabía usar el dinero mexicano. Cuando el chofer del taxi se daba cuenta que yo no era de aquí a veces se quedaba con el cambio, por eso comencé a usar sólo monedas. Al principio cambiaba todo por monedas, ¿recuerdas Pooja? Cuando ella llegó tenía solo monedas porque lo utilizaba para el taxi y la tienda. Al principio no tenía mucho dinero y quería juntar para comprar una casa, entonces compré sólo un costal de arroz y un costal de frijol junto con un garrafón de agua, sólo eso comía… Ahora ya tengo mi casa y mi carro… (Kaushal Sharma, Ingeniero, febrero 2021).

La familia Sharma llegó a Tijuana en 2014, luego de que el Sr. Kaushal obtuviera una oferta de empleo en la ciudad, como ingeniero, posteriormente trajo a su esposa e hijo. Esta circunstancia no resulta exclusiva para esta familia, sino que las ofertas de trabajo

para ingenieros o especialistas de alto nivel en las grandes empresas maquiladoras, constituyen una de las principales razones por las cuales las personas nacidas en India llegan a Tijuana, pero otra historia muy diferente es que se establezcan permanentemente en la ciudad. Ya que muchos de los indo-hindúes que han llegado a Tijuana, lo hacen mediante un contrato temporal con alguna empresa maquiladora o que vengan desde otros estados de México, pero terminen por cruzar a Estados Unidos o por regresar a India.

> …Bueno, la cosa es que yo trabajé en Mattel. ¿Sabes cuál es? Donde hacen la muñeca Barbie. Mattel tiene compañías en 54 países, uno de los países donde está más fuerte Mattel, que tiene como 10 000 empleados, está en Malasia. Entonces, fui a una entrevista de trabajo en Malasia, pero ellos me trajeron aquí. Cuando salí de allá, de la India, ellos me enviaron directamente a México. Fue una ocasión especial, que alcanzáramos el viaje directo de India-México, porque antes (los solicitantes) tenían que estar un tiempo en Hong Kong, pero nosotros no. Además, los trámites eran muy complicados en ese tiempo [1991], porque para tramitar los papeles de ella (su esposa) tardé 3 años, ahora sólo se tardan 6 meses. Así que durante 3 años yo no la vi a ella. Durante dos años y medio estuvo sola en la India. Luego enviaba los papeles desde aquí y resultaba que ya los habían perdido aquí o en el D.F. Todo era por correo, ahora ya hay computadoras y se envían los documentos así muy rápido, lo único que había era el fax, pero el resto era el correo postal, DHL o estos servicios de paquetería. Aunque luego, cuando llegaban, después de meses me respondían con una carta: esta fecha está equivocada o tu apellido no es correcto. Hicimos un escándalo, perdimos mucho dinero con abogados, porque nosotros no sabíamos con quién dirigirnos aquí, pero ahora ya sabemos. En ese tiempo no sabíamos qué hacer…Eran tiempos difíciles. Al menos ahora con internet ya puedes encontrar qué debes hacer o con quién puedes acudir. Esa es la gran ventaja del internet y la tecnología… (Nath Adavallan, Ingeniero, junio 2021).

La familia Adavallan configura otro ejemplo de una familia que llega a Tijuana en una circunstancia desfavorable, la cual cambia mediante el esfuerzo de uno de los miembros pioneros que logra migrar y establecerse en la ciudad. Estos "tiempos difíciles" se incentivan por el desconocimiento de la lengua y, en este caso, por la mala asesoría jurídica. Así, cuando esta familia logró superar sus dificultades, lograron también aprender los métodos que, durante los años subsecuentes, les han permitido ayudar a otras personas provenientes de India para llegar hasta la frontera entre Tijuana y San Diego. La barrera del idioma, una vez superada, les ha permitido experimentar su vida como extranjeros de una manera distinta.

> …Cuando llegué a México lo más difícil fue el idioma, no sabía nada del idioma, al principio estaba algo difícil porque el ambiente (laboral) era muy corporativo, pero la gente apoya mucho, eran muy amables. La verdad así fue como aprendí

> español. Sí, llegué por un contrato de trabajo y ahora ya soy gerente de la empresa. Una empresa maquiladora. Pues ya tengo 20 años aquí en Tijuana. Prácticamente hago lo que otra persona de Tijuana. No soy diferente ya… (Sarvag Nadar, gerente, marzo 2021).

El Sr. Nadar llegó a Tijuana en el año 2001, su matrimonio con una mujer mexicana fue de mucha ayuda para que aprendiera sobre las costumbres y el modo de vida en Tijuana. Sin embargo, su divorcio fue una oportunidad para reevaluar su vida y considerar si decidía continuar con sus costumbres hindúes en suelo mexicano o dedicarse de lleno a su trabajo y mimetizarse como otro mexicano más. Así, su punto crucial al llegar a Tijuana fue el abandono gradual del vegetarianismo, el cual hasta la fecha no mantiene. Entonces, su divorcio le sirvió para dejar de lado, a la vez, su vida como hindú.

En este sentido, el cambio en el modo de vida se ve afectado, principalmente a nivel personal, por tres factores. El primero es el cambio en el sistema familiar; el segundo, la relación con la comunidad o colonia en la cual residen y, el tercero, el compromiso espiritual o religioso que desarrolla cada persona.

En India, señala Ashis Sengupta (2005), la familia constituye en su conjunto la unidad básica de la sociedad. La familia tradicional en India es hindú y consta de varias generaciones relacionadas patrilinealmente. Todos viven en una misma casa, cenan juntos y adoran a las divinidades en conjunto. Se espera que las mujeres casadas con uno de los hijos consideren su nueva casa como su hogar "real", aunque mantengan los lazos con sus familias natales.

La familia hindú tradicional atribuye un gran valor a la obediencia absoluta y respeto por padres y ancianos. Esta costumbre tiene su precedente en las historias clásicas de los dioses hindúes, como Rāma, quien pasó 14 años en el exilio por orden de su padre y su madrastra. Así, la castidad prematrimonial, el cuidado a los ancianos y la fidelidad conyugal constituyen los valores y creencias de una familia "armoniosa". Este tipo de familia, consideradas como unidades "divinas", sostienen la idea tradicional de una sociedad mejor. Sin embargo, en este sistema de valores, irónicamente, las mujeres son sometidas, y aunque tales prácticas no se han extinguido totalmente en las zonas urbanas, sí es frecuente encontrarlas en los hogares rurales (Sengupta, 2005:149).

Este tipo de estructura familiar afecta radicalmente la práctica y modo de recreación religiosa cuando la persona migra fuera de India. Pues dejar el país implica dejar la estructura familiar en la que han vivido durante toda su vida, así se ven forzados a construir una familia nuclear al llegar a Tijuana.

Por lo tanto, desapegarse de una vida tradicional implica libertad para dejar o continuar con la práctica ritual hindú fuera de India. Pues, la ausencia de la presión familiar o del pueblo, principalmente cuando la persona que migra es joven, permite al individuo descubrir si su propia devoción es lo suficientemente fuerte para enfrentarse a las dificultades de practicar su fe, minoritaria, en un contexto nuevo.

Por ello, y en segundo lugar, después de asentarse en el nuevo país, las relaciones que se forjan con los nuevos vecinos o compañeros de trabajo son muy importantes para encontrar la manera de construir y adaptar las costumbres hindúes. Esta forma de vivir una nueva cotidianidad en Tijuana no es la misma para hombres que para mujeres (como se explica en el siguiente capítulo), básicamente porque el sistema familiar al que están acostumbrados define muchas de las actividades y tareas domésticas a nivel individual.

En el ámbito religioso, el ambiente donde las personas se desenvuelven profesionalmente puede influir para la práctica religiosa pública. En los siguientes testimonios se reproducen algunas de estas anécdotas.

> "…Pues yo fui Testigo de Jehová en Tijuana (cuando recién llegó a la ciudad), porque tenía una compañera en el trabajo que era Testigo de Jehová, fue ella quien me invitó, entonces estuve un tiempo en este templo, con la familia, por lo menos para compartir. Pero, pues…Mi religión consiste en respetarlo todo, y comenzamos yendo ahí, después fuimos con los católicos porque nos invitaron, sí, nos invitaron a las fiestas y pues ahí vamos a veces…" (Kashi Kohli, profesor, abril 2021).

Aunque el Sr. Kohli pertenece a la tradición śaiva, y es un brahmán dedicado, decidió flexibilizar su práctica con el fin de ser aceptado en el nuevo ambiente. Hoy en día, prefiere mantener su fe de manera privada, pues, aunado al ritmo de vida, resulta más práctico realizar los rituales en su casa, tomándose su propio tiempo, antes que someterse a los horarios y normativas de otro templo. Este caso fue semejante al de la familia Sharma.

> ...Nosotros solíamos ir a la iglesia cristiana…con los cristianos. Es parecida a la hindú por la unión de la familia y la tradición, pero ya no vamos con ellos. Como con los Hare Krishnas, ya casi no vamos… (Pooja y Kaushal Sharma, febrero 2021).

Así, sin una población que conozca la rigurosidad de la práctica hindú, las personas nacidas en India que llegan a Tijuana, comienzan a reevaluar los sentidos, coincidencias o semejanzas en la religión predominante entre los habitantes del lugar de

llegada, a partir de los valores tradicionales hindúes, pero considerando que la religión, como la vivían en India, no se podrá recuperar completamente. En este tipo de casos, la persona cuenta con otra posibilidad: convertirse a una nueva religión.

> …Vine aquí porque quería hacer una película, sí, para una película. Después de eso conocí a mi esposa, me casé y me quedé, ya hasta tengo hijos… Aunque ¿sabes? Ahora somos testigos de Jehová [antes eran sikhs]. Nosotros, la gente de aquí [el restaurante], nos convertimos aquí en Tijuana… ¿Por qué? Pues porque esto es cierto. Si, esta es la verdad. La vida según la Biblia. Nosotros amamos a la gente, no odiamos a la gente [como podría sugerir la tradición hindú]. Y ahora sólo somos testigos de Jehová. Personas que van de puerta en puerta y les dan buenas noticias a las personas, que pueden vivir una vida feliz, ahora y también para siempre. Esa es toda la promesa de la Biblia…(Radhesh Singh, Chef, abril 2021).

El proceso de conversión religiosa, en algunos casos, constituye una de las implicaciones dentro de la resocialización motivada por la migración. En este sentido, el converso, o el grupo de conversos, pasan voluntariamente (o por presión social) de una religión a otra. Este tipo de conversión se inscribe en un tipo de religiosidad en movimiento, en casos del "buscador espiritual", cuya trayectoria se estabiliza, por un tiempo, dentro de una comunidad específica, la cual funge como identificación personal, social y religiosa (Moreno, 2017).

La reorganización de la "nueva vida" se determina según las normas de la comunidad en la que se ha elegido incorporarse y, según Berger (1969), el individuo encuentra también la posibilidad para reconstruirse a sí mismo a causa de la fluidez de identidades propia de las sociedades modernas, donde ningún principio norma u organiza, de manera centralizada, la experiencia.

Señala Moreno (2017) que la comunidad constituye el factor fundamental para que el individuo resocialice su fe, mediante acciones cotidianas dentro del culto que influyen directamente en el sujeto social. El adepto "satisface" una necesidad de sentido y una motivación en la vida cotidiana con la conversión, también "satisface" una necesidad social cuando la persona se encuentra en un grupo donde no se siente juzgado, que lo aceptan con su pasado o errores. A su vez, también, "satisface" la necesidad de una nueva identidad, pues las personas muchas veces están "disgustadas" con ellas mismas, por lo tanto al cambiar de religión, también se transforma la identidad, ellos se convierten en otros porque ya no se perciben a sí mismos como "desamparados" o faltos de sentido.

Cabe señalar que entre la muestra de personas nacidas en India residiendo en Tijuana, sólo una persona se convirtió a una nueva religión y otra dejó de practicar completamente. Este fenómeno discrepa de la tendencia a la reconversión motivada por el fenómeno migratorio o por la necesidad social, como lo señala Moreno (2017), pues en su mayoría, las personas nacidas en India prefieren seguir practicando su fe aunque ello conlleve superar diversas dificultades, como la falta de templos o de insumos religiosos para la práctica doméstica en Tijuana. Este contínuo en la tradición, adaptada al nuevo contexto, reside principalmente en la emoción y motivación personal antes que en la presión ejercida por otros movimientos religiosos que buscan convertirlos.

La disposición personal, en tercer lugar, (entendida como la serie de valores, creencias, emociones o cultura individual que permite a los sujetos permanecer adheridos a una forma de vida específica y mantenerse motivados para continuar en ella) de la práctica religiosa hindú en Tijuana se traduce, principalmente, en el vegetarianismo. Entre más tiempo pasa una persona nacida en India en México, mayor posibilidad hay de que su dieta se abra al consumo de alimentos presentes en los platillos mexicanos, principalmente la carne de pollo o pescado, si en su país no lo hacía. Salir de la religión y optar por practicar una espiritualidad, señala Reneé de la Torre, no es solamente una elección religiosa o filosófica, sino la búsqueda de un estilo de vida (De la Torre, 2012). Así, la voluntad para mantener una dieta vegetariana se relaciona con una disposición a relacionarse más íntima y personalmente hacia una experiencia espiritual, como si se tratase de una lucha invisible ante el resto de la sociedad.

> …¿Sabes lo que es ser vegetariano en Tijuana? Es horrible, porque cada que vengo en la noche, de regreso a la casa, paso cerca de un puesto de tacos. El aroma es muy bueno, pero recuerdo que no puedo comer eso, así que, a diferencia de otras personas que pueden salir a cenar en la calle, yo tengo que llegar a cocinar en casa y ya vengo muerto del trabajo… (Maneet Ranga, empleado, noviembre 2020).

Aunque el enfoque pueda parecer individualista, el proceso de adaptación y de la práctica religiosa está unida a los procesos sociales y culturales del lugar de llegada. La recreación de rituales resulta más complicada al carecer de un templo, de una comunidad diaspórica o de tiendas especializadas en artículos importados desde India.

Considerando que Maneet Ranga llegó como estudiante a la Universidad Autónoma de Baja California y ha pasado mucho tiempo de su vida como adulto joven, en el ambiente universitario de distintos países, su alimentación se flexibilizó al consumo de carnes blancas. Esta adecuación le permite mantenerse alejado del consumo de carne

de res y cerdo, las cuales considera prohibidas para su práctica religiosa, pero le permiten consumir más platillos autóctonos y reunirse con sus amigos en México. Este caso es similar al de otros indo-hindúes residiendo en México, cuya práctica suele flexibilizarse.

En algunas urbes de India, señala Sengupta (2005), algunas familias tienen acceso a educación, valores y modos de vida europeizados, o modernos, lo cual ha traído cambios, incluso entre las familias hindúes. En este sentido se puede contar con una flexibilidad en la dieta, la inclusión de las mujeres en el campo laboral o el uso del inglés como lengua cotidiana. Sin embargo, aun existen muchos prejuicios, los cuales, incluso en zonas urbanas, suelen pasar desapercibidos (Sengupta, 2005:150).

> …Primero llegué a Monterrey como prueba durante un año, pero aquí comenzaron algunas dificultades porque yo no sabía español. A pesar de ello, la vida fue diferente porque yo era vegetariano y aquí en México venden carne en todas partes, así que tuve que adaptar mi comida, debí comenzar a comer pollo. También, por ejemplo, yo no como nada los lunes porque para mí es un día sagrado, pero aquí debí también comer los lunes o comenzar a beber (alcohol). En India no bebía, pero aquí probé la cerveza. Cuando cumplí un año en Monterrey me dieron a elegir ¿Quieres regresar a India o quieres quedarte aquí? La condición para quedarme era que me contratarían como mexicano, era un empleo mexicano, pero debía aprender español. Así que estudié mucho, tanto que en un par de semanas ya podía hablar muy bien español. En India yo era un estudiante de excelencia. En 2009 me enviaron a la sede de Tecate, aquí en Baja California, que era una nueva sede. Creo que el español sí fue un poco difícil, pero la gente aquí es muy noble, si te equivocas te avisan, no se burlan, me invitaban a comer o a salir. Por ejemplo, la cerveza, la cerveza Carta Blanca me gusta mucho. Y aquí estoy yo ahora, me cambié de empresa… Además yo no debo comer, no debo nunca comer carne, tomar cervezas o comer pollo; antes, claro, era 100% vegetariano y ahora ya como pollo. Al principio tenía un poco de dificultad (para adaptar la comida), y a veces era imposible, tuve que comer papas[35]. ¿Me explico? Pero mientras no comas carne (de res), eso está bien. Y luego, a veces hay gente que come el sábado o lunes. Yo tengo días sagrados, el lunes o martes yo nunca como, pero me tocó comer dos o tres veces y por eso se me hace difícil… (Kashi Kohli).

El caso del Sr. Kohli constituye un ejemplo de la flexibilidad en la práctica religiosa desde el enfoque más tradicional. Considerando que este devoto pertenece a la casta brahmánica y sus rituales suelen ser más estrictos, tuvo que ceder o "sacrificar" una de sus restricciones para poder socializar con sus compañeros de trabajo en México.

[35] Una de las normativas rituales para la casta brahmánica (en su forma más ortodoxa) consiste en no consumir alimentos que provengan de la tierra (papas, zanahorias, ajos, cebolla o cualquier otro tubérculo) debido a su carácter impuro, pues pueden contaminar al devoto. A su vez, para los śaivas, se requiere un ayuno todos los lunes (*Upvas*) debido a que los lunes es el día del dios Śiva (Aunque también se incluye a su familia: la diosa Parvatī y el dios Gaṇeśa) en el panteón hinduista.

En el paradigma de la religiosidad vivida, las opiniones de los individuos se influencian por significados y valores adquiridos culturalmente, por ello los discursos centrados en la religión, hablan sobre la forma en la que se está construyendo la categoría de religión en sociedades particulares en momentos específicos (Beckford, 2003:20). Pensando en este tipo de influencia, y en los testimonios anteriormente expuestos, el hinduismo practicado en México se configura desde una espiritualidad completamente basada en los sentidos, articulando lo antiguo con lo moderno, lo que "hay aquí" con lo que "hay allá".

El hinduismo que cada persona nacida en India recrea de forma individual, en el contexto de Tijuana, depende de los elementos disponibles, la tradición de origen, pero, sobre todo, de la voluntad por continuar con un régimen espiritual que lo distingue en el nuevo *habitus*.

3.3 Experiencias de cambio: desde India hasta Tijuana

La llegada a México constituye una de las experiencias más difíciles en el proceso migratorio para las personas nacidas en India, pero entre estas, una de las dificultades se traduce en la necesidad de recrear de forma doméstica los rituales ante la falta de templos. Aunque este tema se profundiza en el siguiente capítulo, cabe mencionarlo porque la perspectiva individual para vivir la religión en el nuevo contexto se ve influenciado por los valores religiosos regionales, por ello, el altar doméstico constituye una de las principales preocupaciones en el quehacer cotidiano y en la adaptación al país de llegada. Así, en los siguientes testimonios se reproduce la perspectiva que tuvieron estas personas sobre la práctica del hinduismo en México.

> …Al principio sí resentí mucho el cambio, porque no había nada de familia aquí, todos se quedaron allá [en India]. Sólo estaba yo con mi esposo. El idioma era diferente, la comida era diferente…Toda la cultura…Nada más que luego, pues ya hablábamos con la familia [por videollamada]. Ahorita ya me acostumbré a aquí. Para preparar la comida, pues puedo cocinar comida de India, porque voy al Mercado Hidalgo, entonces no es tan distinto. México y la India comen especias parecidas, aquí he visto gente comiendo comino, ajo, jengibre, como allá. Algunas cosas son muy parecidas entre México e India... (Sita Kohli, ama de casa, marzo de 2021).

El caso de las mujeres suele ser más complicado que el de los hombres. Mientras los varones pueden socializar y conocer la cultura mexicana por medio de su trabajo, muchas de las mujeres (como se aprecia en la tabla 3.1) llegaron a Tijuana acompañando a sus esposos. Y, aunque el modo de vida en la ciudad les otorga la facultad de decidir

sobre su propia casa o sobre su propia rutina diaria ahora que no se encuentran bajo la observación de sus suegros y cuñados como en India, la familia no abandona sus prácticas culturales atrás.

El nuevo contexto, sin embargo, una vez asimilado, no resulta tan diferente al lugar de origen. Las costumbres, modos de vida y en general la cultura de México sobresalen más en la frontera, pues al tener parientes viviendo en Estados Unidos, algunos de los indo-hindúes prefieren permanecer en Tijuana debido a su semejanza con India.

> …Según yo, lo que siento es que México e India son lo mismo… Digo… El estilo de vida y todo es igual. Sólo que aquí en Tijuana ... Es que ... El clima es muy bueno y también la limpieza es buena en comparación con la India. India tiene demasiada población, y no es tan limpia, no tanto como nos muestra México. A nosotros nos gusta ir a la playa. Además, estamos viviendo en Playas de Tijuana, y vamos a caminar por la playa u ocasionalmente hacemos *trekking* y también visitamos otros lugares cercanos a la orilla del mar como Rosarito, Ensenada, Puerto Nuevo u otros puertos… (Pranav Patterjee, empresario, abril de 2021).

La posición y estilo de vida que algunos de estos migrantes logran en Tijuana, principalmente por su nivel educativo u ocupación, les permite tener una mejor calidad de vida a diferencia de San Diego. Por ejemplo, el Sr. Patterjee, quien trajo su empresa maquiladora a la región, pero debido a los costos de operación y de vida en San Diego, prefirió permanecer en Tijuana, aunque la zona donde vive es una de las más costosas en la ciudad.

> …Entonces, (México) es bastante similar a India. Mucha gente aquí se parece mucho a los indios. Porque (a diferencia de E.U) están juntos con la familia. India también es algo similar. Somos cercanos a la familia y también tenemos algo parecido como nuestra comida, como frijoles, tortillas y *naan* (tortillas o pan indio). Siempre hay algo parecido. Hasta parece que fuéramos iguales… (Radhesh Singh, chef, mayo de 2021).

La semejanza entre las culturas, considerando la lejanía entre México e India, hace que los inmigrantes indios se sientan más acogidos siendo extranjeros. Por esta razón, les resulta mejor residir en Tijuana, pues, además de que en Tijuana el costo de vida es significativamente más barato que en San Diego, ellos frecuentemente pueden mimetizarse entre la población mexicana a diferencia de muchas otras personas provenientes de Asia.

> …Pues a veces no se dan cuenta que soy extranjero, sino hasta que hablo, aunque…Algo sucedió una vez que estaba en el centro (de Tijuana). Una persona me detuvo, no sé si a preguntar la hora o algo así, pero fue (se levanta de la silla y comienza un mini *performance*):

> -¿De dónde es tu acento? Tú no eres de aquí, ¿de dónde eres?
> -De la India, Señor.
> -¡Ah! Vienes para cruzarte, ¿verdad? (a Estados Unidos)
> -¡No, señor! (molesto) Yo estoy aquí para vivir en Tijuana, pero si quiero ir a Estados Unidos, puedo ir legalmente cuando yo quiera porque tengo mis papeles…(Maneet Ranga, empleado, mayo de 2021).

La experiencia de Maneet, quien llegó como estudiante de intercambio y ya no regresó a su país a causa de la pandemia, devela el tipo de vida para una persona jóven y sin familia viviendo en Tijuana. Su situación es semejante a la de otras personas provenientes de India que llegan solas, pero a diferencia de ellos, Maneet domina el español debido a sus estudios en Literatura hispánica. Su llegada a la frontera, no se suscitó con propósitos laborales, sin embargo, con el fin de mantener su práctica religiosa, realiza rituales en festividades importantes, usando elementos que compra en los mercados sobreruedas.

En suma, la práctica de las personas que migraron desde India a Tijuana tiene algunas ventajas y desventajas. En opinión de algunas personas entrevistadas, las ventajas de permanecer en Tijuana son la cercanía con Estados Unidos, la cultura similar a India y el costo de vida, a comparación de San Diego, que es mucho más barato. Mientras que las desventajas son la alimentación mexicana principalmente basada en carne, la falta de templos hindúes y el idioma español. Estos factores fueron cruciales durante su proceso de llegada y adaptación a la ciudad, pues afectaron, también, en su práctica religiosa.

Entonces, la religiosidad individual también depende del nuevo estilo de vida. La persona, al carecer de una institución que regule la práctica y la estandarice en el lugar de llegada, tiene la libertad de establecer su propio método para ejecutar los rituales. Ya sea a determinada hora del día o mediante oraciones en camino al trabajo, la práctica privada permite crear vínculos entre lo que está con lo que no está.

La creación de un espacio doméstico donde se puedan desplegar las divinidades de adscripción, así como para realizar peticiones, se manifiesta mediante la presencia de un altar doméstico. Por lo tanto, en el próximo capítulo, se estudiarán estas adaptaciones como un desarrollo de la religiosidad individual, la cual se complejiza cuando la familia completa se involucra.

CAPÍTULO IV
LA FAMILIA, LA CASA Y LA RELIGIOSIDAD COTIDIANA

4.1 El espacio doméstico. Religiosidad vivida en el espacio familiar

El presente capítulo tiene como objetivo exponer la ritualidad en el ámbito doméstico y la influencia de los altares domésticos en la dinámica familiar de las personas originarias de India residiendo en Tijuana. Con el fin de conocer las transformaciones y adecuaciones en el altar doméstico, el presente capítulo se estructura en tres partes generales. En primer lugar, se estudiarán la organización de los altares hindúes, en específico, aquellos pertenecientes a las tradiciones de origen de los indo-hindúes residiendo en Tijuana. En segundo lugar, las narrativas sobre la creación de los altares presentes en la casa de siete familias provenientes de India, acompañadas, en tercer lugar, por un análisis de cada altar. Esta estrategia permite identificar las adaptaciones, reinterpretaciones o cambios que se realizan al llegar desde India a Tijuana.

Mediante los resultados obtenidos durante el trabajo de campo, en siete casas de personas provenientes de India, en todos los casos estaba presente un altar doméstico. Los informantes señalaron, en su mayoría, la necesidad de construirlo ante la falta de templos hindúes en la ciudad, a su vez, esta circunstancia permite concentrar la ritualidad más cercana a su tradición de origen.

Para la práctica religiosa en el espacio privado, los altares funcionan como una manera de mantener un enlace con lo divino. Un altar se configura por la presencia de elementos para representar, adorar e invocar a las divinidades en los tiempos y espacios del ámbito doméstico, por lo tanto, forma parte de la vida íntima de una familia.

De acuerdo con Karen Westerfield (2011) el altar familiar se ha considerado como la piedra angular para el desarrollo de la devoción personal y la buena conducta. El culto público, sin importar qué tan regularmente asista la familia, puede parecer insuficiente para prevenir la indiferencia espiritual. La atención a los rituales familiares implica la dependencia mutua de amor entre sus miembros y, por extensión, ante la institución religiosa. Por lo tanto, las oraciones en familia los ayuda a unirse mediante la fe, así como una forma de escapar a las dificultades de la vida diaria (Westerfield Tucker, 2011:225).

Así, con la intensión de aproximarse a la forma en que se recrea la religiosidad hindú entre las personas originarias de India, establecidas en Tijuana, se realizó el análisis de sus altares domésticos. Mediante una investigación etnográfica, realizada tanto de

manera presencial como por medios electrónicos, se registraron los altares, y se conversó con sus creadores, para conocer la forma en que se seleccionaron los objetos que lo componen, su significado, la importancia que revisten como vínculos tanto con el país de origen como con el templo de adscripción, o bien, como parte de un proceso de adaptación o "nativización", en donde las nuevas experiencias vividas en Baja California comienzan a incorporarse al equipaje religioso traído con la migración. El análisis incluyó las sensibilidades y modos de sacralización de los objetos presentes en el altar, así como las actividades involucradas en la cotidianidad alrededor de este.

La performatividad en torno a un lugar sagrado, que en este caso se encuentra dentro del espacio que comparte la familia, convierte las experiencias cotidianas en punto de interés desde la aproximación de la religiosidad vivida. Es decir, todas las actividades cuya relación con el altar, como la meditación, los cantos, ofrendas o rezos, que permiten encontrar una relación con la práctica religiosa. Por este motivo, siguendo la línea de Orsi (2005), McGuire (2008) y Ammerman (2014) se estudiaron los contenidos y resignificaciones dentro de los altares.

Reneé de la Torre y Anel Salas (2020) mencionan que los dueños y usuarios de altares diseñan y realizan su práctica respecto de los especialistas institucionales (en referencia a Bourdieu), de manera autónoma, en espacios no eclesiásticos con rituales dedicados a la imagen de la Virgen o los santos (en el contexto de la fe católica). De esta manera, los creyentes reinterpretan y se apropian de los símbolos religiosos con el fin de ayudarse a sí mismos a resolver alguna dificultad, como curarse de alguna enfermedad o salir de alguna dificultad financiera.

Los altares domésticos se convierten, entonces, en una plataforma para ejecutar la ritualidad cotidiana sin la vigilancia estricta de la institución religiosa de afiliación. Al no prepararse por especialistas religiosos, el altar doméstico permite que los miembros de la familia realicen los rituales y tengan mayor libertad para mantener la religiosidad cercana al lugar de origen. Además, teniendo en cuenta que la ciudad no tiene una presencia clara de la institución religiosa, a causa de la falta de templos hindúes tradicionales en Tijuana, las personas nacidas en India tienen la oportunidad de realizar los rituales de forma más personalizada.

Considerando que la religiosidad vivida, como propuesta metodológica, busca las relaciones entre el mundo cotidiano y el mundo de lo sagrado, se presta particular atención a los objetos, a la materialidad, en las que se expresan las experiencias cotidianas. Las relaciones que se establecen entre la manera en que las personas, quienes habitan una

casa, experimentan su espiritualidad utilizando los elementos a la mano. Esta cualidad implica que las normativas y orden de la liturgia queda a disposición de la persona responsable del altar.

> Esta religiosidad no requiere de conocimientos teológicos, más bien se experimenta como fe y sale de los templos a los espacios seculares para acercar lo religioso a una experiencia cotidiana: "yo no necesito ir a misa con los sacerdotes. Es que el templo tú lo traes". Sus practicantes no se rigen por las normas eclesiales ni litúrgicas, sino por la manera en que ellos habilitan la tradición con la fe: "con mi altar continúo la tradición de mi pueblo de origen" (De la Torre y Salas, 2020:213).

Bajo esta perspectiva, los rituales domésticos permiten la portabilidad de la práctica religiosa, pero depende de la presteza, la creatividad o la astucia con la que cada familia adecua el altar dentro de su casa. Esto puede significar un importante reto, principalmente cuando se trata de una tradición religiosa que requiere de elementos importados o que para el lugar de llegada resultan "exóticos".

En el hinduismo, según Fuller (2004), los devotos pueden experimentar la presencia de los dioses en el mundo común y cotidiano. No obstante, la práctica hindú requiere de diversos rituales o *pūjās*, todo depende de la tradición o movimiento religioso al cual se decante cada persona, pues cada región en India tiene sus propias tradiciones y divinidades representativas.

4.2 Organización del *mandir* doméstico

Considerando que el altar consiste en una representación doméstica del templo, es preciso identificar las características del *mandir*[36] y, posteriormente, sus adaptaciones dentro de la casa. El trabajo de adaptar el templo a la casa es un ejercicio que ya se realiza desde India, pero, a diferencia del lugar de origen, las familias que migran a Tijuana, se enfrentan a la falta de muchos objetos y productos tradicionales de India.

Con el fin de identificar las partes y elementos en los altares, se realizó una compilación de las nueve características esenciales para la ejecución de rituales hindúes en el espacio privado. Esta compilación parte desde la perspectiva vaiṣṇava, śaiva y śākta (consultar anexo I).

[36] De acuerdo con el Diccionario de Monier Williams (1899) la palabra sánscrita *mandira* refiere a cualquier lugar de residencia, de espera, morada o lugar en el que se habita. En este sentido, el mandir puede considerarse desde el altar, conformado por una caja o un cajón, hasta un templo monumental. Cualquier lugar donde residen a las divinidades.

La organización del *mandir* difiere según cada tradición de origen; sin embargo, entre todas ellas, hay ciertos puntos donde las tradiciones coinciden. En el caso de Tijuana, que no hay practicantes śāktas, sólo se estudiarán los elementos de los altares śaivas y vaiṣṇavas. En la segunda sección de los anexos se exponen y describen los altares de algunas familias de origen indio radicando en Tijuana. En este capítulo se hace referencia a ellos con el fin de dar continuidad a la discusión teórica.

Además de referenciar los objetos principales que los componen, el altar refleja las orientaciones de fe y, a su vez, algunos elementos identitarios que permiten a estas familias establecer vínculos tanto con India, como con Estados Unidos y México. Así, desde una cotidianidad que involucra estos elementos sagrados, es posible estudiar otro tipo de religiosidad. Una religiosidad a "la carta" (De la Torre y Gutiérrez, 2005).

4.3 La materialidad de la religiosidad vivida. Descripción de altares domésticos hindúes

A partir de los altares presentes en siete hogares de familias indias radicadas en México, se realizó el análisis de la adaptación religiosa desde su cotidianidad. Para poder comprender los simbolismos y principales referencias entre las divinidades y mitología hindú, a las cuales hacen referencia las personas entrevistadas, se le invita al lector a que consulte el Anexo I a este documento. En ese apartado, se podrá complementar la información proporcionada por cada familia y los elementos presentes en sus altares domésticos, así como una fotografía de los mismos.

Figura 4.1 Esquema de altares domésticos en Tijuana. El grado de adaptación o lejanía con la tradición no implica que sea inversamente proporcional a la práctica, creencia o fe.
Fuente: Elaboración propia

La intepretación de cada altar, su construcción y la adquisición de insumos se relacionan con el grado de adaptación a la ciudad (figura 4.1). En cada caso, la persona que se encarga de mantener el altar, resulta un enlace entre el mundo antes de llegar a México y al nuevo contexto, donde su religión y estilo de vida se debe adaptar. Ya sea desde la lengua, la comida o las festividades celebradas en Tijuana, la adoración a los dioses

hindúes conforman una de las principales preocupaciones en las familias que llegan desde India.

Un mayor grado de adaptación de elementos tradicionales en los altares domésticos no implica un menor grado de fe o creencia. La

Entonces, para lograr tales adaptaciones, los elementos del altar deben estar más alejados de la tradición original; esta circunstancia sucede, principalmente, entre aquellas personas que no pueden traer desde India sus propios insumos rituales. En el caso de las familias con mayores ingresos económicos o con las capacidades para importar elementos (como *mūrtis* o un *mandir*), su altar puede ser más cercano a la afiliación doctrinal de origen.

En los siguientes apartados se presentan algunos ejemplos sobre estas adaptaciones, así como los elementos, tanto locales como importados, que les ayudan a construir sus altares en Tijuana.

4.3.1 Un *mandir* traído desde Gujarat

La familia Patterjee proviene de Ahmedabad, Gujarat, India. Llegaron a Tijuana en 2006. Desde entonces, recrear los rituales ha sido difícil para ellos, pues ni en Tijuana ni en San Diego hay templos específicos de su tradición puṣṭimārga[37]. Por este motivo, su forma de adoración ha sido principalmente doméstica.

> …Actualmente, en Tijuana, vivimos como quince familias de India. Y aunque yo mismo no uso mucho tiempo en la religión, no es que todos realicemos *pūjās* en comunidad o llevemos una vida en comunidad. Tampoco es que nos reunamos en un templo. Al menos yo no[38]… (Pranav Patterjee, empresario, abril de 2021).

Además, debido a su condición como brahmanes y devotos Puṣṭimarga, los Patterjee pueden importar los elementos rituales tanto de San Diego, como directamente de Gujarat, para realizar los rituales tal y como lo establece su tradición. Con el fin de continuar con los rituales en su casa, el Sr. Patterjee trajo desde India un *mandir* de madera.

[37] La tradición kṛṣṇaista que adora a Śrīnāthjī se conoce como Puṣṭimārga. Según Doniger (1999) en 1669 el emperador mugol Aurangzeb persiguió a los devotos de este dios, por lo cual, el *mūrti* a tamaño real que se encontraba en la montaña Govardhan , en Braj, donde se cuenta que apareció en 1479 de la era común, se reinstaló a Nāthdvara, donde hasta hoy existe uno de los templos más ricos y famosos de India. (consultar Anexo I).

[38] Las entrevistas con el Sr. Patterjee fueron realizadas en inglés, la traducción es propia.

El *mandir* es una caja de madera, tallada a mano, fabricada con el propósito de realizar las *pūjās* en casa. Se utiliza el término en inglés para distinguirlo de la edificación (No. 8 en imagen 4.1). Esta caja consta de dos puertas y un par de compartimientos en los cuales se guardan los accesorios necesarios para los rituales, como cerillos o las mechas de algodón para la *diya*. Las puertas del *mandir* deben permanecer cerradas cuando no se está adorando a los dioses, al abrirlas se les despierta. Menciona el Sr. Patterjee, que los dioses se ponen a dormir después de haberlos bañado, adorado y limpiado el lugar de la *pūjā*.

Imagen 4.1 Altar doméstico de la familia Patterjee. Tijuana. 2021.
Fuente: P. Patterjee
(1.*Diya;* 2.*Śivaliṅga*; 3.Hanumān; 4.Kṛṣṇa; 5.Śiva; 6. Śrīnāthjī; 7. Durgā Mātā; 8.*Wooden Mandir*)
Fuente: familia Patterjee

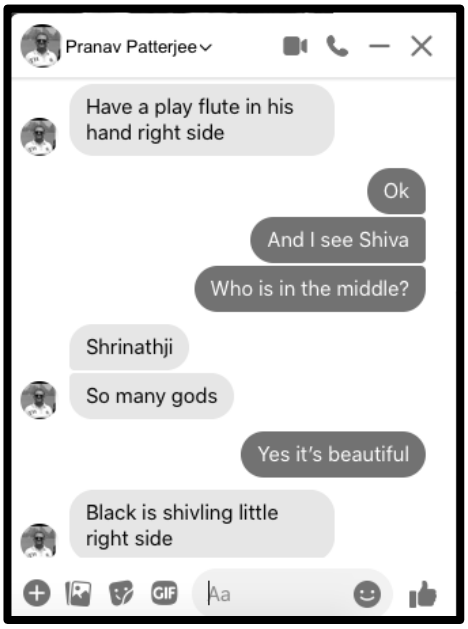


Imagen 4.2 Conversación. Dioses en el altar Patterjee
Fuente: propia

Este *mandir* fue hecho en Gujarat, en la región de la cual proviene la familia. Su función principal es la de mantener a todos los dioses familiares en un mismo lugar, tal como en un templo, uno que se encuentre dentro de la casa. Al igual que la arquitectura regional en los templos de India, el *mandir* doméstico tiene un estilo distintivo de cada región de procedencia. En este caso, el estilo es del tipo nagara, común en los templos al norte de India. El color de la tela que cubre el piso del *mandir*, es el azafrán, favorito de la divinidad principal.

Traer desde India un *mandir* de este tipo no constituye una tarea facil. Pues, debido a sus dimensiones, peso y material implica muchas dificultades, así como elevados costos. Estos motivos dan cuenta de la situación privilegiada de la familia, pues el *mandir* mismo se convierte en un símbolo de estatus y prestigio entre sus amigos originarios de India. En síntesis, el mandir funciona como un centro donde se guardan las distintas energías de los dioses. Las puertas ayudan a contener y/o liberar esta energía, pero, también para guardar a los dioses cuando no se están adorando.

Śrīnāthjī es el dios principal del *mandir*, de ahí que lo colocaran al centro y sea la figura de mayor tamaño, pues constituye el referente regional e identitario. Śrīnāthjī es una manifestación de Kṛṣṇa a la edad de siete años. Su templo principal se encuentra en la ciudad de Nāthdvara, Rajastán, India; pero, su popularidad llega hasta Gujarat, de ahí que la familia Patterjee se inscriba a esta tradición.

Śrīnāthjī, para la familia Patterjee, también es un niño que requiere de muchos cuidados. En esta imagen (4.1) se retrata la primera adoración del día, cuando la familia despierta a los dioses por primera vez. A sus pies se encuentra también Śrīnāthjī en una versión más pequeña, pero con ropita roja. En esta primera adoración participa toda la familia, pero las adoraciones posteriores, en el día, las realiza el ama de casa mientras los otros miembros de la familia salen a trabajar o a estudiar. Pues, al requerir constantes adoraciones al día, Śrīnāthjī necesita a una persona que se encuentre en casa todo el día. Además, de acuerdo con las historias de los *purāṇas*, la mujer devota de Śrīnāthjī toma

el lugar de Yaśodhā, la madre adoptiva de Kṛṣṇa. Así, el cuidado del dios conforma el de un hijo más.

Según el Sr. Patterjee, la adoración a Śrīnāthjī realizada por un miembro de la familia es suficiente para auspiciarlos a todos. Estos cuidados al dios, y por extensión a los demás dioses del *mandir*, son necesarios porque Śrīnāthjī no tiene una obligación por auspiciar a los devotos, sino que debe "querer", por su propia voluntad, bendecirlos. Pero, al ser una divinidad tan amorosa, bondadosa e inocente, la familia constantemente se siente bendecida por él.

> …Nosotros hacemos los rituales en la casa, mi esposa hace las *pūjās* a diario y todo. Tenemos [en el *mandir*] muchos dioses, los ponemos ahí a todos juntos. Pero sí, mi esposa, ella sola, básicamente, hace la *pūjā* todos los días… (Pranav Patterjee, Empresario, abril de 2021).

La madre de familia, que en este caso no pudo participar en los testimonios debido a que sólo se comunica en gujarati, es la encargada de vestir al dios y realizar los rituales a diario. A diferencia de la señora Kohli, la señora Patterjee, según su esposo, prefiere pedir todos sus insumos desde India. Aquellos que no pueden conseguir, los compran en Estados Unidos o mediante el trabajo de su esposo, quien se dedica al ramo de la manufactura y exportación de corrugados, donde tienen la facultad de importar materiales y traer personas desde algunos lugares de Asia a Tijuana.

> …Ya no podemos ir a San Diego debido al COVID. No hemos podido ir desde el año pasado, la última vez que fuimos fue en marzo de 2020, porque nuestra tienda de comestibles está ahí (Plaza Miramar Square). Nosotros solíamos ir ahí todos los fines de semana. Íbamos a comprar a la Miramar Cash & Carry, donde hay uno o dos templos. Así que aprovechábamos para ir al templo y orar a los dioses…(Pranav Patterjee, Empresario, abril de 2021).

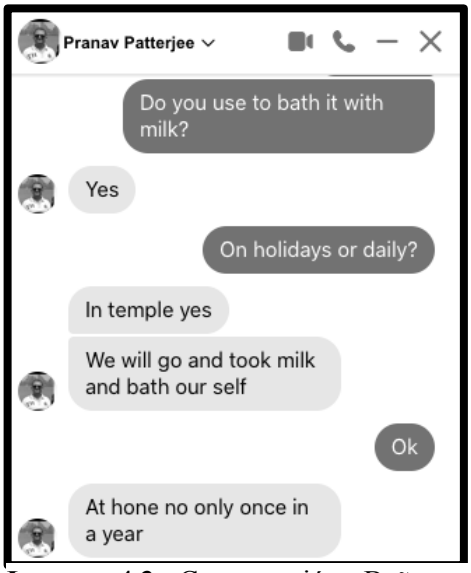


Imagen 4.3: Conversación. Baño en leche.
Fuente: propia

Debido a su trabajo, el Sr. Patterjee no tiene mucho tiempo para dedicarlo a la oración, por este motivo delega la actividad ritual a su esposa, quien se encarga de cuidar a Śrīnāthjī principalmente. Además, los otros dioses, que oscilan entre la línea de Śiva y Viṣṇu, también requieren cuidados diarios, por ejemplo el *Śivaliṅga.*

En este caso, la familia invoca a Śiva en la forma de *Śivaliṅga* debido al poder que tiene para cumplir peticiones y brindar protección, pues su adoración no sólo va hacia un solo dios, sino a dos al mismo tiempo, porque también incluye a Śāktī. Parte de los rituales al *śivaliṅga* incluyen un baño con leche y miel, así como con flores. Entonces, con el fin de evitar derrames de líquidos en el *mandir*, se coloca un pequeño plato debajo del *śivaliṅgam,* pues nada de esa leche puede desperdiciarse. Usualmente los Patterjee no la consumen, sino que se bañan con ella después de la *pūjā*, pues al entrar en contacto con Śiva, queda "bendecida"[39] de tal modo el poder en el símbolo ascético se pasa hacia ellos.

Cabe mencionar que parte de la connotación ascética del *śivaliṅgam,* aunque no se mencione entre sus devotos, implica una connotación sexual. Pues entre algunas tradiciones del yoga, por ejemplo, en los *Yogasūtras* de Patāñjalī (II.30-33), se habla sobre la importancia de la abstinencia para no derrochar energía vital o *tapas*, la cual permite al devoto entrar en estado de *samadhi*. Los comentaristas a la obra asocian esta abstinencia (*yama*) a la abstinencia sexual. De este modo, el camino de la espiritualidad, como en otras religiones, invita a una vida en templanza. Así, el *liṅgam* erecto implica tal poder espiritual.

Durgā, también presente en el altar, intensifica la energia espiritual que la familia invoca, pues al considerar que esta diosa es una guerrera, buscan llamar tanto su faceta destructora como la de madre. Durgā es una diosa activa, destruye el mal, orienta y cuida a sus devotos, de ahí que sea una madre para los Patterjee. Considerando, además, que la Sra. Patterjee mantiene el modo de vida conservador de la mujer hindú, viviendo en Tijuana, la adoración a Durgā no influye tanto en la organización familiar mediante su faceta como guerrera, sino como madre. En este sentido, los valores de la diosa en el ámbito doméstico o terrenal se reflejan mediante el papel de madre en la Sra. Patterjee; mientras que en el ámbito supraterrenal, Durgā destruye el mal, por ejemplo, la pobreza, las enfermedades o la ignorancia.

Bajo esta misma lógica, Kṛṣṇa es un protector, un guía que, como en la *Bhagavad Gītā*, acompaña y protege la casa de cualquier mal. Este es el poder que invocan. Kṛṣṇa, como avatar de Viṣṇu, funciona como preservador del bien; pero, a su vez, como *gopala*[40], Kṛṣṇa es el guía y el devoto funge como *gopi.* Y así funciona su devoción, una que se enfrenta a la dualidad ascético/erótica como el *śivaliṅgam*.

[39] Las comillas para hacer referencia al agua bendita en el catolicismo.
[40] Consultar Anexo I para más información sobre las manifestaciones del dios Kṛṣṇa.

Con el fin de recrear la hogera sagrada o *Homa* (होम), y al mismo tiempo despertar a los dioses, los Patterjee usan sólo una *diya*, pero sobre una plataforma como las *mūrtis* principales. Esta característica se puede identificar en los altares tanto domésticos como públicos de otro tipo de tradiciones religiosas, las cuales encienden velas o veladoras para llamar a sus divinidades (consultar De la Torre y Salas, 2020).

La recreación religiosa de los Patterjee recurre a elementos importados desde India, así como a divinidades regionales gracias a su poder adquisitivo como a los vínculos que tienen en Asia y Estados Unidos. Tal facultad les permite mantener su práctica ritual de manera más frecuente, pues, al poder recurrir a elementos materiales en su nuevo contexto, pero con menor tiempo para ejecutarlos, los roles para la celebración de rituales cambian. De este modo, la cercanía con la tradición, no implica que la práctica disminuya, en este caso, la responsabilidad cambia hacia la esposa.

En suma, la familia Patterjee, como practicantes de la tradición Puṣṭimārga, y con una posición privilegiada, pueden mantener un mandir mucho más rico a comparación de las familias que se expusieron anteriormente. No obstante, también se enfrentan a los mismos problemas: diferencias en el idioma, comida y religión.

4.3.2 No hay hojas de *paan* en Tijuana, entonces usamos una hoja de plátano

La vida espiritual es de fundamental importancia para la familia Kohli. Desde que llegaron a Tijuana, han intentado continuar con la práctica ritual, pues su condición como śaivas de la casta brahmánica, los obliga a mantener sin pausa las *pūjās*. Como se mencionó en el capítulo anterior, el Sr. Kohli, de manera individual, busca mantener un vínculo con la naturaleza y con el mundo espiritual mediante la dieta y sus pasatiempos personales.

> …Pues lo que yo entiendo, o tal vez me puedas corregir, pero si tengo amigos y yo les pregunto: '¿Ustedes van a la iglesia?', y ellos dicen: 'No, yo no voy'. Entonces yo pienso: ¡Ah! ¡Entonces no están practicando! Yo creo que en realidad todos creemos en Dios, pero nadie lo lleva a la práctica…Si yo estuviera ahora en India, yo haría lo mismo que estamos haciendo aquí en mi casa. En realidad no cambió. El único cambio es que si hubiéramos estado en India, sí vamos a un templo, tal vez no diario, pero tal vez una vez a la semana. o todos los días por la tarde, martes y jueves. Pero aquí no, porque no hay oportunidad. Por ejemplo, en mi caso, en mi casa tengo un lugar, un cuarto donde están todos los dioses: Kṛṣṇa, Śiva…A todos. Tengo unas telas, incienso, cosas que se traen de India y que yo uso… Yo unas cosas las traigo de Indía otras creo que en San Diego, también hay

unos señores que venden de Hare Krishna… (Kashi Kohli, Profesor, mayo de 2021).

Semejante a otras familias originarias de India residiendo en Tijuana, los Kohli recurren a ISKCON como medio para conseguir elementos rituales, ya sea incienso o imágenes, pero no como un lugar de adoración pública. La práctica ritual permanece en la casa porque es más cercana, más íntima y configurada, principalmente, por la jefa de familia.

Nada más en familia hacemos el ritual. Normalmente en India salimos al templo, visitamos a los tíos, pero aquí no se puede. En casa hacemos los rituales como en la India, porque aquí no hay templos. Con la comida no hay problema, el problema es con otras cosas. Por ejemplo, los rituales para los días festivos, que deberíamos celebrar con la familia. Los hacemos en la casa, con otros hindúes,

Imagen 4.4 Altar doméstico familia Kohli. Tijuana, 2021.
Fuente: K. Kohli
(1. Ofrenda védica; 2.Diyas; 3.Incienso; 4.Hanumān; 5. Sadguru Śrī Śrī Arjunajī; 6. Gaṇeśa; 7. Śiva/ *Śivaliṅga;* 8.Bāla Kṛṣṇa; 9.Hanumān del templo de Dattatreya; 10. Gopāla Kṛṣṇa; 11. dulces y flores).

pero no es lo mismo porque aquí no hay muchos. Por ejemplo mi hija, que no se interesa mucho por lo hindú… pues cosas así. Aquí las mujeres son independientes y trabajan mucho, allá ahorita ya también pueden trabajar (Sita Kohli, Ama de casa, mayo de 2021).

Como ama de casa, la Sra. Sita Kohli es la responsable de cuidar el altar y conseguir los elementos necesarios para los rituales. Ella busca en las centrales de abastos de la ciudad, como el Mercado Hidalgo, las especias necesarias para los alimentos y las frutas que serán colocados en el altar. Cuando no logra encontrar los elementos originales, como la hoja de *pān*[41], ella realiza un proceso de negociación con los dioses. Este proceso comienza en el mercado, pues debe saber de antemano qué elementos se deben mantener en la *pūjā*, cuáles, y con qué, se pueden reemplazar. La orientación son las preferencias de los otros dioses en el altar, en este caso la hoja de plátano (no.1 en la Cédula II), que sirve para complacer al dios Hanumān. El proceso termina al momento de realizar la *pūjā*, cuando ella explica a los dioses que no pudo encontrar tal o cual elemento del ritual, y entonces lo reemplazó con otro que puede ser de su agrado.

Imagen 4.5 Hoja de betel en altar
Fuente: Freepick.com

> Si yo no encuentro las cosas [para el ritual] no es que me ponga a decir: "¡Ay! ¡¿Ahora qué voy a hacer?! ¡No podré hacer el ritual!". No. Yo lo que hago es hacerlo con lo que encuentro, que casi todo lo encuentro aquí…(Sita Kohli, Ama de casa, mayo de 2021).

Los dioses se muestran comprensivos con los cambios, asegura ella, pues saben que no se encuentran en India. Para ellos, lo importante es que se les adore con verdadera devoción realizando los rituales todos los días, respetando, así, la filosofía del guru. Finalmente, para el altar, buscan alimentos frescos, frutas que, luego de la ofrenda, consume la familia. Este proceso de negociación permite imaginar la forma en que la propia familia Kohli ha debido "negociar" con sus propios gustos y tradiciones, y mostrarse comprensivos, por ejemplo, con su propia dieta.

[41] Una de las *pūjās* representativas del sur de India consiste en una ofrenda de frutas y flores sobre una hoja de betel fresca (*pān* o *paan*) la cual tiene una característica forma de corazón. Como este tipo de hojas no se pueden conseguir en la región, y mucho menos la nuez, los Kohli la reemplazaron con una hoja de plátano (Imagen 4.5).

En India es muy común encontrar personas que mastican un compuesto llamado *Beeda Paan*, o *buyo* en español, que se prepara con la hoja y la nuez de betel, el cual, al contacto con la saliva, produce una coloración rojiza y un efecto psicoactivo en el consumidor. Es por este motivo, que en las grandes urbes del subcontinente asiático, se encuentren escupitajos rojos por las calles, pues uno de sus efectos es la salivación excesiva. No obstante, en Occidente es dificil encontrar estos elementos, principalmente por sus efectos cancerígenos (Nylander, 2016). Así, su uso con fines rituales debe ser necesariamente reemplazado en este lado del mundo.

Imagen 4.6 Conversación. Ritual familia Kohli
Fuente: propia

Las frutas de la ofrenda son del mercado local. Alrededor del plátano, enredaron un cordón, el cual se impregna con polvo de cúrcuma, que luego de la *pūjā* se utiliza como una pulsera. Esto con el fin de tener protección durante el día. Normalmente, la hoja de betel debería ir acompañada de la nuez, unión que simboliza la lealtad entre los miembros de la familia. El trasfondo de esta costumbre tiene sus antecedentes en el *Rāmāyaṇa* y el *Mahābhārata*. Al respecto, la Sra. Kohli menciona:

> ...Los rituales se hacen todos los días, en la mañana y tarde. En el altar se enciende incienso, la *diya*, se dicen mantras. Siempre, dos veces al día… En India, tanto mujeres como hombres participan en el ritual. Aquí, normalmente es igual, pero en algunas festividades importantes sí es diferente. Además está el problema de que no puedo comprar algunas cosas [para el ritual], entonces hay que improvisar. Por ejemplo, la hoja de plátano que usamos para dejar comida a los dioses. Aquí no podemos encontrar la hoja de *pān*, por eso usamos la hoja de plátano. Lo que encuentro [para el ritual] lo uso, lo que no encuentro no lo uso, porque si, por ejemplo, no encuentro plátanos y lo quiero cambiar por otra cosa [distinta o no relacionada con el objeto original], entonces prefiero no ponerlo. Así, voy y le digo a Guru Jī: mira, ahorita tengo sólo esto…Lo que le interesa a Dios es que le eches ganas, que tú quieras hacer las cosas. Los objetos no son importantes. Lo que importa es tu alma, tus emociones, tu devoción para Dios… (Sita Kohli, ama de casa, mayo de 2021).

Como parte de la adaptación en el altar, y debido a que la familia practica el senderismo, ellos colocaron flores que eligieron en los recorridos por las montañas que circundan la ciudad. Este simple hecho, permite incorporar concretamente al lugar de asentamiento en su altar, y de esta manera, señalan los Kohli, los ayuda a recordar que "Dios está en todas partes".

Imagen 4.7 Conversación. El guru.
Fuente: propia

Entre los dioses que destacan en este altar, y en la misma casa, está el bebé Kṛṣṇa, quien se invoca para pedir protección y fuerza familiar, pues, para ellos, Kṛṣṇa funciona como el protector de los hijos. Cabe mencionar que uno de los colores que aluden a Kṛṣṇa es el morado, por esta razón este color es dominante dentro del *mandir*. Además, considerando que los Kohli han aprendido español, ya pueden moverse por la ciudad como cualquier mexicano, e, incluso ser los anfitriones en festividades importantes.

> "…Yo soy el que organiza (festividades como el *dīpāvalī*). Por ejemplo mis amigos vinieron aquí a mi casa, invito a todos mis conocidos (nacidos en India) o hasta invitamos a los mexicanos también. Sí, se invita a los mexicanos a que conozcan el Diwali…Sólo te digo que la forma de vivir, sí, la forma de vivir no ha cambiado nada. Todos, todos somos igualitos. Cada lunes mi esposa hace el ritual para Śiva, cada lunes por la tarde yo hago mis mantras de Śiva. Todo muy personal, pero sí, cada quien lo hacemos. Todos los días yo me baño y luego tomo unos 5 o 10 minutos a leer mantras…" (Kashi Kohli, profesor, mayo de 2021).

El guru familiar, de acuerdo con el Sr. Kohli, corresponde al Guru Arjuna de Orissa (Número 5 en Imagen 4.4), el cual pertenece a la tradición śaiva. Las inscripciones alrededor de la rueda (Imagen 4.8) se leen en lengua oṛiā. De acuerdo con la traducción proporcionada por el Sr. Kohli, del oṛiā al sánscrito y gracias a ella, habiendo realizado la traducción al español; el texto *ajñāna mahāpāpa satyam śaraṇam gacchāmi*, dice: "Yo busco refugio en la verdad, (pues) la ignorancia es una gran falta". O, como diría el Sr. Kohli, más sencillo: "La ignorancia es la causa de la miseria", el mantra básico de Sri Sri Arjuna[42].

[42] Para más información sobre la hagiografía, sistema filosófico y textos, consultar la página del movimiento Divya Darśana.

Las inscripciones al centro se traducen (en sentido a las manecillas del reloj) त्याग (*tyāga*=dedicación); संजम (*saṁjama*=autodominio); साधना (*sādhanā*=realización); सेवा (*sevā*=servicio); सत्य (*satya*=verdad); प्रेम (*prema*=amor); क्षमा (kṣamā=perdón/paciencia). La frase de la parte inferior: (दिव्यदर्शन=*divya darśana*) o la filosofía divina. Este es el sistema de pensamiento que el guru Arjuna ha enseñado desde 1976. En resumidas cuentas, consiste en aceptar que existe una forma de energía, no reconocida por la ciencia, llamada conciencia. El proceso para conocerla es semejante al de la mayéutica socrática. "Tú eres divino, tú eres inmortal, eres un alma emancipada. Conócete a ti mismo para conocer todo lo demás" (Sadguru Sri Sri Arjun, 2021).

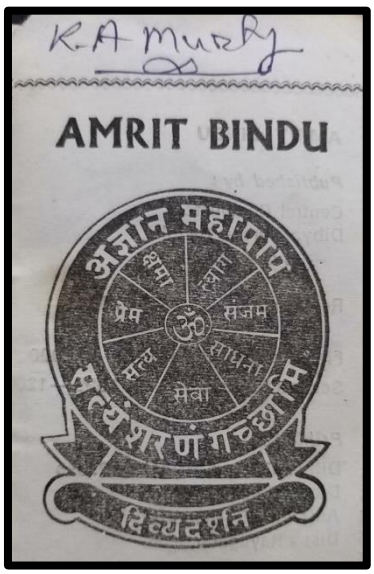


Imagen 4.8 Rueda del Divya Darśana
Fuente: K. Kohli

La conciencia, al ser energía, no se puede destruir, sino transformar. Por lo tanto, el deber de cada persona consiste en desarrollarse a sí misma, alejarse de su estado animal, para encontrar su "verdadero ser". Mantener el *dharma* es fundamental en la autorealización, pues permite liberarse. "Conocer la Ley de la eternidad es el verdadero conocimiento, y llevarla a cabo es el *dharma*. Así, quien no conoce la verdad es ignorante, y la ignorancia conduce al sufrimiento" (*Divya Darśana* en Sadguru Sri Sri Arjun, 2021).

Otra de las divinidades predilectas para la familia es Hanumān. En el altar (Imagen 4.4), la imagen con el número 9, pertenece al Hanumān monumental que se encuentra en Carapichaima, Trinidad y Tobago, en el *Dattatreya Yoga Mandir*. Este centro se caracteriza por ser el primer templo hindú con el *mūrtī* mas grande en Occidente (26 metros de altura). Para un migrante hindú es significativo, pues representa la práctica devocional fuera de India, ya

Imagen 4.9 Conversación. *Divya Darśana*
Fuente: propia

que en Trinidad se estableció una de las más grandes colonia indias durante el Raj Británico (John, 1989). No obstante, la construcción de un Hanumān que fuera más grande que cualquier otro construido en India, no fue del agrado de todos; así, para que los habitantes de *Bhārat* no se preocuparan de que una de sus deidades favoritas se haya convertido en un "indio no residente", en 2003 se anunció la construcción de un Hanumān de 41 metros en Paritala, Andhra Pradesh (Lutgendorf, 2007: 9).

> "…El *Hanumān Chalīsā*[43]. Yo tenía ganas de conocer la canción y entonces me la aprendí, pero me está costando bastante recordar las oraciones del *Bhāgavādgītā* de memoria. Es muy difícil. Para que tú puedas ver, muchos primero lo aprenden en hindi y ya después en sánscrito…" (Kashi Kohli, profesor, mayo 2021).

Entre la práctica del templo y la práctica doméstica hay mucha diferencia. En la casa, cada familia establece los tiempos, tipos de mantra, divinidades de adoración, modos y procesos diarios en las *pūjās*. Mientras en cada templo, hay un orden preestablecido en cada adoración. Esta es una de las principales razones por las cuales el altar de la familia Kohli es una de las partes más valoradas en la casa, pues este espacio constituye tanto un referente identitario como una manera de mantener viva su espiritualidad lejos de India.

La nueva autonomía religiosa de la familia Kohli, aunque se guía por las enseñanzas de un guru, ha permitido establecer nuevas formas para su práctica religiosa. Ya sea por la resignificación de los elementos materiales en el altar, hasta la inclusión de motivos religiosos dentro de la rutina diaria; la lejanía con el templo les permite mantener la tradición a su propia medida, sin que ello implique una falta. La devoción se mantiene de diversas maneras brindándoles esperanza y protección en la ciudad donde han comenzado una nueva vida.

4.3.3 Umiyā Mātā Jī en Tijuana

La familia Parthak, que solía cruzar a Estados Unidos para comprar sus artículos rituales y asistir al templo de Sāī Bābā en la Miramar Square, reproduce en su casa una versión pequeña del *Mandir*, o templo. Tal como en el *āśram*, el espacio y la distribución

[43] El *Hanumān Chalīsā* es un himno extraído de la obra de Tulsidas: *Rāmcaritmānas,* escrito en la India del siglo XVI. En este texto se narran las devociones del dios Hanumān al dios Rāma. La gran aportación de Tulsidas consistió en escribir la epopeya sánscrita *El Rāmayaṇa* en la lengua avadhī, ayudando a que las castas bajas accedieran al texto mediante canciones en una lengua vernácula. Una de las versiones más conocidas de la canción es la de Gulshan Kumar: https://youtu.be/AETFvQonfV8

de los elementos también implican un significado dentro de la *pūjā*. "Nosotros aquí en casa tenemos como un templo. Sí. Entonces aquí mismo en la casa, hacemos la oración…todos en la casa hacemos las *pūjās*. Toda la familia…" (Paresh Parthak, Ejecutivo, mayo 2021).

Como un microcosmos dentro de la casa, el altar reúne a las divinidades que reflejan los ideales y filosofías familiares. Durante la *pūjā* se "despierta" a este grupo de dioses con luz, mediante las *diyas*; sonido, moviendo la *Ghaṅta*; aroma, mediante el incienso, y el gusto, con la ofrenda de comida. Por lo tanto, la activación de los sentidos, que sirven para invocar a los dioses, ayudan en el proceso de meditación. Para finalizar la *pūjā*, los dioses se "ponen a dormir", apagando la *diya*, el incienso y terminando los *māntras*.

El espacio dedicado a los dioses, dentro de la distribución de la casa, también determina el tipo de adoración. En este caso, que el altar se encuentra casi al ras del suelo, sobre una tabla de madera, la adoración se hace en postura de flor de loto o con reverencias sin estar de pie.

El rojo, color dominante en este altar, funciona como una herramienta para invocar a los dioses. De acuerdo con Shirgaonkar (2017) el color rojo se asocia a la pureza, el poder, el sol, el *chakra* del estómago o el planeta Marte. Desde los *Brāhmaṇas* ya se hablaba sobre la importancia del color para invocar a los dioses, principalmente al dibujar *maṇḍalas*.

En conjunto, las divinidades femeninas y regionales son predominantes en el altar de esta familia. Los dioses y artículos hablan de las adscripciones o afiliaciones institucionales que se ejecutan fuera de India. Al respecto señala el señor Parthak:

> "…Nosotros creemos en todos los dioses hindúes. Aunque podría decir que en los demás también, no sólo los hindúes, pero tampoco es que desprecie a los de aquí ¿Me entiendes? Si, por ejemplo, alguien aquí me invita al *church*, pues, yo voy. No tengo ningún problema. Al final de cuentas todos los dioses son lo mismo, el Único, ¿Verdad?..." (Paresh Parthak, Ejecutivo, mayo 2021).

Considerando que el altar debe presentar la imagen del guru familiar, para este caso, el guru Śirḍi Sāī Bābā es el elegido. La filosofía de Sāī Bābā enseña que Dios puede encontrarse en todas las formas, por esta razón, la diosa principal en el altar, Umiya Mātā, puede ser adorada desde la casa, hasta el templo en San Diego.

Imagen 4.10 Altar doméstico de la familia Parthak, Tijuana, 2020
Fuente: P. Parthak
(**1.** *Diyas***; 2.** Viṣṇu y Lakṣmī**; 3.** Śirḍi Sāī Bābā**; 4.** Umiyā Mātā Jī**; 5.** Gaṇeśa**; 6.** Cajas de acero inoxidable o *Masala box*; **7.** Literatura del Sai Baba Spiritual Center**; 8.** Pārvatī y Śiva**; 9.** MP3 Mantras/ imagen Ambe Mātājī**; 10.** Miel *Patanjali Ajurvedic Limited*; **11.** Ghaṅta).

> "…Antes iba cada fin de semana a Miramar, ahorita no (Debido a las restricciones en el cruce a Estados Unidos consecuencia de la pandemia por COVID-19). Aparte, ahorita yo no puedo cruzar porque tuve un problema… Resulta que (mientras estaba estacionado el carro en un centro comercial de Tijuana) rompieron el vidrio del carro, y robaron la maleta donde traía el pasaporte y la visa. Entonces, ya no tengo nada ahorita para el cruce. Ahora tengo que comprar aquí…" (Paresh Parthak, Ejecutivo, mayo 2021).

Así, sin la posibilidad de mantener la práctica religiosa en San Diego, la familia Parthak continuó más frecuentemente sus celebraciones en casa. Esta oportunidad les permite, mas que participar en una adoración pública, mantener las *pūjās* en su lengua y hacia su diosa gujarati. Así también, la oportunidad de integrarse a la cultura mexicana mediante las necesidades del hogar, como las compras para la comida.

> "…México y la India son iguales, no hay tanta diferencia, porque la gente es casi la misma, casi es lo mismo de la India. Ponle que la gente, como que se parece, hasta en el aspecto físico. Sí, sí. La forma de vivir también es casi igual. No hay muchos cambios…Bueno, la comida sí es diferente, porque somos vegetarianos.

Bueno, hay partes (en India) que comen carne, pero nosotros somos vegetarianos… Realmente no tuvimos problemas con la comida, porque como nosotros cocinamos, nosotros traemos del otro lado las cosas para hacer la comida hindú, lo traemos del otro lado y lo que hay aquí. Además, siempre nosotros lo hacemos y pasamos mucho tiempo en la casa. Y entonces realmente no fue mucha dificultad. Al menos no para la comida…" (Paresh Parthak, Ejecutivo, mayo 2021).

Imagen 4.11 Shirdi Sai Baba Spiritual Center, Miramar, San Diego, Estados Unidos.
Fuente: propia, 2019.

Mantener un estilo de vida cercano al de su país de origen les ha funcionado en México; sin embargo, la gran limitante en esta familia es el idioma, principalmente para las mujeres, quienes permanecen mucho tiempo en casa al cuidado de los hijos.

"…A ellas (la mayoría de mujeres originarias de India viviendo en Tijuana) les da vergüenza (platicar), porque no hablan el idioma. Además como ellas no trabajan, por eso hay algunas que no saben ni inglés, entonces se quedan en la casa. Por ejemplo, aquí en la casa sólo hablamos gujarati. Hay lugares donde las mujeres no saben inglés ni hindi, mucho menos español…" (Paresh Parthak, Ejecutivo, mayo 2021).

La actividad de la esposa, a pesar de que no se ejecuta fuera de la casa sin la intervención del Sr. Parthak, no implica que la mujer en esta familia sea menospreciada. Al contrario, la Sra. Parthak se encarga de mantener el orden y la continuidad de la tradición en la casa, principalmente con la lengua regional de origen, pues el Sr. Parthak pasa mucho tiempo trabajando.

> …Pues el cambio de India a México es un poquito, no se siente mucho…Mi hijo nació aquí, pero…Como él todavía está chiquito, no dice nada, pero bueno, si estuviera ya grande, entonces sí, pero ya voy (enseñándole). De hecho, sí habla el idioma de nosotros, ya lo habla un poco, con su mamá… (Paresh Parthak, Ejecutivo, mayo 2021).

La importancia de la madre se externa mediante el culto a la diosa Umiya Mātā. Esta forma específica de la Diosa, cuyo vehículo (*vāhana*) es una vaca, muy popular en Gujarat, estado del cual proviene la familia, representa a la diosa madre. Sus elementos iconográficos son similares a los de la diosa Durgā; sin embargo, esta diosa se asocia al cuidado, nutrición y sus armas significan la lucha contra las carencias domésticas. En India, las vacas son la encarnación de Umiya Mātā, su templo principal se encuentra en la ciudad de Unjha, Gujarat. Como deidad tutelar suele cambiar de nombre dependiendo la región desde la cual es adorada. En el índice de los mil nombres de la diosa, en los *purāṇas,* aparece como Kuladevātā; nombre que alude a la deidad familiar, a quien se le confía el cuidado de la casa. Ella es la consorte de Śiva y representa la fuerza femenina de la creación.

Imagen 4.12 Miramar Square, Little India, San Diego
Fuente: propia, 2019.

En los rituales se utiliza la miel tanto para bañar a las *mūrtis* como ofrenda. En este caso, los Parthak no utilizaron un producto local, sino uno de la empresa india de productos ayurvédicos Patanjali (no.10 en Imagen 4.10). La *Pooja Honey*, o *Aastha Honey*, se comercializa únicamente con propósitos rituales, no de consumo, pero es más difícil de conseguir fuera de India. En este caso, la familia utiliza miel de consumo, pero la compraron en San Diego con el fin de que fuera importada de India (*swadeśi*, que en este contexto significa todo lo "Hecho en India"). La empresa multinacional Patanjali Ayurvedic Limited se dedica al empaquetado y distribución de productos naturistas, principalmente con propósitos ayurvédicos o medicinales.

En suma, la recreación del templo, como forma de culto doméstico, en esta familia se inclinó sobre las deidades populares en el estado de Gujarat, pero como parte de una institución globalizada, funciona desde el culto a Sāī Bābā. Así, el simbolismo del altar refleja que esta familia no realiza una práctica cercana a la separación por castas o a rituales propios de la casta brahmánica. Además, los Parthak participan de la práctica transnacional al depender del templo y la tienda de artículos religiosos en San Diego.

4.3.4 Un altar familiar para el *dīpāvalī*

La familia Sharma ha vivido en Tijuana desde 2014. Llegaron para iniciar una vida desde cero, pues el Sr. Sharma, recién recibió su nuevo puesto de trabajo y ahorraba para comprar una casa, así, sin hablar español comenzó el proyecto para residir en Tijuana. Sin embargo, una de sus principales dificultades, más allá del vegetarianismo, era que en la ciudad no había templos hindúes.

> "…En nuestra casa tenemos un pequeño espacio para la adoración a los dioses, como un mini templo, pero si hay una celebración importante vamos al templo de ISKCON aquí en Tijuana. Aunque, en realidad, preferimos ir a San Diego, a Miramar, para asistir al templo de Sāī Bābā, también para comprar en el Miramar Cash and Carry. Nosotros tenemos Sentri[44]…" (Pooja y Kaushal Sharma, enero 2020).

Durante las festividades importantes como el *dīpāvalī* o *diwali*, los Sharma, semejante al caso de la familia Kohli, fungen como anfitriones. Durante los últimos años han celebrado en su casa el *diwali* en compañía de otras personas originarias de India. Dentro de los preparativos, la Sra. Pooja debe ir al mercado a comprar frutas para el altar y el banquete, así también, los regalos que intercambiarán ese día.

> "…Yo compro la despensa en el mercado, como Soriana o lugares así, pero siempre es mejor en San Diego. Ahora que no podemos ir a Estados Unidos (debido al cierre de la frontera) pedimos por paquetería a una señora que vive en Guadalajara. Ella importa las cosas desde la India…" (Pooja Sharma, Ama de casa, febrero 2020).

Así, tratando de aprovechar al máximo los insumos que les quedan de sus compras en San Diego, y los que compran desde Guadalajara, la familia celebra el *dīpāvalī* cada año. Para este altar, compraron una caja de *Ladoos* (No. 4 en Imagen 4.13), pues son el dulce favorito del dios Gaṇeśa.

Como los dioses no pueden tocar el piso, para no contaminarse, los Sharma utilizaron la caja de un juego de mesa para sustituir el *mandir*. La tela con la que cubrieron la plataforma es de color rojo porque simboliza la riqueza. Esta adaptación permite descubrir la flexibilidad para el ritual. Según Ruíz (1994) la plataforma en los altares representa al monte Meru, la montaña legendaria de India. Por este motivo, también los templos se construyen similando tal forma.

[44] La entrevista con la familia Sharma fue realizada en inglés, la traducción es propia.

Al carecer de rupias indias, la familia mezcló el efectivo válido en la región fronteriza: pesos mexicanos y dólares estadounidenses. Esta mezcla permite, a su vez, mantener la imparidad en los valores requerido para la ceremonia (explicado anteriormente) debido al tipo de cambio del dólar. El propósito es el mismo, honrar a los dioses y orar por riquezas.

Imagen 4.13 Altar doméstico de la familia Sharma, Tijuana, *dīpāvalī* 2020.
Fuente: P. Sharma
1. *Dhanteras*; 2. Juego de mesa que sirve como plataforma*;* 3. Ofrenda de frutas; 4.*Motichoor Ladoo*; 5.Dinero en efectivo; 6. *Lakṣmī* y *Gaṇeśa; 7.* Bandera *Śubha Lābha*; 8. Incienso y flores; 9. *Ghee*; 10. Tela roja; 11. *Ghaṅta*).

> "…India es muy diferente en cada estado, las tradiciones son muy diferentes, esto depende de la religión. En India hay tres principales tradiciones religiosas: Islam, Hindú y las tradiciones del sur de India. Nosotros seguimos la tradición hindú del norte de India…" (Pooja Sharma, Ama de casa, enero 2020).

En el altar, la bandera color azafrán / naranja o roja representa el *mandir*, pues en India, las banderas ondean sobre los templos, en festivales y procesiones. La *dvaja* o bandera es un símbolo de victoria, una señal para todos de que "*Sanātana Dharma* prevalecerá" (Das, 2018). La inscripción *Śubha* (fortuna) y *Lābha* (ganancia)[45] es el

[45] Una de las actividades favoritas en el *dīpāvalī* consiste en el intercambio de regalos y la elaboración de decoraciones, entre las cuales la frase *śubha labha*, se coloca para desear buena fortuna a los asistentes.

mantra del *dīpāvalī*, el cual aparece durante el festival como el *Merry Christmas* en navidad. Estas decoraciones se colocan frecuentemente en la puerta de la casa, y en el piso se dibujan *svastikas* y *rangolis* para invocar al dios Gaṇeśa.

Esa noche se abre la puerta de la entrada a la casa y se colocan *diyas*, en este caso velas, para iluminar el camino hacia el altar. El incienso parte desde el altar para, como la gracia de los dioses, dispersarse por todo el hogar y envolver a los asistentes a la celebración.

El *mūrti* de Lakṣmī, fabricado en latón, fue rodeado con una cadena de oro. El fin de esta práctica es encontrar los favores de la diosa. Lakṣmī, quien, en conjunto con Gaṇeśa, implica que la búsqueda de riqueza no solo consiste en la dilapidación sin sentido del dinero, sino en su uso inteligente.

Imagen 4.14 Celebración de *dīpāvalī* en 2019, Tijuana, Familia Sharma
Fuente: Pooja Sharma

El color rojo en el altar simboliza la riqueza, de ahí que sea el color predominante durante el *dīpāvalī*, junto al color dorado que simboliza el dinero. La tela debajo de las *mūrtis* impide que entren en contacto con impurezas.

En este caso, aunque Gaṇeśa no se alcanza a apreciar, implica la reproducción de costumbres antiguas en un nuevo contexto, ya sea desde la compra de ropa nueva o compartir regalos, hasta la invocación de divinidades tradicionales.

Las frutas, del mercado local, se lavan antes de colocarlas en el altar. Aunque usualmente se colocan frutas para alimentar a los dioses, en este caso las granadas (*anār*) sirven para invocar a la diosa Bhūmidevī, asociada a la riqueza, la fertilidad y la prosperidad, pues es la diosa de la tierra. A su vez, las granadas también invocan a Gaṇeśa, pues, según Ruis (2015), las granadas a menudo simbolizan diadas fundamentales como vida/muerte, mortalidad/inmortalidad, fertilidad/esterilidad, crecimiento/decadencia, dentro/fuera o multiplicidad/unidad. Estas asociaciones simbólicas, presentes en numerosas culturas, también se han relacionado con prácticas médicas. Sus primeras apariciones vienen desde el *Atharva Veda* y como medio de curación en el *Ayurveda*. La

Imagen 4.15 Colocando velas a la entrada de la casa de la familia Sharma. Tijuana, *dīpāvalī* 2020
Fuente: Pooja Sharma

granada funciona como un mediador entre estos estados opuestos, ayudando a restaurar el equilibrio, de ahí que se utilizara en la medicina tradicional.

En este caso, la familia utiliza el *ghee* tanto para la cocina como para la *diya*. Este es uno de los principales insumos que necesitan comprar fuera de Tijuana. Pues, al igual que otras familias indo-hindúes radicando en la ciudad, pueden encontrar localmente las flores, incienso y preparar algunos alimentos.

> "…Este año, queremos ir a la India, para celebrar el Diwali, que es como la navidad india, Nosotros vamos una vez cada tres años a Delhi. Estaremos dos o tres semanas allá, pues en la planta sólo eso me dan de vacaciones, y se pierden 4 días en el viaje…Al principio, cuando llegamos a Tijuana, no conocíamos a los Krishnas, porque sólo teníamos amigos mexicanos. Creo que ahí fue cuando nos dimos cuenta que India y México son similares. -Sí, solíamos ir a la iglesia cristiana. -Sí, es parecida a la hindú, por la unión de la familia y tradición, pero ya no vamos con ellos…" (Pooja y Kaushal Sharma, enero 2020).

Cuando la familia desea externar su práctica religiosa hacia el ámbito público, recurren al templo ISKCON en Tijuana, mientras, en San Diego, acuden al Shirdi Sai Spiritual Center. Cuando ellos celebran algún día sagrado, como el *dīpāvalī*, por ejemplo, invitan a otras personas nacidas en India residiendo en Tijuana. En algunas ocasiones celebran con la familia Kohli y entre ellos comparten insumos importados desde India.

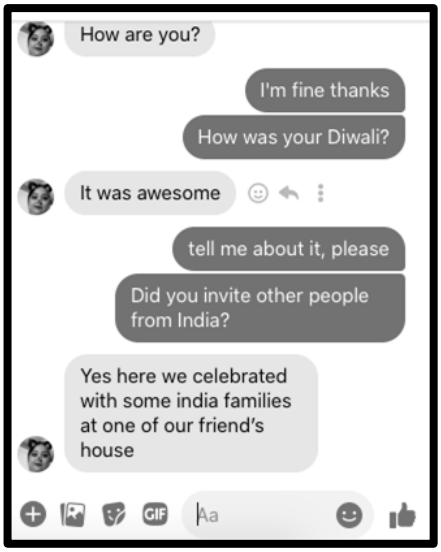


Imagen 4.16 Conversación. Dīpāvalī
Fuente: propia

En suma, la celebración del *dīpāvalī* constituye una forma de mantener viva la práctica hindú fuera de India. Asimismo, la búsqueda de artículos domésticos

y rituales en otros estados de México, permite identificar los lazos y redes que vinculan a los indo-hindúes de Tijuana aunque no se reúnan con el fin de establecer una comunidad religiosa. En el último capítulo se estudiarán las redes establecidas entre estas personas con otras comunidades o instituciones a nivel nacional o internacional.

Imagen 4.17 Altar doméstico de la familia Shambharkar, Tijuana, 2021.
Fuente: propia.
(1. Sathya Sāī Bābā; 2. Porta lámpara para *āratī* con la imagen de Gaṇeśa; 3. Gaṇeśa; 4. Campana *souvenir* de Washington D.C, la cual funciona como *ghaṅta*; 5. *āratī Plate*).

4.3.5 Alankaram Murungan en una cocina de Tijuana

La familia Shambharkar proviene de Coimbatore, un poblado de Tamil Naḍu, al sur de India. Ellos llegaron a Tijuana en 2013. Gracias a su cercanía con la familia Adavallan, también proveniente de Tamil Naḍu, han podido continuar su práctica ritual en Tijuana.

Aunque desde India, la devoción a Sathya Sāī no era la principal para los Shambharkar, sí pertenecían al movimiento. Por esta razón, encontraron en el Sāī Guru Āśram (expuesto en el próximo capítulo) una comunidad proveniente del mismo estado, y con intereses semajantes, donde pudieron continuar su tradición religiosa. Así, Sāī Bābā les ha permitido conectarse con una nueva comunidad en Tijuana, seguir cantando los *bhajans*[46] que

[46] Los *bhajans* son cantos devocionales que cada tradición hindú utiliza para adorar a las divinidades, pueden variar de acuerdo con la divinidad, región y lengua. Así también, la música que los acompaña, la cual se distingue por el uso de instrumentos regionales y la distribución de *ragas* y *talas* (sistema de notación musical y esquema melódico indio) que indican a la audiencia

practicaban en Tamil Naḍu y acercarse a un grupo devocional conformado también por mexicanos.

> …Nosotros llegamos a Tijuana en 2013, debido al trabajo de mi esposo. Al principio fue muy difícil con el español, ahora puedo entenderlo, pero no hablarlo mucho, porque nuestra lengua materna es el támil. Nuestro día a día es así: en la mañana me despierto, me pongo a cocinar, para preparar el *lunch* de mi esposo y hacer el desayuno. Después hacemos algo de ejercicio, como yoga, a veces le hablamos a mis padres en India, a mis hermanos y otros familiares. Durante el rato en el que los niños están en la escuela, pues tengo algo de tiempo libre, ya sea para leer libros o ver la tele. Cuando traigo a los niños de la escuela, pues ellos hacen la tarea, o aprovecho la tarde para ir de compras, luego preparar la cena. Cada sábado vamos al *āśram* por la tarde, los jueves no podemos porque mi esposo trabaja[47]… (Mohini Shambharkar, Ama de casa, septiembre 2021).

El altar doméstico, colocado junto a la barra de desayuno (Imagen 4.17), otorga un poco de privacidad al lugar de adoración. Por ello, al encontrarse dentro de una gaveta de la cocina, el altar sólo es visible al entrar al espacio donde se preparan y sirven los alimentos. Este lugar de adoración, además, les permite respetar la orientación hacia el este, dirección hacia donde se deben realizar las *pūjās*.

La divinidad principal (Imagen 4.18), sin embargo, se encuentra fuera del altar debido al tamaño de la imagen. Los Shambharkar resolvieron el problema colocando la imagen junto al mueble del altar, sobre la caja de interruptores eléctricos. Esta acción genera que, al momento de hacer la iluminación de las deidades o *āratī*, el movimiento salga del espacio dedicado a las otras divinidades, las cuales se encuentran en el altar de la gaveta. De este modo, el espacio sagrado, o el que funciona como mini-templo, se expande a la cocina.

Código 4.1 Explicación del altar Shambharkar Fuente: propia

> "…Cada mañana venimos aquí (al altar) y oramos…Decimos māntras, como en el *āśram*, pero sólo de cinco a diez minutos. En celebraciones especiales sí hacemos *pūjās*…Por ejemplo, aquí tenemos estos artículos que usamos, son de plata, se usan para el *ārathi,* estos son para las lámparas, también tenemos una campana. La hacemos sonar durante el ritual. También tenemos estas pastillas de alcanfor que se usan para el *āratī*. El alcanfor es sagrado, por eso lo usamos así en el ritual…" (Mohini Shambharkar, Ama de casa, septiembre 2021).

qué ritmo lleva la canción. A diferencia de los *ślokas* en los textos sánscritos, *los ragas* están pensados para un público general, por este motivo la gran mayoría de canciones se pueden encontrar en lenguas vernáculas.

[47] La entrevista a Mohini Shambharkar fue realizada en inglés, la traducción es propia.

La construcción del altar en casa de la familia Shambharkar se ha realizado principalmente en Tijuana, pues, similar al caso de Maneet Ranga, no trajeron muchos elementos religiosos desde India. Sin embargo, aprovechando los días sagrados que se celebran en el *āśram*, donde se obsequia una imagen de la divinidad a celebrar, los Shanmugam han ampliado su altar. Por ejemplo, las tarjetas de Gaṇeśa, Sathya Sāī Bābā o Lākṣmī, regalos que se hacen en festividades como el Gaṇeśa Chathurti. Las ventajas que han tenido los Shambharkar en Tijuana han sido el acceso a una comunidad religiosa proveniente de su mismo estado y donde se habla la misma lengua, la facultad de conseguir elementos rituales en San Diego y viajar a India con frecuencia.

Imagen 4.18 Imagen del dios Skanda en su forma de Alankaram Murungan, Señor de Palani, del templo Thandayuthapani, Tamil Naḍu, frente a caja de carga eléctrica.
Fuente: propia

Debido a la movilidad constante de la familia, el altar ha permanecido con toda la portabilidad posible. Uno de los viajes quedó manifiesto mediante la campana, un recuerdo comprado en Washington D.C., así también, el plato para *āratī,* con el cual despiertan a las divinidades.

> …Antes no teníamos visa, no podíamos comprar nada, así que las cosas que necesitábamos nos las traían Shamita y Nath de San Diego (Dueños de la casa que hasta hoy funciona como el *āśram* Sāī Guru). Al principio cruzábamos caminando hacia Estados Unidos, ya ahí (en San Ysidro) pedíamos Uber para ir a Miramar. Antes (del cierre de la frontera) íbamos al templo en San Diego, cada segundo domingo del mes, ahí está el templo de nuestro guru (Sāī Bābā)… (Mohini Shambharkar, Ama de casa, septiembre 2021).

Para esta familia, Sāī Bābā aparece como el guru familiar, no necesariamente como divinidad. Así, la rutina semanal siempre incluye la visita al Sāī Guru Āśram, donde se instruyen con las enseñanzas del guru, dentro de un lugar donde conviven con otras personas nacidas en India y pueden encaminar a sus hijos en una tradición religiosa originada en su estado natal.

> …Las cosas para el altar las compro en el Mercado de Abastos, el que está aquí sobre el Benítez, porque ahí sí hay especias y puedo encontrar más verduras para

> la comida. Además porque nos queda más cerca de la casa… (Mohini Shambharkar, Ama de casa, septiembre 2021).

Entre las adaptaciones que realiza la jefa de familia, la comida resulta la más importante, ya que, tanto como le es posible, prepara comida india en casa. Entre sus preparaciones destacan las *dosas*, *sambar* (Imagen 4.19)[48], *ladoos* y la adopción de platillos mexicanos como burritos y quesadillas; pues, aunque comen, pocas veces al mes, carne de pollo, su dieta se mantiene vegetariana.

Además, el vivir en México les permite mantener las comidas picantes que acostumbraban en India. La variedad de chiles que encuentran en el Mercado de Abastos ayuda a que la Sra. Mohini pueda recrear los platillos que más le gustan a su familia.

En suma, la devoción y adaptaciones en el día a día han permitido a la familia mantener viva su tradición religiosa lejos del lugar de nacimiento. Así, el altar doméstico presente en la cocina, y aunque no cuenta con muchos elementos, engloba el proceso de recreación no sólo religiosa sino cultural. Desde la adaptación de los alimentos, la rutina diaria, los pasatiempos y lenguajes que se escuchan en la casa, el altar se convierte en un medio para no olvidar de dónde vienen. Una enseñanza que quieren dejar a sus hijos para el futuro.

Imagen 4.19 *Sambar* en olla de barro mexicana.
Fuente: propia

4.3.6 **No tengo *mandir*, pero voy a usar una maleta…**

Maneet Ranga, quien vive solo y desconectado de la mayoría de los indo-hindúes radicados en Tijuana, se ha enfrentado a la tarea de recrear los rituales desde cero. Su adaptación ha sido principalmente en el día a día, ya sea respetando el vegetarianismo o los días sagrados.

[48] El *sambar* es un caldo hecho con lentejas, pulpa de tamarindo, verduras, polvo de *sambar* (una especia del sur de India), cúrcuma y curry. Suele acompañarse con arroz basmati y chiles de árbol. Su preparación se realiza en olla de presión, pero la Sra. Shambharkar usó una olla de barro para sofreír los vegetales y calentar la preparación.

Lo importante para él es dedicar con amor y devoción pura las ofrendas, sean muchas o pocas.

Aunque este altar contiene menos elementos (Consultar Cédula 3 en Anexo II), en comparación con los que se expusieron anteriormente, su significado y función es el mismo. Invocar a los dioses y preparar la comida típica, ayudan a que el devoto no sólo se sienta en unión con el mundo espiritual, sino con su familia y su identidad étnica (Imagen 4.20).

Imagen 4.20 Altar doméstico de Maneet Ranga, Tijuana, 2020.
Fuente: propia
(1. Póster de Pārvatī y Gaṇeśa; 2. Dulces y *Gulab Jammun*; 3. Maleta; 4. Mūdra y vestimenta; 5. Velas e incienso).

Tratándose de un hombre joven, que se encuentra en un periodo de transición laboral, que ha debido cambiar de domicilio recientemente, y que se encuentra redefiniendo su proyecto de vida, resulta particularmente interesante que el soporte de su altar, sea una maleta. Una muestra de la determinación de Maneet por recrear el altar, adaptándolo, su religiosidad en la movilidad.

> …Hoy temprano le pedí a mi compañero de casa que me llevara a comprar las cosas, fuimos a Waldo's y estuve buscando incienso, pero ya no había. (Saca un paquete de cocadas mexicanas) Estos dulces los compré en Dulfi, creo que es lo más parecido a lo que se haría en la India. (saca un jamoncillo de nuez). Les pedí en la tienda que me indicaran un dulce de leche y este es muy parecido a un tipo de dulce que se hace en la India, aunque no conozco esto que tiene arriba (señala la nuez)… (Maneet Ranga, Empleado, noviembre 2020).

Al vivir lejos del centro de la ciudad, Maneet tiene muchas dificultades para encontrar los elementos rituales, así también para recrear las comidas típicas de su país.

Por este motivo, durante sus recorridos por los mercados sobreruedas de Tijuana, busca especias y compra las verduras para la comida de la semana. Entre esos recorridos, logró encontrar una pequeña caja (Imagen 4.21) donde guarda especias que trajo desde India, especias que le regaló la familia Sharma, así como aquellas que puede comprar en el sobreruedas. Menciona que, gracias a su dominio del español, tiene la habilidad de "regatear" precios.

> …[Mientras colocaba incienso junto a la encimera de la cocina]. Mi madre solía poner el incienso así. Una vez, en casa, me coloqué así [se coloca junto a la punta encendida del incienso] y no me di cuenta de que había un incienso encendido ahí, sólo hasta que mi mamá gritó: ¡Te estás quemando! Cuando veo mi brazo, la manga de la *kurta* ya tenía un enorme agujero y por poco me quemo. (ríe)… [Al encontrarse frente al altar]. Se supone que debería decir mantras, pero yo no los sé y tampoco quiero, mi madre solía decirlos en casa. Las madres son quienes suelen decir los mantras…En la India hoy usaríamos ropa nueva, este *kurta* lo usé el año pasado (No, 4 en Imagen 4.20). Mira la tela, es tela brillosa, esto no es algo que se usa normalmente para salir a la calle, es ropa de fiesta. [Señalando la manga de su *kurta*]. Sólo lo usé en Diwali el año pasado. En India suele usarse sólo la camisa de la *kurta* y debajo unos *jeans*, incluso las chicas también lo usan así…(Maneet Ranga, Empleado, noviembre 2020).

Imagen 4.21 Caja con especias, casa de Maneet en Tijuana, 2020.
Fuente: propia

De esta manera, a diferencia de otras personas originarias de India, radicando en Tijuana, Maneet debe enfrentarse a la recreación de su cultura por sí solo, pero con la ventaja de comunicarse en español con fluidez. Así, durante el *dīpāvalī*, celebra únicamente en compañía de sus compañeros de casa o amigos cercanos, interesados en su práctica religiosa.

Debido a que Maneet no trajo *mūrtis* desde India, en Tijuana debió remplazarlos por un póster de los dioses que adoraría en esta celebración. Explica que en años anteriores, al no disponer de ninguna imagen qué adorar, él mismo dibujó *rangolis* con

arena coloreada, compró velas e incienso en una botánica de la calle Segunda, en el centro de Tijuana.

Al carecer, también, de *diyas,* la imagen se rodeó con luces de navidad para despertar a los dioses e igual sirven como decoración para el altar. Para adorar a los dioses, según Maneet, la imagen se tiene que colocar orientada hacia el este y, en esta dirección, realizar la *pūja*. Esto pensando en el *vastuśāstra*. Colocó la imagen en la parte superior de la pared, para realizar las oraciones de pie.

Código 4.2 presentación del altar Ranga
Fuente: propia

> …Se cree que los dioses vienen a donde hay luz, por eso, como los queremos en todas las partes de la casa, ponemos velas o *diyas* de barro para iluminar todos los rincones. Se deben dejar toda la noche…El altar siempre debe quedar orientado al este… (Maneet Ranga, Empleado, noviembre 2020).

Cuando Maneet no celebra el *dīpāvalī*, su altar queda reducido al póster, pues no puede dedicar mucho tiempo a las *pūjās* en el día a día, debido a su trabajo. Además, al encontrarse en constante movimiento por la ciudad, tiene muy pocos ratos libres, pero entre ellos, siempre encuentra un espacio para dedicarlo a los dioses.

> …Últimamente he estado muy estresado. Pero la buena noticia es que me gané una motoneta en el trabajo, en una rifa, mira. Esto me ahorra mucho tiempo y dinero. Puedo ir y venir a casa más rápido… (Maneet Ranga, Empleado, junio 2021).

Aunque Maneet sea un hombre joven, con un estilo de vida acelerado y en una ciudad nueva, se ha dado el tiempo para mantener sus prácticas religiosas. En casa, su madre se encargaba de toda la gestión en los rituales, pero, ahora, en Tijuana, él mismo ha logrado continuar con las celebraciones religiosas más importantes de acuerdo con sus posibilidades. Tal circunstancia ha permitido a Maneet Ranga replantear su propia fe, mantenerse motivado para celebrar rituales como una forma de vincularse con su vida en India.

Imagen 4.22 Celebración de *dīpāvalī* en Tijuana, 2019.
Fuente: Maneet Ranga

En síntesis, el altar de Maneet Ranga durante el *dīpāvalī* constituye un esfuerzo por mantener la religiosidad fuera de India. Si bien, Maneet no tiene un altar tan elaborado o al cual le dedique mucho tiempo

como en los altares expuestos anteriormente, su ejecución de la espiritualidad se vuelca a la experiencia cotidiana. Ya sea mediante el respeto por valores como el vegetarianismo o la celebración de las festividades importantes con los elementos a su alcance. De tal modo, la vivencia de la espiritualidad se vuelve más cercana, más significativa e íntima.

4.4 Altares hindúes-contexto tijuanense

En los seis altares expuestos anteriormente se pueden identificar distintos puntos de enlace y discrepancia. Si bien, no todas las familias pertenecen a la misma región de origen ni a la misma tradición religiosa, sus altares sí reflejan expectativas más allá de un acercamiento meramente espiritual.

Este análisis se divide, entonces, en tres partes. Primero se encuentran las divinidades más recurrentes en los altares, seguido por los elementos rituales que coinciden o constituyen una disyuntiva entre altares y, por último, se estudian las lógicas de adaptación entre las familias que colocaron tales altares.

Con el fin de no reiterar la información expuesta, se hará referencia únicamente al

Dioses en los altares domésticos de las familias indo-hindúes de Tijuana												
FAMILIA/DIOS	Śiva	Liṅgam	Gaṇeśa	Skandadeva	Dattatreya	Pārvatī	Durgā	Kālī	Hanumān	Kṛṣṇa	Viṣṇu	Lakṣmī
Kohli	X	X	X	-	-	X	-	-	X	X		-
Parthak	X	-	X	-	-	X	X	-	-	-	X	-
Patterjee	X	X	-	-	-	-	X	-	X	X	-	-
Mancet Ranga	-	-	X	-	-	-	-	-	-	-	-	X
Sharma	-	-	X	-	-	-	-	-	-	-	-	X
Shambharkar	-	-	X	X	-	-	-	-	-	-	-	X

Tabla 4.1 Tabla de divinidades recurrentes en los altares domésticos de seis familias indo-hindúes
Fuente: propia

número de cédula o famila autora del altar. De este modo, los datos se presentarán de forma más sintetizada.

En la tabla 4.1, el lector podrá encontrar una lista con las divinidades cuya imagen aparecía con frecuencia en los altares domésticos. Entre ellas, el dios más popular en Tijuana fue Gaṇeśa, quien apareció en cinco de los seis altares consultados. Mientras, entre las divinidades femeninas, Lākṣmī fue la que se presentó con mayor frecuencia. Hay que mencionar, sin embargo, que estas dos divinidades son las que se celebran durante el *dīpāvalī*, y en las cédulas 3 y 4 se expusieron dos altares durante esta festividad. Pero, a pesar de ello, Gaṇeśa lidera la tabla, mientras Lākṣmī queda empatada con Durgā.

La frecuencia de estos dioses en los altares habla de las afiliaciones doctrinales entre la mayoría de las familias originarias de India. En su conjunto, las divinidades śaivas dominan los altares hindúes en Tijuana. La predominancia del śaivismo responde, también, al origen de la mayoría de familias indias en Tijuana, pues muchos de ellos provienen de los estados al sur de India, de regiones donde las divinidades predominantes se asocian al dios Śiva o a alguna de sus manifestaciones. Asimismo, las familias de orientación vaiṣṇava, también incluyeron entre sus *mūrtis* alguna imagen asociada a la familia de Śiva, principalmente pensando en ganar beneficios como abundancia o riqueza. Este indicador permite comprobar que las familias con orientación vaiṣṇava no rechazan a los dioses śaiva, pero la gran diferencia estriba en el tipo de rituales y la forma de adoración que cada familia adopta.

La construcción de cada altar, como se señaló anteriormente, se enfrentó a diversos procesos para adaptar el lugar sagrado dentro de cada casa. En la tabla 4.2 se puden identificar los elementos presentes y ausentes en los altares. Tales ausencias se deben a factores como la falta de mercados donde se puedan adquirir estas mercancías en

Objetos en altares domésticos de indo-hindúes en Tijuana

FAMILIA/OBJETO	Gaṅta	Incienso	Frutas	Diyas	Flores	Comida	Luces	Mālā	Libros	Ghee	Dulces	Otros
Kohli	-	X	X	X	X	-	-	-	-	X	-	-
Parthak	-	X	-	X	-	-	-	-	X	X	-	X
Patterjee	-	X	-	X	-	-	X	-	-	X	-	X
Maneet Ranga	-	X	-	-	-	X	X	-	-	X	X	-
Sharma	X	X	X	X	X	X	-	-	-	X	X	X
Shambharkar	X	X	-	X	X	-	-	-	-	-	-	X

Tabla 4.2 Tabla de objetos recurrentes en los altares domésticos de seis casas indo-hindúes en Tijuana
Fuente: propia

México, la imposibilidad de traer estos objetos desde San Diego o India, así como la divinidad de adscripción, la cual requiere determinada forma de realizar el ritual.

Cabe señalar, que todos los altares requieren de incienso. Dada la facilidad de encontrar incienso en los supermercados o incluso en la calle, gracias a la agencia de los *bhaktas* de ISKCON, las personas nacidas en India pueden utilizarlo para los rituales. Otro de los elementos que tuvo mayor demanda fue el *ghee*, que debido a la moda de los superalimentos, ha ganado notoriedad y ya se puede encontrar en México. Sin embargo, las *diyas* sí necesitan traerse desde India o comprarse en Estados Unidos, porque en Tijuana es muy difícil encontrarlas.

Otros de los elementos frecuentes fueron las frutas y las flores, las cuales se pueden conseguir en los mercados de abastos de la ciudad. La razón principal en esta

decisión estriba en el uso de elementos frescos, pues ningún altar utilizó flores artificiales, se utilizaban flores frescas o no se colocaban en el altar. Esto indica que se requiere una inversión constante en el altar si se utilizan flores del mercado o de una florería local.

Las discrepancias se generan desde el lugar donde se coloca el altar (Tabla 4.3), hasta el uso de elementos regionales. Estas diferencias se derivan del tipo de adoración, el tiempo que se dedica al cuidado del altar y el número de personas viviendo en la casa.

Así, el lugar donde los altares fueron más frecuentes es en la gaveta de algún

Lugares donde se encuentra el altar doméstico								
FAMILIA/LUGAR	Pooja Room	Mandir	Cocina	Sala	Habitación personal	Suelo	Gaveta	Otro
Kohli	-	-	-	X	-	-	X	-
Parthak	-	-	-	-	X	X	-	-
Patterjee	X	X	-	-	-	-	-	X
Maneet Ranga	-	-	-	-	X	-	-	X
Sharma	-	-	-	X	-	X	-	X
Shambharkar	-	-	X	-	-	-	X	-

Tabla 4.3 Tabla de lugares de culto doméstico
Fuente: propia

mueble; ya sea que se encuentre en la cocina, la sala o en alguna habitación. Esta manifestación indica el grado de portabilidad de la práctica ritual, pues puede utilizar menos elementos que un altar grande.

La capacidad económica, además, queda manifiesta en el altar. De ahí que el material de las *mūrtis*, un cuarto exclusivo para el altar o un mandir especial separen el tipo de práctica ritual entre aquellas familias que no pueden costear tales gastos. De este modo, el lugar donde se coloca el altar también depende de estos factores, pues un altar grande y lujoso no puede ponerse en una gaveta, mientras un altar modesto no necesita un cuarto exclusivo. Así, la magnanimidad que se puede reflejar en el altar depende también del grado de adaptación que cada familia logre. Ya sea, usando un lujoso mandir o una maleta.

En resumen, la construcción de los altares domésticos por parte de las familias originarias de India residiendo en Tijuana, está sujeta a implicaciones de tipo económico, social y laboral; pues, únicamente analizando el aspecto material de los altares, así como el espacio donde se encuentran, se pueden identificar los principales puntos de encuentro y discrepancia en el nivel de recreación de los rituales.

Entonces, para continuar el análisis, a continuación se exponen las relaciones de género, generacionales y familiares suscitadas en torno al altar doméstico. Estas características se desprenden de la interacción de la familia con el altar, los significados

atribuidos en la adoración a los dioses, así como la rutina diaria donde las costumbres aprendidas en India cambian en el nuevo contexto.

4.4.1 Relaciones de género/generacionales

Debido al legado védico, en la mayoría de las tradiciones hindúes, el día debe comenzar con la adoración a los dioses; por ello, la rutina diaria se afecta por la presencia del altar. Ya sea en la ejecución de rituales, en el cuidado u organización del altar, las esposas suelen quedar como encargadas de las actividades rituales.

Antes de acercarse al altar, la persona a cargo debe tomar una ducha. Esta costumbre tiene su antecedente en las prácticas antiguas, donde el baño formaba parte del ritual y, hasta hoy, se considera necesario para no contaminar el espacio sagrado.

De acuerdo con Malhotra (2001) los roles establecidos en la casa se definen desde el matrimonio. Pues el concepto de matrimonio en India está profundamente vinculado a la tradición, con roles definidos tanto para la esposa como para el esposo. De tal forma que, según Malhotra, una buena vida de casado no depende de dinero o posesiones materiales, sino en la ejecución equitativa de las tareas, devoción y confianza mutua (Malhotra, 2001). Sin embargo, en la práctica esta ejecución equitativa, no es frecuente. Principalmente porque los hombres suelen dedicar mucho tiempo al trabajo. Dentro de las actividades de la casa, las mujeres llevan el mayor peso, principalmente entre aquellas que vienen a México como compañía de su esposo, y fungen como amas de casa. Por lo tanto, dentro de las tareas domésticas, el altar se suma a estos quehaceres.

En otras partes del mundo, donde la familia que reside en la casa es extensa, al ama de casa le corresponden mayores responsabilidades, repitiendo los patrones que se practican en India. En Tijuana estas situaciones no son frecuentes debido a la presencia de pocas familias extensas provenientes de India. Uno de los motivos se debe al alto costo del viaje desde el subcontinente, el cual obliga a que migren sólo familias nucleares. Así también, las complicaciones que conllevan los trámites con el Instituto de Migración en México y el arraigo a la tierra natal. Sin embargo, estas situaciones no impiden que extistan familias extensas en la ciudad, pues las primeras generaciones tienen relativamente pocos años residiendo en la región; por lo tanto, las segundas generaciones, generalmente, forman sus familias y residen dentro de la misma casa que compraron sus padres al llegar a Tijuana. Uno de estos ejemplos, lo constituye la familia Adavallan

(presentada en el siguiente capítulo), quienes desde hace 30 años residen en Tijuana, cuyos hijos se casaron y residen en conjunto como tres familias en una sola.

Las mujeres se bañan por la mañana, hacen ofrendas y oraciones en sus santuarios domésticos, preparan comida especial a diario y para los días sagrados. Lo más importante de todo, según Sutherland (2003), es que tanto hombres como mujeres saben que llegado el momento se casarán, muy probablemente, con otro miembro de su casta, alguien aprobado o incluso elegido por su familia, en una boda que marcará el acontecimiento más importante de sus vidas. De esta manera, las prácticas de las mujeres sirven, en términos de Pierre Bourdieu (2006), como el *hábitus* del hinduismo indio fuera de India.

> La mayoría de la generación de inmigrantes admitió que antes de dejar India, nunca habían pensado en el hinduismo como una religión *Per Se*; lo habían dado por sentado como una extensión de su vida cotidiana. Un aspecto principal de la ortopraxis de su patria no examinada es que las mujeres se habían convertido cada vez más en los 'sacerdotes' de este hinduismo cotidiano, ya que cada vez menos hombres de clase media tenían tiempo para *pūjās* domésticas (Sutherland, 2003: 121).

Aunque Sutherland se refiere al contexto de Estados Unidos, la situación resulta semejante en Tijuana. A causa de las actividades laborales, las mujeres suelen permanecer en casa y realizan los rituales matutinos, mientras los esposos salen a trabajar, pues la gran mayoría cuenta con hijos pequeños y/o no dominan el español. Cuando el jefe de familia tiene su día de descanso, entonces toma el liderazgo en el ritual doméstico. Sin embargo, las tareas que suelen relegarse a las mujeres, como la preparación de alimentos, limpieza y cuidado de las *mūrtis*, así como la compra de suministros para los rituales, resultan esenciales para la ejecución de las *pūjās* diarias. Por lo tanto, en este contexto, el ritual puede prescindir de la presencia masculina, mas no de la femenina.

Así, mientras en India, y en algunas instituciones religiosas fuera de India, la ejecución del ritual sólo queda en manos de un brahmán, en el culto doméstico algún miembro de la familia puede continuarlo. Es en este punto que tanto la brecha de género como la generacional se transforma. Pues, debido a las nuevas ocupaciones, a los deberes en el país de llegada, tanto las mujeres como los hijos o las personas más jóvenes pueden tomar el liderazgo dentro de la entonación de mantras o la ejecución del ritual.

Para que las mujeres o los jóvenes puedan tomar el mando de las *pūjās*, requieren el aprendizaje previo sobre los simbolismos y significados del altar; pero al vivir lejos de un templo o bajo la instrucción de un brahmán, la continuidad del ritual queda bajo la configuración establecida en la propia casa.

Señala Joanne Punzo Waghorne (1999b) que esta transformación en las actividades de los templos suele suceder en las diásporas hindúes localizadas en otros países. Por ejemplo, cuando se inauguró el Shiva-Vishnu Temple de Washington, D.C, donde las mujeres ocuparon el lugar de los brahmanes, ya sea en la preparación de los alimentos o al situarse cerca de los lugares sagrados. Estas actividades, señala Waghorne, no serían permitidas en los templos de India, pues se considera que las mujeres contaminan el lugar sagrado.

En Tijuana, con base en los testimonios realizados durante el trabajo de campo, las mujeres suelen permanecer como amas de casa debido a que no están insertas en el mercado laboral. De este modo, el cuidado del altar no les confiere ningún privilegio especial ante sus connacionales, sino que es una responsabilidad extendida de su esposo, un quehacer adicional de la casa. Sin embargo, su cuidado no constituye una obligación imperiosa o una actividad que preferirían evitar, pues como mujeres religiosas, el cuidado del altar les permite mantener un vínculo espiritual más personal. Así, cuando comienzan a dominar el español y sus hijos comienzan a crecer, (por ejemplo, como la Sra. Pooja Sharma) entonces, algunas de ellas se aventuran a integrarse al mercado laboral en Tijuana. Aunque la mayoría son profesionistas y tienen la voluntad para trabajar, les resulta muy difícil ejercer hablando español, por ello, prefieren desempeñarse en actividades donde puedan hablar inglés. Sin embargo, es una minoría ínfima de mujeres indo-hindúes la que realmente llega a trabajar en la ciudad.

Y aunque el sentimiento de tristeza o nostalgia por India se presentó entre la mayoría de las familias entrevistadas (consultar Anexo IV), uno de los principales motivos fue la ausencia de templos en la ciudad y de comida típica. Sin embargo, el sentimiento de alivio o confianza en las divinidades se mantiene vivo mientras la adoración sea constante. Así, la *bhakti* se presenta en la cotidianidad, se mantiene en el hogar, pero no necesariamente en un templo.

La religiosidad vivida, retomando a Nancy Ammerman (2006), puede ser moldeada tanto por las negociaciones cotidianas de vivir como una minoría o por las instituciones que buscan llevarla adelante. En el caso de las familias nacidas en India, residiendo en Tijuana, el estilo de vida requiere de constantes adaptaciones y/o negociaciones dentro de la casa, pues la recreación de elementos no sólo es necesaria para el altar o los rituales, sino para el día a día.

Independientemente de la intervención de alguna autoridad religiosa o la legitimación de alguna institución, la familia logra recrear el ritual mediante sus propios

recursos y su propio esfuerzo. De ahí que el vínculo espiritual sea más íntimo, así también la carga emocional e identitaria, pues las imágenes, los sonidos y sabores implícitos en la presencia del altar, guardan una serie de significados que cobran sentido únicamente para los miembros de la familia.

En resumen, migrar desde algún estado de India hasta Tijuana implica cambios y adaptaciones a diferentes niveles. Desde aprender español, hasta construir un altar doméstico que refleje las enseñanzas del guru, los valores religiosos y ostente los emblemas regionales, el altar consiste en una representación material de la manera en que la familia vive su espiritualidad.

Así también, la configuración de altar doméstico representa una transformación de la práctica religiosa realizada en India. Pues si en India, las mujeres y los jóvenes no pueden participar activamente en el performance ritual, en Tijuana, como se estudió en distintos casos, el padre de familia delega la responsabilidad al ama de casa.

En conclusión, este capítulo presentó un breve recuento de las divinidades hindúes adoradas en los altares domésticos de las personas originarias de India residiendo en Tijuana. Así como las celebraciones más notorias del calendario hindú y los elementos necesarios en los altares. Esta información fue requerida para poder estudiar los altares en seis casas adheridas a alguna tradición hindú en la ciudad de Tijuana.

El análisis se realizó en dos partes, primero cada altar, como una figura independiente, posteriormente los altares en conjunto. Esta perspectiva permitió identificar las adaptaciones, negociaciones y transformaciones no sólo a nivel material sino también en el mismo ritual. El altar doméstico influye en la vida cotidiana de las familias originarias de India, pues su cuidado y rituales tienen un espacio en la rutina diaria. Entonces, luego de analizar estos altares, se pudieron identificar algunos cambios a nivel de género y generacionales respecto a la celebración de los rituales.

Entre los cambios que se identificaron en los altares domésticos, incluyeron la presencia de las mujeres como líderes en las celebraciones domésticas, así como su importante labor para la adaptación de los elementos en el altar y en la comida. Mientras tanto, los hijos aprenden sobre estas adaptaciones y se vuelven sujetos activos tanto en la configuración del altar como en la celebración de rituales, este cambio se deriva del ritmo de vida, donde el padre de familia sale a trabajar y los hijos se integran a las escuelas mexicanas.

CAPÍTULO V
RECREACIÓN HINDÚ EN EL ESPACIO SEMI-PÚBLICO. EL SĀĪ GURU ĀŚRAM

La tercera parte en el análisis del hinduismo como religiosidad vivida, para los inmigrantes provenientes de India, consiste en la práctica religiosa en una escala colectiva que, como se verá más adelante, se realiza en un espacio semi-público. Aunque los centros de adoración administrados por ISKCON podrían funcionar como una opción para la práctica en el ámbito público, tal como sucede con la diáspora indo-hindú en otros contextos (Cf. Giannuzzi (2018), Vertovec (1997) o Kiamba (2014)) en Tijuana son muy pocos indo-hindúes quienes recurren a ellos para realizar los rituales.[1]Sin embargo, la Organización Internacional Sri Sathya Sai Baba ha resultado una opción para los indo-hindúes en la ciudad.

Durante la indagación en el trabajo de campo se pudo encontrar que en Tijuana existe un templo creado y dirigido por y para personas provenientes de India, el cual funciona como punto de reunión principalmente para quienes llegan desde los estados al sur de India, y permite la inclusión de devotos mexicanos.

El Sāī Guru Āśram, también conocido como Sāī Rām Āśram, se construyó dentro de una casa familiar, la cual se abre al público con el fin de compartir la tradición hindú, desde la filosofía de Sāī Bābā, a las personas interesadas en adorar a Dios en cualquiera de sus manifestaciones mediante un ritual celebrado en su propio templo. Por este motivo, el altar doméstico de la familia Adavallan se transformó en un altar público, el cual, con el paso del tiempo, se ha sofisticado y ha servido como plataforma para que la familia pueda integrarse e integrar a otras personas a la práctica hindú en Tijuana. Si bien, el templo no excluye a practicantes de otras denominaciones religiosas, la participación en el ritual es mayoritaria para las personas originarias de India.

El presente capítulo se dedica a la descripción y análisis del templo, así como al análisis del hinduismo ejecutado por indios en el ámbito semi-público dentro de la ciudad,

[1] Cabe señalar que, en Tijuana, los indo-hindúes no recurren a la comunidad no migrante, estructurada en torno a ISKCON, en su búsqueda de legitimación dentro de un contexto donde constituyen una minoría minúscula. Probablemente, una de las razones de eso, es que, a pesar de su número reducido, los indo-hindúes tijuanenses han logrado construir un templo propio. Como se verá en el siguiente capítulo, otras posibles explicaciones de la falta de interés de los indo-hindúes tijuanenses para incorporarse a las comunidades de ISKCON, es su capacidad para desarrollar redes, así como los diversos conflictos que han provocado escisiones dentro de las filas de ISKCON.

donde la Asociación Internacional Sathya Sai Baba funciona como un instrumento que les permite realizar diversos cambios. Pensando en la adaptación, roles ejercidos y cambios que resultan al traer un templo hindú hasta Tijuana, el análisis se centra en la ejecución del ritual, pues es en este momento donde se reflejan las principales recreaciones religiosas; recreaciones en las cuales participan más de dos generaciones de indo-hindúes, distintas familias provenientes de India y algunos devotos mexicanos.

Ante este trasfondo, el capítulo se divide en cuatro partes. La primera parte consiste en la definición de conceptos que permiten discutir sobre la recreación del hinduismo en la región. La segunda parte trata sobre la historia, descripción del altar y ritual del *āśram*. La tercera parte, explora la hibridación religiosa realizada en el templo, así como las adaptaciones en la comida y el altar en un espacio semipúblico. La última parte consiste en un análisis breve sobre la relación del Sāī Rām Āśram con la práctica en los templos ISKCON de la ciudad y otras tradiciones religiosas representadas mediante los devotos mexicanos. En su conjunto, el capítulo busca exponer el cambio desde un ritual doméstico a uno público, así como la adaptación del ritual y sus efectos en la cotidianidad de la familia Adavallan.

5.1 Recreación del hinduismo en Tijuana como adaptación e hibridación

Como el título de esta tesis lo indica, el punto de interés reside en la recreación del hinduismo por parte de los inmigrantes indios que llegan a la ciudad. En una primera aproximación, es posible identificar distintos cambios en la práctica hindú debido a la búsqueda de elementos más familiares con la tradición de origen en el nuevo contexto. Para poder describir tales cambios, se utiliza el concepto de "recreación del hinduismo". Tal idea implica distintas prácticas, las cuales se resumen en dos principales vertientes: la adaptación y la hibridación cultural.

Por adaptación se entiende toda aquella actividad que implique sustituir un elemento original por otro que cumpla la misma función. En el caso de las personas originarias de India no aplica únicamente para los artículos religiosos, sino también para los de la vida diaria, como la comida. Este caso sucede, por ejemplo, con la familia Kohli, que, al no encontrar hojas de betel en los supermercados cercanos a su casa, preparan el altar con una hoja de plátano. Este tipo de adaptación, si bien no puede implicar un gran sentido de identidad con el nuevo producto, debido a la escasez del elemento original, sí permite reproducir el ritual en Tijuana con la misma validez que uno realizado en India.

Tal manejo de la materialidad ya la había descrito Hervieu-Léger (2005) mediante el concepto de bricolaje. La autora señala que la relación con la tradición se afecta de acuerdo con las posibilidades de invención, manipulación, de los objetos de sentido susceptibles de "generar tradición", estas posibilidades mas que ilimitadas, pueden determinarse por los factores socioculturales en las cuales se dan estas construcciones (Hervieu, 2005, 274).

La manipulación de los materiales involucra una conciencia sobre lo que se puede adaptar y lo que no. Así, también, la posibilidad de realizar tales adaptaciones depende de los elementos al alcance de cada familia, ya sea a consecuencia de los recursos económicos o la disponibilidad de los elementos en los mercados mexicanos. Por estos motivos se pueden encontrar dentro de los altares o en el hogar indo-hindú, elementos pertenecientes a la cultura mexicana como algún sustituto para lo que se dejó atrás sin que ello implique un proceso de hibridación.

La hibridación, según García Canclini (2009), se entiende como los "Procesos socioculturales en los cuales las estructuras y prácticas discretas, que existían separadamente, se agregan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas" (García Canclini, 2009:5). Esta definición permite identificar que existen mezclas de elementos pertenecientes a dos o más culturas, las cuales obtienen un nuevo sentido dentro de un contexto diferente.

La hibridación se suscita a consecuencia del uso de nuevos elementos o el contacto con nuevas costumbres en el lugar de llegada. Uno de los cambios más significativos ocurre en los altares domésticos, pues cuando los inmigrantes no pueden traer en sus maletas todas las herramientas para la ejecución de las *pūjās*, deben usar su creatividad para sustituir estos elementos o crear nuevas formas de adorar a los dioses.

Al identificar que los elementos del ritual integran elementos de la cultura india y mexicana, podría pensarse que se trata de un caso de sincretismo. El sincretismo, señala Manuel Marzal (1993), es un término que constantemente se ha utilizado para señalar los hechos religiosos carentes de autenticidad; sin embargo, actualmente emerge como consecuencia de las transformaciones en las religiones establecidas debido al pluralismo religioso y étnico, el cual ya no se limita a los modelos culturales o institucionales (Marzal, 1993:56).

En este sentido, "El sincretismo se define como un proceso donde (al menos) dos sistemas religiosos permanecen en contacto de forma prolongada, lo que trae como consecuencia, un nuevo sistema con ritos, normas y creencias producto de los dos

sistemas en distintos niveles" (Marzal, 1993:58). No obstante, pensar la actividad de los inmigrantes indios en Tijuana como casos de sincretismo, pone en debate ciertas cuestiones. Por ejemplo ¿Se puede hablar de sincretismo, en este caso, considerando que el movimiento es tan minoritario que casi no figura dentro de la oferta religiosa local? ¿Se puede hablar de un grupo lo suficientemente fuerte como para que las mezclas trasciendan los niveles de lo colectivo o temporal?

Los casos que aquí se presentan resultan tan esporádicos que su propia adaptación depende de la misma familia, no de una autoridad religiosa. Esta circunstancia implica un salto tanto a procesos de adaptación como de hibridación sin que ambos entren en conflicto.

> Un proceso de hibridación no tiene nada que ver con el sincretismo. El término híbrido no es idéntico al de sincretismo. Este último remite, efectivamente, como parte de un enfoque culturalista de lo religioso, a la idea de pureza imaginaria de las tradiciones religiosas y a una clasificación normativa. En cambio, la noción de hibridez señala más bien la yuxtaposición de diversos registros de préstamos que incluyen contenidos de creencias, formas de transmisión y de comunicación, el recurso tanto de las mediaciones más arcaicas como de las más modernas, y el uso ecléctico y pragmático de los modelos ligados a la lógica de mercado (…). La hibridez está determinada por una demanda que articula con la diversidad de tradiciones existentes y se muestra capaz de captar nuevas prácticas y discursos susceptibles de provocar que se incremente el interés. En la hibridez no sólo está en juego la adaptación a un mercado, sino también la creación de una demanda religiosa que el producto híbrido trata de anticipar suscitándolo (Bastian, 2004: 163-164).

Siguiendo la idea de Bastian, se puede resumir la aproximación con la que se estudia el ritual. Por un lado, la adaptación, que responde al uso de elementos materiales al alcance del devoto, donde el uso de ciertos elementos responde a la escasez de insumos importados. Mientras, por otro lado, la hibridación implica la conciencia de una nueva práctica, producto del contacto entre la cultura de origen con la cultura de llegada. Para ejemplificar de mejor manera estas diferencias, a continuación, se estudia el caso del Sāī Guru Āśram, perteneciente a la familia de origen indio con mayor antigüedad en la ciudad y cuya casa funciona como templo, permitiendo que otras personas originarias de India puedan adorar a las divinidades fuera de casa.

5.2 El Sāī Guru Āśram

Ubicado sobre el Andador Cayumito, de la colonia Las Huertas, en la ciudad de Tijuana; el Āśram constituye el único templo en la ciudad, administrado por personas

originarias de India. El *āśram* se encuentra dentro de la casa particular de la familia Adavallan (conformada por el padre, la madre, dos hijos, dos nueras[50] y un nieto) y utiliza una mezcla entre la liturgia de los centros devocionales dedicados a Sāī Bābā, tradiciones religiosas de Tamil Naḍu y algunas prácticas de religiones judeocristianas.

Imagen 5.1 Fachada exterior del Sāī Guru Āśram Tijuana, 2021.
Fuente: propia

Cabe señalar que a pesar de que el templo se inscribe a la corriente de Sāī Bābā, no es reconocido por sus semejantes en otros lugares del continente y su relativa autonomía constituye una forma de alteridad religiosa en la región. Aunque no transforma del todo el ritual establecido, agrega representaciones divinas alternas como una forma de inclusión de otras tradiciones religiosas.

Para la familia Adavallan, adaptar los elementos del ritual ha sido uno de los procesos más complicados al momento de crear templo. Si bien, pueden asistir a San Diego y conseguir muchos de los elementos importados de India necesarios para los rituales, algunos otros no los encuentran allá. Además, siguiendo las enseñanzas de Sāī Bābā, buscan abrirse hacia la inclusión de elementos mexicanos. En este sentido, la adaptación del ritual va de la mano con ciertas hibridaciones gracias a la presencia de mexicanos en el templo.

El ritual del Sāī Guru Āśram, cumple un proceso de hibridación mediante la creación de una oferta y una demanda que cubre dos sectores: el de los indios que buscan un templo hindú en Tijuana y el de los mexicanos que quieren involucrarse en prácticas espirituales diferentes a la judeocristiana o que parten desde la aproximación del *New*

[50] Las nueras de los señores Adavallan son chicas provenientes del sur de India, ambas con el título de Médico, profesión muy valorada en su estado natal, y cuyo matrimonio fue concertado antes de cumplir los 30 años de edad. Al contraer matrimonio con los hijos del Sr. Adavallan, dejaron su hogar en India y comenzaron una nueva vida en Tijuana. Debido a factores como no hablar español, así como la necesidad de la presencia y permiso de su esposo, no se pudieron obtener sus testimonios.

Age. De esta manera, principalmente, el jefe de la familia Adavallan se convierte en lo que Hugo Suárez llama "el agente paraeclesial".

De acuerdo con Suárez (2021) los agentes paraeclesiales permiten que la experiencia religiosa latinoamericana se reproduzca mediante diferentes formatos, pues su intervención ayuda a regular y exponer el mundo de la fe de distintas maneras.

> "En términos generales, son cinco las características del agente paraeclesial:
>
> i. Manejo autónomo de los bienes de salvación. En su forma más radical, el dueño de la imagen tiene autonomía para su uso operativo en distintas dimensiones. Será el responsable de rutinas, selección de lecturas, cantos, trayectorias, etc.
> ii. Reorganización de la territorialidad. El tránsito de las imágenes por calles y domicilios configura un nuevo circuito sagrado que va más allá de la parroquia, resemantizando el espacio e imponiendo una nueva geografía religiosa.
> iii. Reorganización del calendario. Si bien el tiempo sagrado está regido por el calendario oficial, se establece una agenda paralela que responde a las demandas de los fieles en contacto directo con el dueño de la imagen.
> iv. La gestión económica. Toda peregrinación barrial conlleva un movimiento económico que puede variar en sus dimensiones. Es el laico quien administra sin ninguna otra intervención la gestión del dinero.
> v. Eficacia de lo sagrado en la vida diaria. El agente paraeclesial es el responsable de establecer un vínculo de nueva naturaleza entre lo sagrado y el creyente que recibe la imagen en su domicilio, pues su presencia le permite atender los problemas más cotidianos y a la vez fundamentales en el ámbito privado" (Suárez, 2008; 2018).

De este modo, cuando se vuelve pública la religiosidad hindú de la familia Adavallan sucede una triangulación. Es decir, el śaivismo de Tamil Naḍu que llegó con la familia, necesita de la Organización Sathya Sāī Bābā como un intermediario para presentarse al público, el cual, en su mayoría, proviene de un contexto católico.

Cabe señalar que las actividades del templo varían de acuerdo con sus espacios. Recordando que el altar y los rituales se realizan dentro de la casa familiar, el espacio presenta tres facetas: espacio privado, espacio intermedio y espacio público.

El espacio privado ocurre donde se localizan las habitaciones personales de los miembros de la familia, la planta baja y el segundo nivel, pues ahí no pueden acceder los invitados (Imagen 5.2). Este espacio íntimo resguarda las preferencias y pertenencias personales, lo que no se muestra ni en la propia casa. Cabe señalar que este espacio es

exclusivo para las personas nacidas en India, sólo algunos son invitados a estas zonas de la casa.

El espacio intermedio se conforma por el recibidor que hospeda el altar, así como la cocina y el salón donde se sientan los invitados. En este lugar es donde suceden algunas hibridaciones, pues desde la presencia de figuras religiosas alternativas al hinduismo en el altar, hasta la preparación de comida típica, el espacio intermedio funciona como la manera de reunir el mundo de India con el de México.

El espacio público pertenece a la ciudad fuera del *āśram*, aquel donde el hinduismo practicado en el templo se presenta como una opción más dentro de la oferta religiosa de Tijuana (Imagen 5.1). Y aunque el Sāī Guru Āśram no se conoce entre muchos de los tijuanenses, y el templo se localiza en una zona no muy opulenta de la ciudad, la presencia de nuevos asistentes depende de la invitación previa de otra persona con mayor antigüedad en el *āśram.* Pues, durante la ejecución del ritual no hay espacio para explicar o dar instrucciones a los nuevos miembros, a lo sumo se les refiere al "Libro de canciones y *bhajāns*" (Consultar "Directivas para conducir Bhajans" en anexos), porque ahí se explican brevemente algunas de las reglas de comportamiento en los Centros Sathya Sāī Bābā.

Imagen 5.2 Espacios en el Sāī Guru Āśram Tijuana.
1. Espacio público: el patio y la fachada principal del templo, el enlace de la comunidad y la familia con la ciudad.
2. Espacio híbrido: entrada al altar. Antes de acceder al templo hay que retirarse el calzado y colocarlo dentro de unos estantes.
3. Espacio privado: habitaciones personales de la familia. El segundo nivel de la casa es inaccesible para los devotos, quienes sólo tienen permitido acceder al patio y la planta baja.
Fuente: propia, 2021.

El rol de los mexicanos que asisten al *āśram* es, más bien, pasivo durante el ritual. Las personas nacidas en México, aunque no se les permita liderar los mantras, sí son atendidos como invitados distinguidos; entonces, la familia Adavallan se esfuerza por integrar la cultura mexicana en el ritual. Sin embargo, esto se vuelve evidente hasta después de realizar la oración de los alimentos.

En este caso se puede ejemplificar el bricolaje que realiza la familia para mantener el templo en funcionamiento. Por bricolaje se entiende la actividad que se realiza sin la intervención de especialistas, pues en el ámbito religioso, el mismo devoto se encarga de encontrar elementos que le permitan sacralizar el espacio y crear significados que les permita mantener un vínculo con lo divino (Hervieu, 2005).

Así, la nueva tradición gestada en Tijuana no se desvincula de India, pues los devotos deben tener una guía que les permita realizar los rituales. No obstante, la manipulación de los objetos locales permite conocer otros significados, los cuales orillan a la hibridación.

Imagen 5.3 Mole con papas cocidas, acompañadas de arroz mexicano y arroz al limón o *Elumichai Sadam* (எலுமிச்சை சாதம்). Tijuana, 2021.
Fuente: propia

En suma, la actividad del templo se ejecuta en tres tipos de espacios: privado, intermedio y público. Cada uno de ellos responde a un tipo específico de ejecución de la religiosidad, pues a pesar de que el *āśram* se encuentra dentro de una casa particular, el ritual obliga a que el espacio se abra a otras maneras de adorar a Dios.

Además, como un "agente paraeclesial", el Sr. Adavallan permite adaptar e hibridar distintas tradiciones religiosas y, a su vez, posicionarse como autoridad religiosa en un país extranjero. En una primera impresión, la mezcla de elementos cotidianos, como los alimentos o la distribución de la casa, permite identificar las orientaciones del templo. Pues, aunque la liturgia prediseñada en los centros Sathya Sāī aboga por utilizar únicamente medios locales (Puglisi, 2009), en el *āśram* de la familia Adavallan se prefiere mantener la tradición de origen como base, uniéndola con la doctrina de Sāī Bābā para hacerla pública y nutriéndose de otras corrientes religiosas mediante la presencia de asistentes mexicanos. Este conglomerado de tradiciones funciona de manera orgánica mediante la guía de la familia Adavallan, quien realiza mezclas México-India tanto como les es posible.

5.3 El capital religioso de la familia Adavallan

Como parte de la facultad para recrear la tradición, el capital religioso configura uno de los conceptos que permiten identificar los roles y modos de ejecución del ritual presentes en el templo. Según Iannaccone (1990) la religiosidad actúa como una forma de capital cultural cuando se adquieren actitudes y comportamientos religiosos mediante de la práctica u observación religiosa; en el contexto de la migración, la tradición aprendida en el país de origen busca transmitirse mediante los hijos, principalmente.

Así, ejemplos de la transmisión del capital religioso se pueden encontrar en múltiples casos, generalmente entre padre a hijo (Brañas, et al., 2010), como sucede también en este templo; pero, ese capital religioso traído de India también llega hasta las mujeres indias que residen en la casa.

Desde que la familia llegó a Tijuana, instaló en su casa un pequeño altar. Así, desde pequeños, los dos hijos del matrimonio Adavallan estuvieron en contacto constante con los rituales que realizaba su padre, los cuales, ahora pueden recrear fácilmente.

El Centro Sathya Sāī Bābā llegó a Tijuana durante el primer lustro de 1990, organizado por simpatizantes del movimiento. De acuerdo con el testimonio del Sr. Adavallan, este templo era una de las pocas opciones para que los inmigrantes indios continuaran con los rituales en el espacio público; sin embargo, durante los últimos años, la práctica en el centro se volcó hacia el nulo uso de imágenes y cantos únicamente en español[51]. Esta razón incomodó a muchos de los devotos, por lo tanto, el Sr. Adavallan tomó la inciativa de crear su propio templo, apoyado por algunos de sus compañeros en la Organización Internacional Sathya Sai Baba Tijuana, en 2008.

> "…Normalmente, nosotros íbamos a San Diego porque allá tenemos el templo, hay muchos hindúes, eventos culturales y otras cosas, las celebramos allá. Pero, en 2007, iniciamos el *āśram* de Sāī Bābā y comenzamos a celebrar aquí. Aunque Sāī Bābā no es del todo hindú, cuando llegué aquí a México, algunos mexicanos me enseñaron quién era Sāī Bābā en realidad. Y es por esta razón que yo me convertí en devoto de Sāī Bābā por parte de los mexicanos, no de hindúes (ríe)…" (Nath Adavallan, Ingeniero, junio 2021).

[51] El cambio en la configuración del ritual en el Centro Sathya Sai, localizado en la Avenida Benton de Tijuana, se debe a las normativas para los Centros Sai, declaradas por el propio guru, que establecen el uso de la lengua local y la traducción de *bhajans*, así como la incorporación de música devocional de la religión predominante en el país donde se asienta el movimiento. El argumento estriba en que los centros Sathya Sai fueron creados con el propósito de llevar el mensaje de Bābā sin restricción de lengua o religión. La traducción a los idiomas locales, también, son necesarias para guiar y ayudar a los devotos de Sathya Sāī a fin de que no sean engañados y guiados por acciones fraudulentas de impostores, en nombre del guru (Organización Sathya Sai Baba Argentina, 2022). Consultar, también, "Guía para conducir Bhajans" en Anexos.

Antes de decidirse a liderar el ritual, la familia Adavallan viajó a India, a Puttaparti, la ciudad donde Sathya Sāī nació, y se instruyó todo lo posible sobre los rituales en el templo. Esta instrucción consistió en un curso de varios meses, según el testimonio del Sr. Adavallan, donde él aprendió sobre la vida de Bābā, filosofía y propósitos del movimiento. El templo localizado en Puttaparti ofrece diversos cursos, entre los cuales se cuenta uno dedicado específicamente al entrenamiento de facilitadores llamado "Sri Sathya Sai Vidhya Vahini". Actuamente es posible realizar el curso por internet y obtener un diploma por el mismo medio[52].

A principios del año 2000, al regresar a Tijuana dotados con el suficiente capital religioso, luego de tomar cursos y visitar distintos templos en India, crearon un altar más grande al que tenían antes de irse. Y aunque su condición como indo-hindúes ya les daba cierto prestigio entre los mexicanos y otros indios, este viaje fue necesario para dotar de legitimidad el *āśram* que acababan de fundar, pues ahora encontraron los fundamentos y el respaldo institucional de una organización establecida en India, pero que no necesariamente intercede en ella.

> …Tomé un mantra de aquí y otro de allá. En medio de la ceremonia también hay otros mantras que no se dicen en otros centros de Sathya Sāī, por eso ellos no nos quieren reconocer como parte de la asociación. No es que estemos peleados con ellos, por ejemplo, con los del Centro Sathya Sāī de la Benton, porque ellos saben que este *āśram* existe, incluso algunos de sus miembros vienen aquí, pero no por eso vamos a dejar de adorar a los dioses… Nosotros continuamos gracias a la gracia de Sathya Sāī, pero ponemos otros mantras en [lengua] támil, kannada o hasta *bhajans* en télugu. Por eso nuestro ritual es mucho más completo. La adoración de hoy a Śiva Naṭarāja tampoco se hace en otros centros, no aparece en los calendarios porque depende del orden lunar. Yo tomé un curso en India para saber todo este orden, por eso nuestro ritual es único y lo transmitimos por internet, pero no es lo mismo a estar aquí y sentir la energía… (Nath Adavallan, Ingeniero, junio 2021).

En este testimonio se puede identificar el bricolaje que se realizó para la ejecución del ritual. La recreación de la *pūjā* no se media por la institución sino por la autoridad de la familia, en este caso, por medio del padre. La tensión que existe entre la autoridad religiosa de la Organización de Sathya Sai Baba con la del Sr. Adavallan tuvo sus consecuencias en la exclusión del *Āśram* de la red latinoamericana de centros devocionales de la Organización de Sri Sathya Sai, pues, mientras la Organización aboga por la inclusión de lenguas y divinidades locales, la familia insiste en incluir lenguas y

[52] https://learning.srisathyasaividyavahini.org/course/view.php?id=142

divinidades originarias de India en su ritual. Como resultado, el templo no cuenta con proselitismo ni financiamiento externo, pero tal situación les brinda mayor libertad para la ejecución de los rituales.

Por su parte, la Sra. Shamita Adavallan ha podido recrear parte de su estilo de vida en India por medio de la comida. Debido a que su dieta consta de vegetales, cereales y especias, muchas de las cuales no se encuentran en los supermercados de la ciudad, por ello prefiere comprar sus alimentos en la Central de Abastos del Boulevard Benítez. Desde que aprendió español, sus posibilidades de interacción con los tijuanenses se ha abierto. Busca entre los locatarios las especias necesarias para recrear los platillos de su pueblo y ofrecerlos a sus invitados cuando hay ceremonia en el *āśram*.

Algunas de las devotas le han enseñado a preparar platillos mexicanos sin carne, pero su gran orgullo son los tamales. En la noche de la celebración a Śiva Naṭarāja, deleitó a los devotos con tamales de verduras (tomate, papa zanahoria y especias) en salsa de curry (Imagen 5.4), la masa hecha con manteca vegetal y aromatizada con especias. Muchos de los presentes le preguntaron: "¿Alguna de las compañeras le ayudó a hacer los tamales?" –"No, yo los hice", contestó feliz. Este platillo lo prepara en ocasiones especiales, algunas de las devotas la apoyan preparando alguna salsa como acompañamiento, pero generalmente, la Sra. Shamita está al frente en la cocina.

Imagen 5.4 Tamal de verduras al curry, *Sweet pongal* (பொங்கல்), manzana y salsa martajada.
Fuente: propia, Tijuana, 2021.

Señala Sakshi (2020) que aparte del sabor, el sentido de pertenencia de la comida con la cultura y la comunidad no se puede ignorar entre los indios que residen en el extranjero. En el caso de India, los gujaratis, punjabis, tamiles y otras etnias tienen cocinas distintas y tienden a conservarlas mientras experimentan con las cocinas del país anfitrión.

Parte de la motivación para hibridar platillos en el Sāi Guru Āśram reside en la presencia de invitados mexicanos; sin embargo, este tipo de comida ya se está incluyendo

Imagen 5.5 Primeras celebraciones del Sāī Guru Āśram Tijuana en la sala de la familia Adavallan.
Fuente: N. Adavallan, 2008.

en la dieta cotidiana de la familia; es decir, aunque no realicen ceremonia, consumen alimentos híbridos, mientras no rompan el vegetarianismo. La preparación de la comida, a su vez, cumple con el objetivo del templo: la inclusión de distintas culturas en una sola. Por esta razón, la Sra. Shamita, busca en la cocina mexicana aquello que es más compatible con los platillos de su pueblo, pues considera que ambas culturas son similares.

Además, conociendo la historia de "La Guadalupana", los Adavallan decidieron agregar una figura de la Virgen de Guadalupe en el altar como una representante de las divinidades populares en México, una especie de reconocimiento al país que los ha acogido. Su historia y milagros, según los devotos, son muy semejantes a las de la Diosa en India; pues ella también constituye la madre primordial, la proveedora y protectora de sus hijos. Y, siguiendo el principio de apertura religiosa en el templo, la presencia de una imagen representativa o perteneciente a una tradición religiosa diferente a la hindú, también permite identificar a Dios en todas sus manifestaciones. Esta es una de las razones por las cuales el *āśram* ha ganado simpatía por parte de devotos mexicanos, pero, también les ha impedido constuir un vínculo a nivel nacional con los centros devocionales de Sathya Sāī Bābā.

Rodolfo Puglisi (2019) explica que la Organización Sathya Sai en Latinoamérica aparece a finales de 1970 y especialmente en el primer lustro de 1980. A nivel mundial, la Organización Sathya Sai se divide en nueve "zonas", las cuales, a su vez, se encuentran segmentadas en diferentes "regiones". De ellas, Latinoamérica constituye la "zona 2", la cual comprende tres regiones: "21" (Centroamérica), "22" (Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) y "23" (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay). Dentro de la estructura de los centros devocionales, existen los "grupos" y "núcleos", los primeros con mayor cantidad de seguiores que los segundos, no pueden constiruir un Centro Sai, pero sí son reconocidos por la Organización. Esta institución exige un número suficiente de personas para ejercer la presidencia y vicepresidencia del centro. Cada uno de los centros Sai, los cuales se agrupan por regiones, están supervisados por su respectiva Coordinación

Regional (estructurada por un presidente, así como directores y vicedirectores regionales) y éstos están regidos por un "Consejo Nacional". En su conjunto, los presidentes de cada "Consejo Nacional" de los paises latinoamericanos constituyen el "Consejo Central de Latinoamérica", donde existe un presidente general, quien representa a Latinoamérica ante el "Consejo Central Internacional" situado en India y coordinado por un grupo de cinco personas, el cual estaba bajo las órdenes del mismo Sathya Sāī cuando vivía. Durante muchos años, el representante de Latinoamérica fue un argentino (Puglisi, 2019:49).

Aunque el Sāī Guru Āśram hace uso de los textos y parte del ritual de la Organización Sathya Sai, la Organización no tiene ingerencia en el templo de Tijuana. La representación y relación del templo con India se raliza directamente por la familia Adavallan. Para comprender la estructura y significados del ritual en el Sāī Guru Āśram, a continuación se estudiará cada una de sus partes para conocer las adaptaciones que realizó la familia Adavallan, los sentidos e implicaciones presentes en la recreación de las *pūjās*.

5.4 Descripción del templo y sus rituales

Como se mencionó anteriormente, el Sāī Guru Āśram constituye el único templo creado, administrado y patrocinado por personas provenientes de India residiendo en Tijuana. Se trata de la familia Adavallan, que llegó a la ciudad directamente de Tamil Naḍu, India, en 1991. Primero llegó el padre, el Sr. Nath Adavallan, quien consiguió un trabajo y se estableció en Tijuana, posteriormente trajo a su familia tras un largo proceso con los trámites de migración.

Cuando la familia logró comprar su propia casa, y se estableció en Tijuana, ellos encontraron un problema: ni en su colonia, ni en la ciudad, había un templo dónde pudieran realizar los rituales religiosos del sur de India. Ante tal problema tuvieron que improvisar y mantener la práctica en casa asegurando los materiales más básicos frente a esta circunstancia.

Este proceso es semejante al fenómeno descrito por Mahamet Timera (2011), quien sugiere que en los procesos de instalación de nuevas comunidades migrantes, como lo es el caso de los senegaleses en Marruecos, en un primer momento, transitan por un periodo de "Enfriamiento religioso" debido a la necesidad de concentrar sus recursos y tiempo libre en la resolución de las necesidades apremiantes. Únicamente cuando lo

esencial ha sido garantizado, se invierte de manera más visible en el establecimiento de espacios y tiempos específicos para el culto religioso.

En el caso de la familia Adavallan, la primera opción que consideraron para continuar la práctica fue en los templos de San Diego, pero descubrieron que podían ir pocas veces en el mes; por lo tanto, su opción más conveniente fue unirse al Centro de la Organización Internacional Sathya Sāī Bābā Tijuana.

Entre la narrativa con la que se alimenta el templo, se cuenta la sucesiva presencia de milagros en la casa, la cual decidieron abrir al público en general durante dos días a la semana. Estos sucesos los conocen muy pocas personas en la ciudad y se relatan a los miembros nuevos, o invitados, a la hora del *prasādam*.

5.4.1 **Milagros y narrativas en el *Āśram***

Como parte de las adaptaciones para la práctica del hinduismo en Tijuana, el templo busca establecer legitimidad entre sus devotos, para ello existen múltiples historias y recuerdos sobre acontecimientos maravillosos ocurridos en el *āśram*. Entre estas historias, se seleccionaron los tres milagros más significativos entre los devotos y la misma familia, pues dan cuenta de la sacralización de un nuevo espacio, así como la originalidad de sus prácticas.

Milagro 1: el *vibhūti*

La ceniza sagrada, o *vibhūti*, está asociada, según las leyendas de los *purāṇas*[53], con Śiva. Sin embargo, en el caso de la Organización Sri Sathya Sai, la ceniza está vinculada a la naturaleza divina de Sāī Bābā, pues sostienen que él tenía la facultad de materializar objetos de la nada y, según los creyentes, esta ceniza divina tiene el poder de curar enfermedades y/o purificar el alma.

Durante su investigación de campo en el Centro Sāī Bābā de La Plata, Argentina, Rodolfo Puglisi (2009), encuentra que el *vibhūti* puede brotar de fotos o imágenes de Sathya Sāī colocadas en cualquier lugar o, incluso, en el cuerpo de devotos enfermos. Uno de sus entrevistados le explicaba que el *vibhūti* aparece de la nada de adentro del retrato atravesando el vidrio (Puglisi, 2009:100). Cabe destacar que esta historia es muy similar a la que se cuenta en el *āśram* de Tijuana.

[53] *Śiva Purāṇa, Vidhyeśvarasaṁhitā*, XVIII.66,74.

Imagen 5.6 Cucharas para reparto de *vibhūti*. La pequeña es para repartir ceniza a las mujeres y la grande para los hombres. Materializadas en el Sāī Guru Āśram Tijuana
Fuente: N. Adavallan, 2008.

"…La foto grande (la que está al centro del altar) la trajeron de la India y llegó al Centro de Sathya Sāī (El que está por la Benton), sí, allá estaba, pero llegó un momento en el que dijeron que debían quitar todas las imágenes, y como yo acababa de comprar esta casa, entonces me la traje. Pero tuve que hacer cambios, porque aquí estaba mi televisión, acá a un lado mi recámara, allá el baño, acá en medio el comedor y la sala (sitios donde ahora se encuentran el altar y el lugar de culto).
Un día, nosotros estábamos haciendo *bhajans*, estábamos cantando, y de repente salió *vibhūti*, salió ceniza. Poquita, en una esquina de la foto. Y todos los que estaban aquí dijeron: ¡Ay caray es un milagro! Después a los dos días salió más…" (Nath Adavallan, Ingeniero, junio 2021).

En función de la filosofía ecuménica en los centros Sathya Sāī, donde se busca mantener las particularidades religiosas y culturales de cada región donde se abre uno de estos centros, se pretende englobar todas las manifestaciones religiosas y no únicamente las hindúes. Este es el motivo por el cual los Centros Sāī tratan de desligarse de los íconos "marcadamente orientales" (Puglisi, 2009:97). Sin embargo, a pesar de estas advertencias, los miembros de la familia Adavallan, prefieren adaptar e incluir, a su propia manera, el culto a todas las manifestaciones de Dios usando el ritual hindú como una plataforma donde pueden incorporar a una congregación tanto india como mexicana; pues, a diferencia del Centro Sathya Sāī en Tijuana[54], el templo privado de los Adavallan permite atestiguar los milagros de los que se habla en la literatura religiosa original.

Milagro 2: el botón de oro y la túnica

En un momento de crisis, el Sr. Adavallan decidió volver con su familia a India, aproximadamente en 2001, pero lo que él considera el segundo milagro que ha sucedido en su templo, lo hizo reconsiderar su decisión. Algunos devotos dicen ser testigos de este milagro, que consistió en la aparición de una túnica naranja. Esta túnica la resguardaban

[54] De acuerdo con los devotos mexicanos e indios, el centro Sai de la Av. Benton quiso apegarse lo más posible a las normativas establecidas por Sathya Sāī, para ello eliminaron las imágenes y los cantos en lenguas diferentes al español.

en una caja, pero, según la familia, al poco tiempo aparecía cerca del altar o fuera de la caja, así que la mantienen hasta hoy desplegada en el altar.

> …Al tercer día, cuando yo ya iba a salir, era un jueves, iba a regresar a la India, pero Bābā materializó esta túnica, la color naranja que está acá. Aquí mismo se materializó. Primero fue una tela chiquita, que salió mientras cantábamos canciones de mi tradición aquí, después salió un poquito más, después salió más y más. Hasta que un devoto se dio cuenta que cuando estábamos comenzando a cantar, esta flor se dobló como 90 grados (muestra una foto)[55] para que yo me quedara. Entonces, esa noche, cuando ya íbamos a regresar a India, encontré en mi cama esta túnica, allá estaba mi cama (en el cuarto donde ahora comen las mujeres). Entonces revisamos toda la casa (por si alguien había entrado) y no encontramos nada, todo estaba cerrado, entonces comenzamos a cantar. (Abre el álbum y muestra la foto de un botón dorado) esta túnica es especial porque de estos botones no hay. Yo fui personalmente a Puttaparti, el lugar donde nació Bābā, para checarlo y no hay ningún tipo de túnica igual ni del mismo tipo de botón, este botón es especial porque es de oro. Afuera tenemos una planta tulsi, y él bendijo esta planta, porque normalmente vienen chiquitas (muestra una foto) y ahora creció como un árbol. Mira, yo le puse cenizas y creció… (Nath Adavallan, Ingeniero, junio 2021).

Imágen 5.7 La primera manifestación de *vibhūti* en la esquina inferior derecha de la imágen de Sathya Sāī Bābā
Fuente: N. Adavallan, 2008.

La manifestación de objetos materiales se encuentra en incontables ejemplos de los milagros que Sathya Sāī realizaba en vida. Sin embargo, en este caso, la túnica funciona como una manera de legitimar las narrativas sobre el templo y, a su vez, dotar de identidad y autoridad, el ritual organizado por la familia.

Considerar los botones de oro como elementos únicos en el mundo, incluso diferentes a los de India, los ayuda a desvincularse del poder que pudiera ejercer el templo de Puttaparti sobre su propio ejercicio ritual. Es decir, entre los devotos la lógica es: si Bābā se manifiesta en el templo de los Adavallan, y los bendice con *vibhūti*, quiere decir que está feliz con su devoción y servicio. Esto significa que el ritual está bien hecho. Como consecuencia, Él se manifiesta mediante objetos que ningún otro templo tiene.

[55] Fotos y traducciones en anexos.

Esta túnica es uno de los orgullos del *āśram* y parte de los elementos identitarios de los miembros. Entre las narrativas sobre los orígenes del altar, la túnica funge como uno de los enlaces entre Tijuana e India, pero, a su vez, como un elemento independiente que permite estimular la adoración entre las personas que asisten a este *āśram*, una evidencia material de los milagros. Ya que, a partir de la singularidad de detalles tan mínimos como los botones de oro que no existen en Puttaparthi, el templo tiene su propia identidad y no consiste solo en la copia de un lugar de adoración fuera de India.

Imagen 5.8 Túnica de Sāī Bābā materializada en casa de la familia Adavallan.
Fuente: N. Adavallan, 2008.

Milagro 3: el incendio

> …Fue como en 2007 o 2008, antes yo tenía aquí una escalera. Mientras estaba dormido, llega un vecino y comienza a tocar mi puerta, bajo y me dice: ¡Ey se está quemando tu casa! Entonces dije: ¡Ay caray! Salgo y veo un fuego muy grande, pero no era mi casa, sino la casa de atrás, de la otra calle. Llegaron los bomberos y todo. Lo que más me sorprendió fue que por primera vez en mi vida vi un árbol verde quemándose muy fuerte. Regresé y le dije a mi hijo ¡Rápido, trae un cubo para echar agua! Vino un vecino, conectó su manguera y se subió al techo. Rápido comenzó a echar agua en el techo de nosotros y en todo lo que había cerca.
> Esa noche vino una persona, caminó hacia aquí, tenía una camisa naranja. Lo vi y fui a preguntarle ¿Quién eres tú? ¿Qué haces aquí en mi casa? ¿Por qué te metiste sin permiso? Entonces él dijo: ¡No, no no! Yo soy bombero. Luego subió, revisó, bajó otra vez y dijo ¡Buen trabajo! Echaron agua en el techo ¡Muy bien, muy bien! Entonces mi hijo bajó y vino aquí, mientras este hombre volvió arriba y lo estábamos esperando; pero no regresó. Y no se pudo brincar, porque la casa es de dos pisos, la única manera para salir es que debe pasar por aquí, es la única manera, por atrás de la casa no se puede. Esperamos 5 minutos, luego 10 minutos y no bajaba este señor. [chista] Fuimos para arriba y ya no estaba. ¡Ah caray! ¿Y ahora? ¿Qué onda con él? Bajamos y, de repente, comenzó a salir ceniza, *vibhūti*, en la imagen, aquí en la esquina, mira (Imagen 5.9). Así supimos que Sāī estaba con nosotros, porque él controla la ceniza…" (Nath Adavallan, Ingeniero, junio 2021).

La manifestación de estos milagros, entre muchos otros que los devotos aseguran haber atestiguado[56], ayudan a crear un sentimiento de pertenencia en Tijuana. Además, la

[56] Los devotos cuentan haber encontrado ceniza sobre una imagen de Jesucristo; la aparición de figuras entre la ceniza que cubre la imagen de Sathya Sāī; ceniza que aparece espontáneamente sobre las plantas del lugar o cura de dolencias mediante el *vibhūti*.

adaptación de la casa en un templo ha permitido que la familia adquiera reconocimiento y cierto estatus entre las personas nacidas en India residiendo en la ciudad, pues al aceptar a devotos mexicanos, el templo ha reunido un número significativo en su congregación (aproximadamente 120 personas entre mexicanos e indios, consultar entrevista con Sr. Adavallan en Anexo IV). Esta circunstancia, contrario a si vivieran en India, les brinda autoridad ante la ejecución del ritual.

Entonces, en el altar (Imagen 5.10) se busca reflejar todas las historias y las manifestaciones divinas a las cuales la familia, y los visitantes, adoren desde su propia tradición religiosa. Por este motivo, las figuras devocionales en el altar también incluyen a religiones distintas a la hindú. Por ejemplo, la Virgen de Guadalupe, Buda, Cristo o menciones a Rahim en las plegarias.

A partir de la apertura religiosa en las enseñanzas de Sathya Sāī, la familia Adavallan quiso incluir las figuras de las divinidades más populares en India. Sin embargo, el simbolismo presente en el altar parte desde las normativas doctrinales de los centros Sathya Sai Baba y mezcla a las divinidades familiares con las de otras religiones.

Imagen 5.9 Huella de Sathya Sāī y *vibhūti* emanado la noche del incendio.
Fuente: N. Adavallan, 2008.

Este altar mide aproximadamente 5 metros de ancho por 3 metros de alto (Imagen 5.10). Parte de la labor de la Sra. Shamita, la madre de familia, (quien realizó todo el trabajo de costura para las mesas y cortinas del altar, así como el vestuario de las *mūrtis*, almohadas para sentarse y demás decoraciones) consiste en recopilar a diario la ceniza que sobrepasa la imagen de Sāī Bābā y mantener a los dioses libres de suciedad.

Aunque la familia se encarga de administrar el altar, algunos de los devotos mexicanos más antiguos han participado en su construcción. De acuerdo con "Memi"[57], como cariñosamente la llaman en el templo, el monje que se encuentra a la izquierda de

Imagen 5.10 Altar doméstico/público del Sāī Guru Āśram
Fuente: propia, 2021
(1. Sathya Sāī Bābā; 2. Las doce velas; 3. Virgen de Guadalupe; 4. Pies de Śirḍi Sāī Bābā; 5. Durgā; 6. Śirḍi Sāī Bābā; 7. Guru Chukunanda/Guru Jī; 8. Ángeles; 9. Śiva Naṭarāja; 10. Śirḍi Sāī Bābā; 11. Rāma; 12. Kṛṣṇa; 13. Gaṇapati; 14. Subrahmaṇyam; 15. Pies de Sathya Sāī Bābā; 16. Buddha Siddharta Gautama; 17. Túnica de Sathya Sāī; 18. Dattatreya; 19. Śirḍi Sāī; 20. Gayatrī Mātā; 21. Śrī Liṅgam/Hiraṇyagarbha).

Sathya Sāī es su hermano a los 20 años de edad (Número 7 en Imagen 5.10), que fue cuando lo admitieron en un monasterio del Tíbet. Asegura que él es una persona muy erudita, por ello, durante un viaje a India con su familia, llegó de visita a un templo del Tíbet, ahí los monjes se dieron cuenta de su capacidad para aprender lenguas (como el sánscrito o tibetano). Inmediatamente, le ofrecieron que se ordenara como monje, él aceptó y desde entonces no ha regresado a México. El guru Chukunanda constituye uno de los orgullos del templo, de ahí que su imagen también se adore como las otras presentes en el altar.

[57] Unas de las devotas mexicanas con mayor presencia y antigüedad en el templo son Memi y su mamá. Ellas son profesoras jubiladas, han sido parte del movimiento casi desde que llegó a Tijuana, decidieron seguir a la familia Adavallan después de la división con el Centro Sai Baba. Como personas de mayor edad entre los devotos, tanto la familia como los devotos mexicanos e indios las tratan con el mayor respeto posible, esta circunstancia les otorga autoridad en el templo. Además, ellas configuran uno de los ideales de devotos que se prefieren en el templo: profesionistas o amas de casa que ya conozcan la tradición hindú.

Cabe señalar que las ceremonias suelen contar entre 15 y 20 devotos por sesión, pero cuando hay alguna celebración especial, el número se duplica. La mayoría de las asistentes son mujeres y, en conjunto, hay mayor presencia de mexicanos que de indios, principalmente cuando se realizan ceremonias los días jueves.

Además, una de las divinidades regionales presente en gran parte del ritual es Subrahmaṇyam, dios también conocido como Skanda, Muruga o Karthikeya, "Es el dios del *bhajan* que cantamos", señala el señor Adavallan. Este dios, aunado a las divinidades védicas y las relacionadas con Śiva, configuran las creencias que permiten a la familia mantener la unión entre la religiosidad pre y post Sāī Bābā. El mundo que actualmente pertenece al ámbito íntimo. A continuación se analiza el ritual para identificar estas mezclas, así, posteriormente, se estudia la ejecución de determinadas actividades en ciertos espacios.

5.4.2 Religiosidad vivida en el templo. El ritual y sus adaptaciones

El ritual

El ritual dura una hora y media en total. Se celebra los jueves y sábados desde las 7:00 p.m., hasta las 8:45 p.m., posteriormente se da, aproximadamente, media hora para el consumo de alimentos antes de que los asistentes se retiren. La *pūjā* se estructura en dieciséis partes. Destaca el carácter ecléctico del ritual, en el que, como se verá, se intercala el uso de diversas lenguas, géneros musicales e imágenes devocionales de diferentes tradiciones. A continuación, se describe y explica en qué consiste cada parte del ritual, adicionalmente, se han agregado códigos QR que enlazan con videos y grabaciones de distintos segmentos del ritual.

1. Mantras de apertura: en los panfletos dedicados a los centros Sathya Sāī no aparecen los siguientes mantras, tampoco se suele dedicar mucho tiempo a la apertura. Desde este punto, el ritual difiere de otros centros devocionales.

- Gaṇānām (Ṛg Veda 2.23.1)
- Sarasvatī Pūjā
- Guru Mantra
- Gāyatrī Mantra: se repite cinco veces.
- Sarasvatī Mantra
- Sarasvatī Gayatrī Mantra

Código 5.1 Ritual completo en el Sāī Guru Āśram
Fuente: propia

- Lakṣmī Gayatrī Mantra
- Durgā Gayatrī Mantra
- Sathya Sāī Gayatrī Mantra
- Sāī Bābā Mantra
- Surya Mantra

Estos mantras son recitados por la familia Adavallan. En los cuadernillos de *bhajans* no se encuentran tales invocaciones ni se espera que la audiencia participe en su recitación. Todos los mantras se deben recitar en 5 minutos, por esta razón, el altar cuenta con un reloj.

De acuerdo con el Sr. Adavallan, ningún otro centro de Sathya Sāī Baba en el mundo invoca a estas divinidades al inicio del ritual, principalmente entre aquellos donde los líderes no provienen de India, pues es difícil que conozcan los mantras. Esta es una de las principales causas por las cuales la Organización Sathya Sai no los acepta dentro de la institución, pues, aunque la familia incluye elementos de otras religiones en su ritual, se niegan a dejar o de darle prioridad a las divinidades de su tradición.

Algunos de los mantras iniciales en el ritual pertenecen a las divinidades que la familia adoraba antes de llegar a México. Principalmente se dedican a diosas relacionadas con la sabiduría, la fuerza y el entendimiento, pertenecientes a una de las derivaciones del śaivismo de Tamil Naḍu (Consultar Anexo I).

Código 5.2 Traducción del ritual en el Sāī Guru Āśram
Fuente: propia

2. Śrī Rudram: en los centros Sathya Sāī Baba a nivel internacional se conoce el Śrī Rudram, que constituye un fragmento del Yayur Veda negro[58]. Este himno se divide en dos partes. Se inicia con el *Nāmakam* (llamado de este modo por la repetición de la palabra *nāmaḥ* al enunciar los distintos nombres de Rudra) y posteriormente el *Camakam* (debido a la repetición de la conjunción *ca* al invocar a las divinidades). Se utiliza como apertura a los *bhajans* donde participa la audiencia. La primera parte reconoce la naturaleza violenta y oscura de Rudra, a la cual se le pide que se tranquilice, y se le invoca para que perdone las faltas; mientras, la segunda, alude a otras divinidades (como Viṣṇu o Agni) para que en conjunto rueguen a Rudra por la satisfacción de los deseos.

[58] El Taittiriya Saṁhita del 4.5 a 4.7

Según Fuller (2001) estos mantras se derivan del *Śatarudrīya* y constituyen una de las formas más antiguas de enumerar los nombres de una divinidad con el fin de hacer peticiones.

3. *Bhajāns*: cada uno de los asistentes a la celebración elije una canción del "Libro de cantos devocionales y *Bhajāns*". Antes de que se reciten los "Mantras iniciales", una de las devotas pasa entre los asistentes una pequeña pizarra donde cada persona debe escribir su nombre, número de *bhajān* y lengua (sánscrito o español) del himno que va a dirigir.

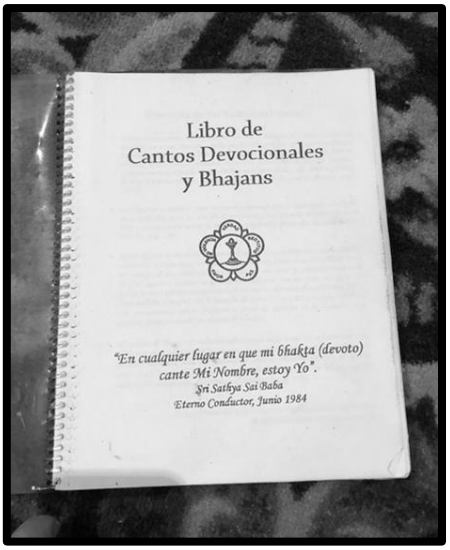


Imagen 5.11 Libro de cantos devocionales *Bhajanvali*
Fuente: propia, 2021.

Los *bhajāns* siguen un orden; es decir, si una persona llega muy temprano al *āśram* no significa que cantará en primer lugar, sino que depende de la divinidad a la que va dedicada la canción. El *bhajan* que abre la hora dedicada a las canciones, debe dedicarse al dios Gaṇeśa, posteriormente para otras divinidades, entre las cuales debe aparecer al menos una dedicada a Sathya Sāī Bābā.

El método para entonar un *bhajan* consiste en cantar una línea y esperar a que la audiencia responda. Cada frase se enuncia dos veces hasta terminar la canción, posteriormente se canta cada frase una vez, pero en esta ocasión con mayor velocidad. (Consultar "Normativas para conducir *bhajans*" en anexos.)

Se espera que todos los asistentes lideren una canción durante la ceremonia. A los asistentes neófitos se les recomienda que canten una canción de su tradición religiosa o un mantra corto. Por lo general, cuando un asistente nuevo se anima a cantar, elige un *bhajan* en español.

Código 5.3 Ejemplo de *Bhajan*. *Jai Jai Gaṇeśa*
Fuente: propia

En el "Libro de Bhajāns" (Imagen 5.11) hay canciones en sánscrito, español o mitad sánscrito y mitad español. Debido a la hibridación presente en el ritual, las canciones devocionales no sólo se dedican a divinidades hindúes sino también islámicas, sikhs, cristianas o budistas.

Además del mensaje de Bābā, esta es la parte del ritual que puede variar en cada celebración. Es decir, no siempre se cantan los mismos *bhajans*, pues las personas pueden elegir diferentes canciones en cada visita, además de que los asistentes no necesariamente son los mismos en cada ocasión.

4. *Liṅgāṣṭakam* (लिङ्गाष्टकम्): este himno marca el cierre entre los *bhajans* de los asistentes y da continuidad al ritual. Se suele cantar en el sur de India entre aquellas personas que adoran a Śiva en forma de *liṅgam*. Al igual que los mantras de apertura, el *Liṅgāṣṭakam* no aparece en la liturgia de los centros Sathya Sāī a nivel internacional. La familia Adavallan consiguió el *stotram* en sánscrito y realizó la traducción al español para que la congregación pudiera comprenderlo. Debido al esfuerzo realizado en esta tarea, sólo tradujeron este mantra.

Código 5.4
Liṅgāṣṭakam
Fuente: propia

5. *Āñjanēya vīra* (ಆಂಜನೇಯ ವೀರ): *bhajan* en lengua canarés dedicado al dios Hanumān. Este himno también proviene de los estados al sur de India, pues el canarés no es una lengua frecuente en el norte. Esta es una de las formas de adoración a Hanumān con tintes regionales marcados; es decir, debe enunciarse en su lengua original y pedir, antes que a Sītā o Rāma, el favor del dios del viento. Este himno es exclusivo para Gaurisut Adavallan, el hijo menor de la familia, cada ceremonia él debe dirigirlo, pues dentro de la estructura del ritual establecida por el Sr. Adavallan, los hijos varones, como anfitriones del templo, suelen tener mayor presencia durante su ejecución.

Código 5.5
Āñjanēya vīra
Fuente: propia

Además, dentro del templo, la importancia de la lengua y su correcta pronunciación para los mantras resulta fundamental, principalmente para los himnos que se encuentran en sánscrito védico o alguna lengua originaria del sur de India. Tal tarea se delega a un miembro de la familia Adavallan, pues, son ellos quienes conocen de memoria los mantras y pueden pronunciarlos mejor[59]. Esta es

[59] Uno de los argumentos para la pronunciación adecuada en los mantras, según el Sr. Adavallan, reside en la estructura del sánscrito y las divinidades a las que invoca. Por ejemplo, cuando se invoca a Lakṣmī (la

una de las principales características que los separan de la Organización Internacional Sathya Sai Baba, pues, según las normativas para los Centros Sai, las canciones deben cantarse, de preferencia, en la lengua del lugar de llegada.

> Mientras que los *bhajans* indios siguen siendo populares, los cantos devocionales de otras tradiciones y culturas, especialmente la cultura local, también deberán cantarse. Lo más importante es que la atención se centre en lo Divino a través de la recitación de cualquiera de los muchos nombres de Dios (Organización Internacional Sathya Sai, 2012:11).

En términos del capital que se valora para la reconstrucción religiosa en un contexto migratorio minoritario, la lengua permite mantener un enlace con el país de origen y brinda mayor legitimidad ante la población mexicana que asiste al templo.

6. *Subrahmaṇyaṁ* (సుబ్రహ్మణ్యం): *bhajān* en lengua télugu dedicado a una de las formas benévolas del dios Skanda. Sathya Sāī Bābā solía cantarlo en público[60], de ahí que sea recurrente dentro del ritual. Durante la ejecución del ritual, el hijo mayor del matrimonio, Ranav Adavallan, dirige este himno. Cuando él u otro de los hijos no puede asistir a las ceremonias, el Sr. Nath lo dirige.

Código 5.6 *Subrahmaṇyaṁ*
Fuente: propia

7. *Sarva Dharma*: este himno es uno de los que sí se cantan en los centros Sathya Sāī. Aunque el templo Sāī Guru no sea reconocido institucionalmente, utiliza parte de la liturgia a nivel global para los centros Sāī. Según el testimonio de los miembros más antiguos, esta oración sirve para adorar a todos los dioses de todas las religiones, pues ese es el propósito de la celebración: alabar a dios o a los dioses en todas sus manifestaciones.

Código 5.7 *Sarva Dharma*
Fuente: propia

diosa de la fortuna) hay que tener cuidado de no pronunciar una "a" antes del nombre, pues de este modo se llama a Alakṣmī, la diosa de la miseria. Resulta muy importante tener en cuenta la importancia de las energías e intenciones cuando se recitan los mantras, por ello, la tarea se delega a una persona nacida en India.

[60] https://youtu.be/o8p_OhjB3V0

8. *Puspam Mantra* (El mantra de las flores): la audiencia vuelve a la posición de loto, o a su asiento, para guardar silencio. Mientras tanto, las mujeres que lideran el ritual recitan el mantra. Durante esta recitación no participan los asistentes, pues el mantra no aparece en el *bhajānbali*. La mayoría de los devotos asocian esta distinción a una jerarquía no establecida que separa a indios de no indios, como si la recitación de los mantras en sánscrito sólo fuera un derecho para aquellas personas nacidas en India. Sin embargo, al consultar con el Sr. Adavallan si alguna parte del ritual tiene distinción de género o nacionalidad, respondió:

> …Claro que no, aquí no hay ninguna distinción, no cobramos ni pedimos nada a nadie, todos pueden participar en la adoración a los dioses y hacer reverencias con nosotros… (Nath Adavallan, Ingeniero, octubre 2021).

Código 5.8 *Recitación del Puṣpam Mantra*
Fuente: propia

Aunque tal circunstancia pueda parecer contradictoria, el *Puṣpam mantra* forma parte de los roles preestablecidos por el Sr. Nath. Una parte corresponde a los hombres y otra a las mujeres, tal como la organización del templo. De un lado se sientan las mujeres y del otro los hombres (Organización Internacional Sathya Sai, 2012). La entonación del mantra, al ser en lengua sánscrita, la recita alguien originario de India, pues, según los devotos mexicanos con mayor antigüedad, los indios pronuncian mejor. Así también, la familia, al mantener en gran parte del ritual la recitación en sánscrito, demuestra que sigue dando un valor especial al origen en un contexto migratorio.

Imagen 5.12 Mujeres devotas en el Sāī Guru Āśram Tijuana
Fuente: propia, 2021.

Una de las consecuencias de esta práctica, y que puede ser un problema durante la ejecución y distribución de roles durante el ritual, se debe a que no hay una guía para el devoto neófito, principalmente para el mexicano. Entonces, mediante imitación y repetición de las actividades que hacen los asistentes con más experiencia, los visitantes siguen el ritual. Algunas personas se sienten

excluidas o ya no regresan debido a la cantidad de mantras en lenguas diferentes al español, que, aunado a la falta de una guía para el devoto neófito en el templo, denotan la intención no proselitista para personas fuera de la congregación del *āśram*.

9. *Āratī*: una vez terminado el anterior mantra, una persona apaga las luces del recinto, luego se canta el *bhajan del āratī*. Los devotos presentes en la *pūjā* se forman frente al altar, iniciando con las mujeres, quienes toman una *diya* o lámpara de aceite (la cual contiene una moneda de 10 pesos en su interior, como una forma de invocar la riqueza) y comienzan a formar círculos en sentido a las manecillas del reloj frente a las divinidades, usando únicamente la mano derecha.

Código 5.9 *Ejecución del āratī*
Fuente: propia

Cuando todos los presentes han pasado a iluminar a las divinidades, los dueños de la casa sostienen una *diya* para que los asistentes "tomen la luz", entonces, cada persona extiende las manos y recorre su cuerpo impregnándose a sí mismos con la energía de la lámpara encendida. Al finalizar el *āratī*, nadie vuelve a su asiento, sino que inmediatamente comienza la recitación del siguiente mantra.

10. *Vibhūti Pūjā*: esta es, para los devotos, una de las partes más importantes del ritual; pues consiste en el reparto de ceniza. Usando unas pequeñas cucharas (Imagen 5.6), las cuales, según los Adavallan, se materializaron en el templo, cada asistente recibe unos gramos de ceniza. Como se explicó anteriormente, esta ceniza aparece, según la narrativa del templo, espontáneamente sobre la imagen de Sathya Sāī Baba y se le atribuyen propiedades milagrosas, principalmente las curativas.

El performance realizado entre los devotos consiste en tomar la ceniza con la mano derecha y posteriormente dibujar un *bindu* o punto en la frente. Algunos de los asistentes sacan de sus pertenencias unas pequeñas servilletas o botellas de agua, donde guardan la ceniza para llevarla a su casa. Por lo que cuentan, la usan para regar las plantas o curar alguna afección física. En el templo, la ceniza se debe consumir. Su sabor es parecido al de la ceniza de incienso, es color gris y de consistencia muy fina, con olor floral. Si quedan restos de *vibhūti* en la mano, se

colocan en la cabeza o sobre los lugares del cuerpo donde haya dolor. En este sentido, el reparto de *vibhūti* se asemeja a la eucaristía cristiana, pues el significado es semejante: consumir la re-presentación de Dios para hacerlo parte de uno mismo. Todo el proceso anteriormente descrito, debe realizarse durante el lapso de entonación del Vibhūti Mantra.

Cabe señalar, que en esta parte del ritual se realiza una distinción de género importante. Pues al estar separados mujeres de hombres, y utilizar distintos artículos rituales por género, en el reparto de *vibhūti*, las mujeres reciben una cantidad de ceniza ligeramente menor que los hombres, pues las cucharas son de diferente tamaño. Además, sólo una mujer nacida en India puede repartir *vibhūti* a su mismo género, al igual que los hombres, quienes sólo reciben ceniza de otro hombre. Esta ejecución no fue planeada por el Sr. Adavallan, sino que es una práctica que se realiza en el templo de Puttaparthi desde los tiempos de Sathya Sāī Bābā.

La separación entre hombres y mujeres ya viene establecida por el mismo guru, pero, al ser la familia Adavallan, anfitriona de la celebración, en esta parte del ritual la esposa de Gaurisut Adavallan, Malika, dirige el mantra.

> En las reuniones de cantos devocionales (*Bhajans*) y otras reuniones, los devotos hombres deben sentarse aparte de las devotas mujeres. La norma debe ser aplicable a todos los miembros, ya sean indios o no indios, en la India o en otros lugares. Es parte de la disciplina espiritual que es necesaria para los devotos. Sathya Sai Baba [1980.11.22][61]

Así, aunque el templo no sea reconocido ni apoyado por los Centros Sai Baba de Latinoamérica, el Sāī Guru Āśram respeta las normativas establecidas para los templos a nivel internacional (Consultar "Normativas para dirigir *bhajans*" en anexos). Sin embargo, las aparentes contradicciones aparecen cuando añaden, o adaptan, ciertos mantras en lenguas originarias de India. Estos cambios son producto de la personalización del ritual por parte de la familia.

[61] Información obtenida desde los Lineamientos para Centros y Grupos Organización Internacional Sathya Sai (2012). Disponible desde: https://www.sathyasai.org/files2012/LINEAMIENTOS-OSSS-2012-ESPANOL.pdf

11. Mensaje de Bābā: cada día, mediante el grupo de *WhatsApp* creado para los miembros del *āśram*, la familia Adavallan comparte el "mensaje divino de Sathya Sāī". Estos mensajes pertenecen a las enseñanzas que Sathya Sāī dijo en vida. En el siguiente capítulo se estudia con mayor detenimiento el uso de la tecnología y redes sociodigitales en el templo.

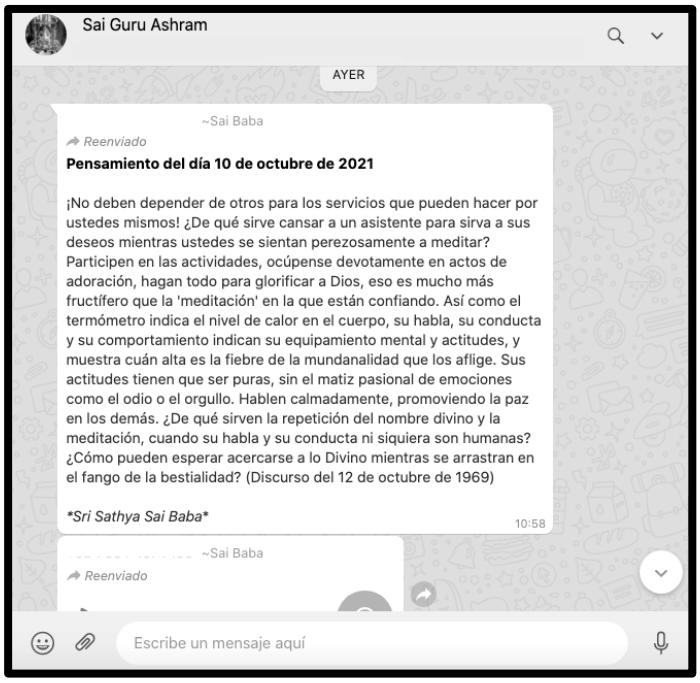


Imagen 5.13 Pensamiento diario de Bābā, vía *WhatsApp*
Fuente: propia, 2021.

Los centros internacionales de habla hispana suelen compartir al público en general las traducciones de los textos y discursos de Sathya Sāī. En el Sāī Guru Āśram se comparten también estas enseñanzas, aunque el templo no forme parte de la misma comunidad. Suelen utilizar las traducciones del Centro Sathya Sai Baba de Argentina o España[62].

Durante el ritual se dedican un par de minutos para la lectura de un pasaje escrito por Sathya Sāī. Gaurisut Adavallan, lee para los asistentes, mientras los escuchas responden con un: *¡Om Sāī Rām!*

12. ¡Oh, madre divina!

El *śloka*[63] traducido lo declama una pequeña niña india de segunda generación (sobrina de una de las nueras del Sr. Adavallan), quien, orgullosa, asegura haber ganado concursos de poesía en la primaria con estas líneas:

> ¡Oh Madre Divina! que trasciendes los tres tiempos (pasado, presente y futuro), los tres mundos (el cielo, la tierra y las regiones más bajas) y las tres cualidades (equilibrio, movimiento e inercia), te ruego que ilumines

[62] El mensaje del día de Sathya Sāī Bābā mediante la Organización Sri Sathya Sai de Argentina
[63] Sistema de verso en la mayoría de los textos sagrados hindúes.

mi intelecto y disipes mi ignorancia como el sol a la oscuridad, para que sea serena, brillante e iluminada.

Actualmente, la pequeña además de cantar y tocar el violín a lo largo del ritual se encarga de dirigir los versos en español. Cuando ella se encuentra fuera de la ciudad, esta parte del ritual se omite.

13. *Pavamana Mantra*: este mantra es un extracto de la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (1.3.28). Según Patrick Olivelle (1998) originalmente se recitaba durante la fase introductoria del sacrificio del soma, por lo tanto, la persona a cargo del mantra era quien patrocinaba el ritual. La traducción fue realizada por la familia y se incluyó en el desarrollo del ritual para que los asistentes pudieran entonarlo tanto en sánscrito como en español (por esta razón se respetó la traducción hecha en el templo). Al igual que el siguiente mantra, el Pavamana Mantra es dirigido por la familia Adavallan completa.

14. Samastā lokaḥ mantra: este mantra se recita casi en seguida del anterior, las personas unen las manos y cierran los ojos. La emotividad de este mantra reside en la petición de paz a los dioses, con base en los deseos de felicidad universal.

"¡Que todos los seres de todos los mundos sean eternamente felices!"

समस्ता लोका: सुखिनो भवन्तु ।
Samastā lokāḥ sukhino bhavantu

OM Śānti.

15. *Śānti mantra*: este mantra pertenece al *Yajur veda*, 36.17 y, al igual que el anterior, forma parte de los "mantras de la paz" que aparecen tanto en los *vedas* como en las *upaniṣads*. Los centros Sathya Sāī basan su práctica en peticiones de paz a las divinidades de todas las religiones, partiendo de los conflictos entre hindúes y musulmanes en India. Aunque esta tensión no se refleja en Tijuana, sí forma parte de los pilares para la apertura religiosa en el templo, principalmente con el propósito de incluir entre los devotos a mexicanos adscritos a otras denominaciones religiosas.

16. Oración de la salud: antes de iniciar este mantra, los asistentes unen los dedos índice, anular y medio de la mano derecha, formando un punto; entonces, se colocan la mano en el entrecejo mientras entonan el mantra de la salud. Esta parte del ritual se caracteriza por enunciarse en sánscrito, español e inglés.

    Al terminar el mantra, los devotos vuelven a la posición inicial, mientras tanto, la Sra. Shamita agradece a todos los asistentes por su asistencia al *āśram* y da los últimos avisos. Cuando ella termina, uno de sus hijos invita a los devotos a comer, no sin antes enunciar la oración de los alimentos.

17. Oración de los alimentos: la primera parte de la oración para los alimentos pertenece a la *Bhagavadgītā* (4.24 y 15.14), pero en el *Bhajanvali* no aparece. Para los miembros nuevos resulta difícil seguir el ritual cuando aparecen los mantras en sánscrito, pues dependen totalmente de la persona que los haya invitado para seguir el ritmo de los mantras y canciones. Así, antes de que cada grupo pase a su debida habitación para consumir los alimentos preparados por la Sra. Shamita, y sus nueras, es necesario entonar *ślokas* para agradecer a los dioses por los alimentos. Las mujeres de la casa pueden ser apoyadas en ocasiones por algunas de las mujeres con mayor antigüedad como asistentes en el *āśram*.

Imagen 5.14 *Paruppu Sadam* (பருப்பு சாதம்); papas cocidas con hierbas aromáticas y arroz con leche (mexicano), acompañadas de una tostada de maíz con frijoles bayos molidos.
Fuente: propia, 2021.

    Aunque los *Lineamientos para los Centros Sathya Sai* (2012) especifican la separación de mujeres y hombres dentro del templo, en el Sāī Guru Āśram no siempre se respeta esta regla. Por lo general, las mujeres mexicanas permanecen en el cuarto adjunto al altar, mientras los hombres nacidos en India comen junto a sus esposas en el salón. La razón principal es el lenguaje, pues en ese momento tanto mujeres como

hombres pueden reunirse con otras personas de India y hablar en lengua támil o en inglés.

Además, el consumo de alimentos permite unir a las personas provenientes de India y a las de México. Las mujeres indias, anfitrionas de la casa, atienden a los invitados y permiten que les realicen preguntas sobre los alimentos o las celebraciones. Ellas suelen poner atención en la necesidad de no desperdiciar alimento, pues forma parte de la purificación en el templo.

"…Muchos no saben, pero después de decir la oración de los alimentos hay que consumir el *prasādam*, pues esa comida estuvo expuesta a los dioses durante el ritual y al comerla se vuelve parte de ti. Entonces, por eso es muy importante no rechazar la comida, porque es parte del ritual…" (Gaurisut Adavallan, Dentista, octubre 2021).

Durante el ritual, se colocan unos pequeños platos de acero inoxidable en el altar, estos contienen un poco de la comida preparada para repartir ese día. Al finalizar el ritual, esta comida bendecida vuelve a la olla donde se encuentran los alimentos que consumirán los asistentes. Al igual que el *vibhūti*, la comida ayuda a purificar al devoto.

18. *Prasādam*: al finalizar la ceremonia, las mujeres se dirigen a un pequeño salón, mientras los hombres permanecen en la recepción del templo. La Sra. Adavallan y sus nueras pasan a la cocina y sirven la cena a los asistentes. Los platillos siempre resultan tema de conversación, pues la Sra. Shamita, con gusto, explica a las devotas mexicanas cómo preparó el platillo de ese día y si debió adaptar algún ingrediente.

Imagen 5.15 *Cabbage Rice*, mango con miel y una pequeña *pakōḍā,* acompañados de una tostada de maíz con frijoles bayos molidos y jugo de granada.
Fuente: propia, Tijuana, 2021.

Por lo general, los platillos son elaborados con arroz y distintas verduras (Imágenes 5.14 y 5.15). El arroz basmati, común en India, en Tijuana se cambia

por arroz blanco de grano largo, el que se encuentra en los mercados mexicanos, pues la variedad basmati o jazmín es más costosa o difícil de conseguir.

Al igual que en el caso de los altares domésticos, mediante la preparación de los alimentos que se ofrecen en el templo, se pueden apreciar los procesos de hibridación. Durante una ceremonia cotidiana, el platillo que se ofrece suele constar de un guiso principal de arroz, típico de Tamil Naḍu, con una guarnición y un pequeño postre, el cual puede ser fruta o un dulce indio. La bebida puede ser jugo de granada o té caliente. Acompañan el platillo con tostadas o totopos de maíz, pues siempre tratan de incluir alimentos que sean de agrado al paladar mexicano y, a la vez, mantengan el régimen vegetariano. Esta norma permite a la Sra. Shamita realizar interesantes hibridaciones mediante su comida.

> "Entre todos (quienes viven en la casa) preparamos y limpiamos el altar, compramos flores cada semana y limpiamos el altar cada semana. También preparo la comida, nosotras, yo con mi nuera, compramos comida y la preparamos. A veces los sábados vienen 10 o 12 personas, ahorita en la pandemia vienen poquitos, pero antes venían por lo menos 25, siempre. Ahorita no viene tanta gente. A los que vienen les damos comida india… Y mexicana también, como tostadas o totopos, frijoles, burritos y fruta…" (Shamita Adavallan, Ama de casa, junio 2021).

Imagen 5.16 Obsequio recibido durante el Gaṇeśa Caturthī 2021. Frutas, lentejas, dulces de ajonjolí y una imagen de Gaṇeśa.
Fuente: propia, 2021.

Cabe señalar que los gastos asociados al mantenimiento del altar, para la compra semanal de comida y flores, corren por cuenta de la familia Adavallan. Los gastos suelen ser recurrentes, pues las flores deben ser frescas y las cambian cada semana, así como las frutas. Algunos devotos suelen dar donaciones en efectivo o en especie, pero la familia utiliza gran parte de su ingreso económico para la compra de alimentos y cuidado de la casa/*āśram*. Esta es una de las razones por las cuales les resulta conveniente tener una congregación pequeña o no hacer proselitismo religioso con los tijuanenses fuera de su círculo más cercano, pues en las celebraciones especiales, ellos preparan pequeños obsequios para los asistentes.

Aunque la estructura del ritual es uniforme, presenta variaciones de acuerdo con el día de la semana en que se celebra; así también con los rituales especiales. Los días de celebración son jueves y sábado. El jueves pertenece al día de Sāī Bābā, mientras que el sábado es el día dedicado al dios del sol o Śani.

Código 5.10
Abhiṣekam
Fuente: propia

Las celebraciones del jueves se caracterizan por tener un episodio dedicado al baño de las divinidades (*Abhiṣekam*). En una mesa se coloca un recipiente con las *mūrtis* previamente preparadas. Las divinidades presentes para el baño son Śirḍi Sāī Bābā, Gaṇeśa y Śiva. Antes de acercarse al altar, los devotos deben colocarse gel antibacterial. Las mujeres que lideran el ritual ofrecen un par de caracoles de mar llenos de agua, esta agua sirve para bañar a las *mūrtis*. El agua se recolecta en una bandeja, así, al final del baño, se riegan las plantas del lugar.

Las celebraciones especiales se establecen de acuerdo con la posición de la luna. Según los cálculos astronómicos y astrológicos[64] del Sr. Adavallan, las divinidades principales del templo se deben adorar específicamente determinado día, pero al tener como únicas fechas de celebración en el *āśram* los jueves y sábados, la *pūjā* se mueve al día más cercano.

Imagen 5.17 En la celebración de Lakṣmī Pūjā se obsequiaron frutas, una bolsita con turmérico/cúrcuma, arroz y otra con *kumkuma*, acompañadas de una imagen de la diosa Lakṣmī. El Sr. Adavallan aconsejó colocarlos dentro de una caja fuerte o en un lugar donde hubiese dinero y joyas de oro.
Fuente: propia, Tijuana, 2021.

Por ejemplo, la celebración de Śiva Naṭarāja, que se distinguió por el baño de la *mūrti*, *bhajans* a Śiva y la entrega de *prasādam* especial. La divinidad se decora y se colocan flores nuevas en el altar. Durante este día está prohibido comer cualquier tipo de carne, incluso para quienes no son hindúes.

[64] El calendario del sistema hindú se basa en los movimientos lunares. Según el Sr. Adavallan, él puede identificar los movimientos de los astros y cómo influyen en la relación de las divinidades con el mundo terrenal. La adoración a los dioses durante ciertas posiciones de la luna afecta de manera diferente, esta instrucción la recibió desde antes de pertenecer a la Asociación Internacional de Sathya Sai Baba.

Las celebraciones especiales se asemejan a las que se realizan los jueves debido al baño y limpieza que reciben determinadas *mūrtis*; no obstante, se realiza un segmento especial dedicado al lavado de manos y reparto de *vibhūti*, momentos antes de recibir las bendiciones del huevo dorado o *liṅgam*.

Código 5.11
Liṅgam Abhiṣekam
Fuente: propia

En la celebración del día de Śiva Naṭarāja se pudo apreciar el arreglo y cuidado especial que recibió esta divinidad. Cabe destacar que únicamente las personas nacidas en India están autorizadas para efectuar estas actividades, así como en atender a los asistentes y patrocinar las ceremonias. Como señala Patrick Ollivele (1998) los rituales en la época védica eran patrocinados por una familia con el propósito de ser bendecidos por las divinidades; en la actualidad, la familia Adavallan sigue este principio. Según el Sr. Adavallan, prestar su casa como centro de adoración, incrementa las bendiciones que le ofrecen los dioses, de tal modo que los milagros suceden con frecuencia, entre los cuales, las personas que llegan al templo cuentan como milagros o personas enviadas por Bābā.

Código 5.12
Entrevista a Meena Patel
Fuente: propia

Las personas con mayor antigüedad como asistentes en el *āśram* han ganado reconocimiento dentro del templo, de tal modo que se les permite participar en algunos segmentos de las celebraciones especiales. Asimismo, en el templo se celebran cumpleaños y visitas especiales, ya sea de personas que recién llegan desde India o personas nacidas en India, pero residiendo en Estados Unidos.

Imagen 5.18 Visita de la familia Patel, dirigentes del Mā Durgā Temple, en Pasadena California, en el Sāī Guru Āśram Tijuana.
Fuente: N. Adavallan, 2021.

Las visitas especiales evidencian las redes y vínculos del *āśram* con otros lugares. Estos enlaces, según la Sra. Shamita, se originan con los inmigrantes indios que han vivido con ellos y después cruzan a Estados Unidos, posteriormente regresan a visitarlos cuando ya han logrado establecerse en aquel país. Porque las personas que llegan a México suelen hacerlo en pequeños grupos, ya sea de hermanos, cuñados, parientes masculinos que posteriormente

traen a su esposa e hijos. Por esta razón, muchas de las personas originarias de India que se reúnen en México, ya tenían alguna relación desde India. En este sentido, la familia Adavallan constituye un *Hub*, tal como lo señala Bashi (2007), pues en su casa hospedan a familiares y amigos que recién llegan a la región.

Durante su visita, la familia Patel, dirigente del Mā Durgā Temple, (Imagen 5.18) estuvo recordando a las personas que pasaron por el *āśram* de los Adavallan y a qué se dedican actualmente. Su trabajo, señala la Sra. Patel, es una extensión de la gracia de Sathya Sāī Bābā, pues cuando era niña, en su natal Puttaparthi, él la miró y le tocó la frente. Por esta razón, regresa al *āśram* en Tijuana, donde Bābā se manifiesta con grandes cantidades de *vibhūti*.

> …En 1968 yo vi a Bābā. Él tomó mi mano, tocó mi frente así. Yo era una niña, cuando lo sentí me pregunté ¿Por qué Dios es como nosotros? ...(Meena Patel, ministra religiosa, septiembre 2021).

Código 5.13 Danza Dandiya en el Sāī Guru Āśram
Fuente: propia

Imagen 5.19 Celebración de *Dussehra* en el Sāī Guru Āśram. Danza *Dandiya*.
Fuente: propia, 2021.

La familia Patel ayuda a mantener un templo cercano al de la familia Adavallan en una relación bilateral, pues quienes llegaron desde India y estuvieron en Tijuana, posteriormente llegan al templo de Durgā en Los Ángeles. Al poco tiempo se independizan y se establecen en Estados Unidos.

Aunque el número de personas que llegaban desde India a Tijuana con la intención de cruzar a Estados Unidos era muy bajo, al menos entre los que residieron temporalmente en el *āśram,* este flujo tuvo una pausa desde que se cerró la frontera a causa de la pandemia por COVID-19 en marzo de 2020. Por lo general, las personas ya llegaban a Tijuana con una oferta de trabajo, pero, mientras arreglaban sus papeles para traer a sus familias, algunos tuvieron el apoyo de la familia Adavallan.

Una de las celebraciones más importantes en el *āśram* es el nacimiento de Sathya Sāī. Con meses de anticipación se contrata el mariachi, se preparan los obsequios y se

pide el pastel. La mayoría de la comunidad coopera con dinero o comida para que la celebración sea un éxito. Esta es una de las oportunidades donde se identifican las distintas hibridaciones suscitadas cuando se unen los devotos provenientes de India y los mexicanos. No es que en otras celebraciones no se den estas uniones, pero en los cumpleaños de ambos Sāī Bābā se intenta celebrar con mayor vehemencia.

Por ejemplo, la celebración del cumpleaños 96 de Sathya Sāī Bābā, donde, desde las 5:00 a.m se convocó a la congregación para salir del templo y cantar *bhajans* a lo largo del Andador Cayumito, lugar donde se encuentra el *āśram* (Código 5.13). Posteriormente, se ofreció un desayuno y los asistentes acordaron regresar a las 6:30 p.m, una vez que se terminara la jornada laboral.

Imagen 5.20 Celebración del cumpleaños 96 de Sathya Sāī Bābā. Mariachi cantando las mañanitas a Bābā.
Fuente: propia, 2021.

Código 5.14 Canto de *bhajans* fuera del Sāī Guru Āśram
Fuente: propia

Al regresar, durante la tarde, se realizó el ritual con *abhiśekam*, o baño a las divinidades, acompañado por canciones especiales para la ocasión. Antes de que los invitados cenaran, llegó un mariachi liderado por una de las devotas. Entre las canciones entonadas esa noche fueron "Mañanitas a Sāī", "Paloma negra", "Pescador de almas" o "Un día a la vez". Como cena se ofreció ensalada, arroz y tamales de verduras al curry, acompañados de jugo de uva y pastel. Antes de que los invitados se retiraran, la familia Adavallan entregó a cada familia un obsequio. Esta costumbre inició hace cinco años y continuará durante los años sucesivos. Los devotos cuentan que en eventos anteriores han tenido otro tipo de presentaciones, por ejemplo, danza conchero-azteca o cantantes mexicanos.

La celebración del cumpleaños de Sāī Bābā permite identificar hibridaciones y adaptaciones a diferentes niveles. En primer lugar, mediante la adaptación del horario de adoración. Mientras en India, los templos dedican varias horas seguidas a las *pūjās* en celebraciones especiales, como el *mahāsnāna* en el Durgā Pūjā (Rodrigues, 2003), el

templo de la familia Adavallan adaptó la celebración al horario laboral de sus miembros. En segundo lugar, mediante la música. Las canciones mexicanas, como "Las mañanitas", pertenecientes al folclor mexicano, se utilizan dentro del marco festivo de una divinidad hindú. Esta misma oportunidad permite incluir música de otras tradiciones religiosas. En tercer lugar, la vestimenta de los invitados, quienes aprovechan la oportunidad para utilizar saris o kurtas de fiesta independientemente si nacieron o no en India. Por último, la comida. La madre de familia realiza tamales de verduras, mientras otras devotas nacidas en India elaboran *pakōḍās*[65] o dulces indios, los cuales se acompañan de otras preparaciones hechas por devotas mexicanas.

Las celebraciones especiales, así, mas que buscar la incorporación de miembros nuevos o hacer proselitismo entre los tijuanenses que no conocen la tradición hindú, constituyen un espacio para que tanto los devotos mexicanos como los indios puedan celebrar como una comunidad en torno a una divinidad que une a sus miembros sobre ideales de paz y felicidad. Este propósito es el que encamina a las hibridaciones, pues las prácticas del templo se consolidan mediante productos en los cuales, tanto los devotos nacidos en India como los nacidos en México, se sienten identificados.

Imagen 5.21 Cena durante la celebración del cumpleaños 96 de Sathya Sāī Bābā. Tamales de verduras; ensalada de betabel con pasta de tornillo y zanahoria; cabbage rice, *pakōḍā* y una pequeña samosa; dulce de mantequilla y jugo de manzana. Fuente: propia, 2021.

En suma, la actividad del templo permite develar una serie de transformaciones a distintos niveles y propósitos. Por un lado, se encuentra el espacio semipúblico dedicado a la adoración y, por otro, el espacio privado donde la familia se desenvuelve. Además, para los Adavallan, existe un antes y un después del *āśram*. El antes lo configura la religiosidad practicada antes de llegar a México y antes de descubrir el Centro de Sathya Sāī Bābā en Tijuana. El después lo

[65] Las *pakōḍās* son verduras capeadas con harina de garbanzo y fritas en aceite *vanaspati*. Se espolvorean con especias como Garam Masala y se acompañan con alguna salsa. Suelen prepararse como acompañamiento a un platillo fuerte.

constituye la consolidación del templo en su propia casa, así como el uso de la Organización Sathya Sāī como un medio para la institucionalización de su fe, pero, a su vez, para colocarlos como autoridades religiosas en un nuevo país mediante una liturgia preestablecida y aderezada con sus propias orientaciones doctrinales. Sin embargo, para lograr esta recreación, resulta necesario hacer diversas adaptaciones e hibridaciones con el fin de ejecutar el ritual, preparar a los asistentes y dialogar con la práctica a partir de distintas tradiciones religiosas.

5.5 Relación con ISKCON y otras tradiciones. La presencia de mexicanos en el templo

Debido a la orientación del templo, que se guía mediante la práctica en los Centros Sathya Sai a nivel internacional, la presencia de tradiciones religiosas diferentes a la hindú es un requisito para la realización de actividades religiosas. Durante la ejecución del ritual, la adoración a divinidades no hindúes se presenta mediante estatuas de otras divinidades en el altar, canciones cristianas o católicas en la sección de *bhajāns*, así como la relación sincrética desde perspectivas *New Age*.

Debido a que durante las otras partes del ritual no puede haber interacción entre los participantes, la hora del *prasādam* permite compartir ideas y opiniones generales. Algunos días la audiencia puede albergar hasta 40 personas, haciendo que el cuarto donde comen las mujeres se sienta abarrotado, pero, otros días, cuando la audiencia es mínima, las participantes femeninas expresan sus ideas con mayor libertad.

Imagen 5.22 Danza conchero-azteca en el Sāī Guru Āśram. Tijuana, 2015.
Fuente: Página de Facebook del Sāī Guru Āśram.

Aunque las mujeres nacidas en India no suelen participar en las conversaciones, sí se dedican a atender de manera distinguida a las mexicanas de más edad. Durante las charlas, destacan las de aquellas asistentes

mexicanas[66] que se dedican de tiempo completo a terapias de sanación mediante biomagnetismo, reiki, terapia de símbolos u otras terapias alternativas donde incluyen lo aprendido en el *āśram*. Por ejemplo, el consumo de *vibhūti* o la práctica de Ayurveda. Estas devotas suelen guiar a los asistentes neófitos, muchas de ellas fueron profesoras de nivel básico o son amas de casa, quienes tienen el suficiente tiempo para dedicarlo a retiros espirituales o práctica de yoga. En el templo, durante la hora de la comida, lo usan para exponer argumentos antivacunas, así como teorías conspirativas contra Bill Gates o la red 5G. Su opinión es altamente respetada entre las mexicanas y las indo-hindúes que frecuentan el templo.

La familia Adavallan no discute ninguna idea que genere controversia. Podrían estar en desacuerdo con las teorías antivacunación, debido a su preparación como médicos, pero no se atreven a contradecir a nadie. Saben que deben respetar todas las creencias, aunque sean diferentes a las propias, ya sea por la filosofía ecuménica de Sāī Bābā o simplemente por la tradición hindú del *Atithi devo bhavaḥ* (traducido como "El huésped es Dios") donde el huésped es servido y respetado por mandato divino[67]. Entonces, al no recibir desaprobación de otros asistentes al templo, el grupo de mujeres de mayor edad tiene la facultad de invitar a otras personas y orientarlas en el ritual. Este proceso es el que atrae a los mexicanos interesados en el *New Age.*

Otro sector de la población que se hace presente en el templo es el de los practicantes ISKCON. Aunque no suele asistir una gran cantidad de gente adscrita a algún templo de ISKCON en Tijuana, los que se presentan sí participan en el ritual y conocen algunas de las canciones. La mayoría de estos asistentes son jóvenes, atraídos por conocer otras formas de devoción a Kṛṣṇa, pero teniendo en cuenta (según la opinión de Mahananda Das) que Sāī Bābā no proviene de un linaje o *parampara* porque es un guru autoproclamado; por ello, quienes se adscriben a ISKCON no participan en algunas partes del ritual como el *āratī* o los mantras a Sāī Bābā, muchas veces, tampoco se quedan al *prasādam*.

[66] En el templo, la mayoría de las asistentes son mujeres mexicanas, quienes se pueden encontrar en tres grupos: adultas mayores, practicantes de terapias alternativas o devotas de otras religiones; por último, las practicantes neófitas. Por lo general, las adultas mayores han pertenecido a la Asociación Sathya Sai desde que se fundó el centro en Tijuana, pero no las excluye de practicar terapias alternativas. Tanto ellas, como las mujeres de mediana edad que pertenecen al segundo grupo, tratan de guiar a las practicantes neófitas y presentarlas con las personas nacidas en India. Las asistentes más asiduas, y en mayor número, son las mujeres con mayor edad; mientras, los jóvenes, pertenecen a algún otro movimiento o asisten con menor frecuencia. Las mujeres indias explican que asisten solas al templo, generalmente en las celebraciones de los días jueves, debido a que sus esposos trabajan.

[67] Consultar *Taittirīya Upaniṣad* I.11.2

En una ocasión, ante la presencia en el *āśram* de miembros ISKCON, practicantes del templo situado en la colonia Guaycura, se le cuestionó al Sr. Adavallan si su *āśram* hacía algún proselitismo entre los "Hare Krishna" o si había alguna relación con los templos ISKCON en la ciudad. Su respuesta tranquila aludió a la naturaleza del templo, donde se practica la inclusión de distintas religiones, y que en muchas ocasiones algunos devotos ISKCON llegan al *āśram,* quienes, como cualquier otra persona, son bienvenidos para presenciar el ritual.

> …Claro que sí, hay una relación, porque desde antes de que Sathya Sāī fuera Sāī Bābā, fue devoto de Kṛṣṇa. Por eso. Yo recomiendo un libro que se llama *Mi Bābā y yo* de Hiscop[68], yo te lo recomiendo a ti y a todos. Cuando yo llegué a aquí, lo leí por primera vez, me lo presentaron en inglés, y ¡Wow! Es una cosa muy real…Además él vivió en Ensenada… (Nath Adavallan, Ingeniero, junio 2021).

La familia reconoce e identifica a los miembros de su congregación, la cual consta de profesores jubilados, estudiantes, terapeutas, amas de casa o gerentes, entre mexicanos e indios. La mayoría de las asistentes a las ceremonias suelen ser mujeres. Además, gran porcentaje de los asistentes estudia o al menos cuenta con Licenciatura. Un par de devotas mexicanas con mayor tiempo en el *āśram* incluso han acompañado a la familia a su pueblo natal en India. Por esta razón, conocen a muchos de los miembros de la familia quienes desde India preguntan por ellas, pues recuerdan con cariño cuando preparaban arroz mexicano en el *āśram* de Tamil Naḍu. Por lo que señalaron, también visitaron Puttaparthi y, aunque viajaron solas, los parientes de la familia Adavallan las trataron como parte de la familia.

La inclusión de miembros nuevos se somete a un pequeño interrogatorio por parte de los miembros más antiguos. Al terminar el ritual, la persona que invita a un miembro nuevo al *āśram* debe presentarlo ante el Sr. Adavallan antes que a otra persona. Posteriormente, el Sr. Adavallan le pide al nuevo asistente que se presente a sí mismo ante la congregación que espera el *prasādam*. Una de las motivaciones del interrogatorio se debe a que, a fin de cuentas, una persona desconocida está entrando a su casa; así que buscan aprender sobre ella todo lo posible. Sin embargo, dentro de la narrativa del *āśram* sobresale la idea de que los devotos recién llegados son enviados por el mismo Bābā, precisamente porque nadie habla sobre el templo a quien no le interese la religión de India.

[68] Libro disponible en línea

En una ocasión llegó al templo una pareja mexicana, quienes se dedican a la sanación mediante terapias alternativas. Unas de las primeras preguntas que les hicieron fueron ¿Cómo encontraron el *āśram*? ¿Quién los trajo aquí? La mujer dijo haber buscado durante mucho tiempo el *āśram* en Tijuana, pues ellos viven en San Diego, pero entre sus conocidos nadie sabía dónde estaba la imagen de Sathya Sāī que emanaba *vibhūti*. Ella añoraba encontrarlo, pues su último terapeuta la salvó del cáncer mediante *reiki* y *vibhūti*. Entonces pidió a los ángeles, meditó y una noche soñó con el *āśram*. Ese día, mediante la conexión del "boca en boca", uno de los devotos le dijo rápidamente por *WhatsApp* la ubicación del templo: "Llegas a la 3 Hermanos de las Brisas, luego para arriba dos cuadras y una a la izquierda". Una descripción muy general. Casi con lágrimas en los ojos dijo: "…Yo sentí cómo me llamaba, sabía que era aquí…" Este momento conmovió a los devotos. Cuando el Sr. Adavallan pudo participar en la conversación, mencionó el argumento expuesto en la entrevista realizada 5 meses antes de la llegada de esta pareja:

> …Nosotros movemos la foto (de Sathya Sāī), incluso quitamos las cenizas, pero vuelven a salir. Algunos centros nos querían copiar, pero ellos le ponían la ceniza, y por más que la ponían no se quedaba, se cae porque es en el vidrio, no en plástico, por eso se cae. Este es un milagro. Bābā hizo muchos, muchos milagros. Por eso aquí tú puedes verlo. Él ha hecho bastantes milagros y nos ha enseñado que todos los dioses son uno mismo. Un evento grande que hacemos es en el cumpleaños de Sāī Bābā, en noviembre, recibimos hasta 150 gentes aquí. Damos comida y regalos para todos. Es un servicio que estamos haciendo nosotros, porque Él nos ayudó mucho antes. Porque nosotros no estábamos muy comprometidos (a la religión), entonces Él nos guió, permitió que mis niños estudiaran y lograran hacer una maestría. Sí, Él nos ha ayudado bastante…(Nath Adavallan, Ingeniero, junio 2021).

Este testimonio da fe de las motivaciones para dar continuidad a las actividades del templo, entre las cuales el agradecimiento por la nueva vida en Tijuana es la más importante. Por esta razón la familia escatima en gastos para el altar, y así complacer a los invitados mexicanos o agasajar a los dioses con flores o frutas frescas cada semana. La gratitud de la familia Adavallan se refleja cada vez que platican con un devoto o hablan de su vida al llegar a Tijuana, de todas las dificultades sorteadas para lograr todo de lo que hoy gozan. Por ello, Sathya Sāī funciona como un gran instrumento, uno que engloba todas las tradiciones y todos los dioses. Entonces, su ritual funciona como una manera no sólo de agradecer al mundo metafísico o espiritual, sino también a su realidad presente y material, la cual se manifiesta mediante sus invitados y las representaciones en el altar.

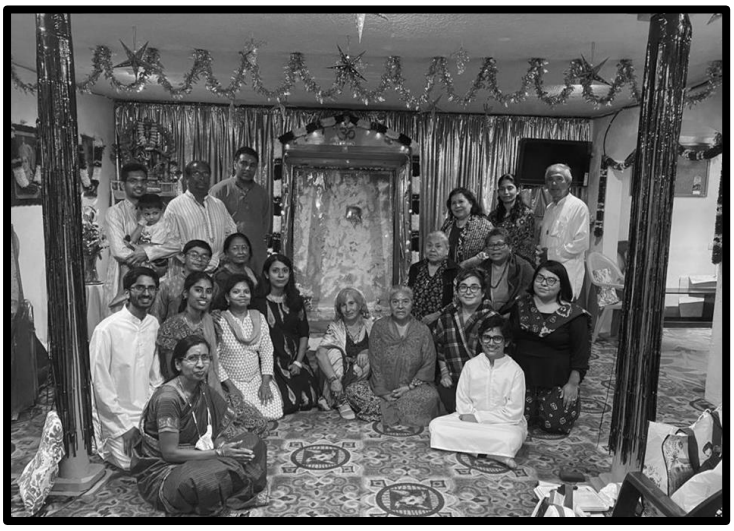


Imagen 5.23 Congregación del Sāī Guru Āśram Tijuana
Fuente: N. Adavallan, 2021.

En conjunto, la externalización de la práctica religiosa de la familia Adavallan, les permite trasladarse desde el nivel individual hasta el público. El paso entre estos niveles implica la reinterpretación del ritual, el cual prevalece en el espacio sacralizado donde antes había una sala. Así, el ámbito de lo sagrado se traslada desde la liturgia hasta la vida cotidiana, mediante hibridaciones y adaptaciones entre la cultura de India y la de México.

Lo que nació como un altar doméstico, poco a poco se convirtió en un templo. Este ha sido un esfuerzo tanto de la familia Adavallan, como de los devotos mexicanos y algunos nacidos en India. El culto a Sathya Sāī Bābā ha funcionado como un enlace entre el mundo espiritual de México con el de India, pues bajo la premisa de aceptar la naturaleza de Dios o de los Dioses, en cualquiera de sus manifestaciones, la familia Adavallan ha podido adaptar el culto de acuerdo con sus preferencias. Mientras las normativas de los centros Sathya Sai prohíben que los devotos se inclinen por las lenguas y dioses de India, en el Sāī Guru Āśram, hay una hibridación a diferentes niveles. Por un lado, la predominancia de los mantras y *bhajans* en sánscrito, así como en otras lenguas del sur de India, donde el español o el inglés suelen presentarse en algunas partes del ritual. En otra parte, los cantos y estatuas de religiones diferentes a la hindú.

Entre los elementos materiales en el altar, y durante la celebración del ritual, también se cuentan los alimentos. Mientras se respeta la dieta vegetariana, propia del hinduismo, la cocina mexicana ofrece opciones para no consumir carne. Esta adaptación no sólo persiste para los rituales, sino en la vida cotidiana de la familia. En este sentido, pueden compartir y expandirse dentro de una comunidad conformada tanto por mexicanos como indios, quienes a su propia manera intentan mantener la tradición fuera de India.

De este modo, donde los materiales y enseñanzas de la Organización Internacional de Sathya Sai Baba, abogan por una apertura religiosa; el Sāī Guru Āśram aprovecha esta

flexibilidad para transformar su ritualidad en un contexto donde se convierten en minoría religiosa. Así, Sāī Bābā y su institución, a diferencia de ISKCON, permiten instrumentalizar a la misma asociación en función de los intereses devocionales propios, los cuales se resumen en cuatro propósitos:

1) No abandonar la tradición *śaiva* a la que pertenecían antes de llegar a Tijuana. Aunque en la región no exista un templo dedicado a las divinidades propias de su pueblo, la familia mantiene a sus divinidades originales en el altar y recitan sus mantras durante el ritual.

2) Tener autoridad religiosa. En conjunto con los milagros y narrativas del templo, las imágenes, textos y cantos devocionales creados por la Organización Sathya Sai otorgan el capital religioso que complementa la formación obtenida por el Sr. Adavallan en India.

3) Incluir a mexicanos en el templo: parte de las adaptaciones e hibridaciones presentes en el templo se deben a la apertura hacia una congregación mexicana. Y aunque el *āśram* no realiza proselitismo con el público general en México, sí buscan asistentes que conozcan las bases de la práctica hindú.

4) Tener un templo hindú en Tijuana. Usar su propia casa como templo suscitó que el altar doméstico se volviera semi-público; esta oportunidad permite que tanto las personas nacidas en India puedan tener un centro de adoración sin la necesidad de ir hasta San Diego; también, que los devotos mexicanos puedan participar en las ceremonias y adoraciones a los dioses.

Estos propósitos estimulan los diferentes procesos de adaptación e hibridación implícitos en la recreación del hinduismo en Tijuana. La condición de minoría religiosa mas que convertirse en un problema, para la familia Adavallan se convirtió en una posibilidad para construir una nueva forma de adorar a los dioses. Además, la recreación que ellos forjaron les brinda la ventaja de establecerse como autoridades religiosas en un contexto nuevo, así como la posibilidad de elegir, cómo practicar su religiosidad tanto en público como en el aspecto cotidiano. No obstante, como identificó Prema Kurien (1998), formar "congregaciones" religiosas como un medio para establecer una comunidad étnica y preservar la distinción cultural conlleva sus propios dilemas y contradicciones. La primera y la segunda generación tienen diferentes necesidades y preocupaciones, por ello

es difícil desarrollar una institución que aborde con éxito estas diferencias. Ante tal dificultad, la propuesta de la familia Adavallan puede funcionar como una alternativa.

La conversión de la casa en templo, así como las diversas estrategias de adaptación creadas por los Adavallan, configuran la manera de vivir su religiosidad en la cotidianidad. La autogestión del *āśram* permite tener, así, la facultad de crear y recrear.

CAPÍTULO VI
MATERIALIDAD Y RELIGIOSIDAD INDO-HINDÚ *ONLINE*

El propósito general del presente capítulo consiste en la exposición de las formas de ritualidad hindú mediante internet, así como las adaptaciones, implicaciones políticas y usos por parte de las familias nacidas en India radicando en la ciudad de Tijuana. Para ello, el capítulo se estructura en tres partes. En primer lugar, se recupera brevemente la discusión sobre la legitimidad de la ritualidad en línea, considerando que los recursos *online* se utilizan como elementos cotidianos por la mayoría de los inmigrantes indios radicados en Tijuana; es decir, la virtualidad no configura un medio que se utiliza exclusivamente con fines religiosos, pero a su vez, permite que las personas residiendo fuera de India tengan mayores opciones para la práctica religiosa, en especial para los agentes paraeclesiales. En segundo lugar, se analizan los significados sobre la práctica hindú en el espacio virtual, específicamente en aquellos rituales realizados en Tijuana como parte de la religiosidad individual y doméstica. En tercer lugar, se estudia la creación de comunidades virtuales para la práctica hindú.

Como se observa más adelante, la adopción de medios virtuales para la práctica del hinduismo desde Tijuana conlleva diversas implicaciones. Desde implicaciones políticas, hasta transformaciones en la ritualidad mediante la inclusión de dispositivos electrónicos en los altares domésticos. La ritualidad *online* va más allá de una herramienta en las estrategias de adaptación al contexto de llegada, pues permite observar las relaciones que los indo-hindúes tijuanenses establecen con diversas instituciones e individuos tanto dentro como fuera de India, así como las dinámicas de autoridad y legitimidad en un contexto virtual.

6.1 El debate sobre la legitimidad de la religiosidad *online* en el hinduismo

Según Pirbhai (2006) el análisis del hinduismo desde la academia enfatiza una clara dicotomía: por un lado, el desarrollo histórico de diversas doctrinas, y, por otro, la tendencia a la homogeneización doctrinal como consecuencia del auge del nacionalismo indio a finales de la era colonial, la cual se ha expandido durante el postcolonialismo; es decir, después de 1947. Luego, el uso de los medios digitales ha puesto en evidencia esta división, pues, gracias al uso de los medios de comunicación masiva, principalmente auspiciados por organizaciones políticas y culturales fuera de India, ya sea de la diáspora

india en Estados Unidos o Inglaterra, el hinduismo se muestra mediante un ímpetu por la homogeneización (Pirbhai, 2006:52).

Así, el hinduismo que se representa generalmente desde India responde a un interés nacionalista, pero éste no necesariamente se reproduce fuera de India como extremismo. Para aclarar tal diferencia, en el siguiente apartado se describe la relación entre el nacionalismo, hinduismo e internet como un espacio donde la religión puede tomar otras formas.

6.1.1 Nacionalismo, internet e hinduismo

El auge del nacionalismo indio durante el contexto colonial, así como el crecimiento de las comunidades diaspóricas después de la independencia, han creado un nuevo ímpetu por la homogeneización. El acceso a internet ha amplificado la tendencia a crear una demanda por una forma más simplificada y portátil del hinduismo, a la cual todos los adherentes se pueden suscribir de manera uniforme (Pirbhai, 2006). El problema con esta tendencia es que deja de lado las variedades regionales, lingüísticas o, incluso, textuales propias de la heterogeneidad doctrinal de la antigüedad, a favor de una "ortodoxia" afín a la imagen de la política hindú que constantemente está en conflicto con los musulmanes en India.

Sharma (2020) explica que mientras la religión hindú es el sistema de creencias que ha perdurado en el subcontinente desde la antigüedad, Hindutva es el nombre con el que se conoce a la ideología de la derecha hindú, representada por el partido político *Bharatiya Janata Party*, o Partido Popular Indio (BJP). También es la ideología del organismo cultural conocido como Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), que fue fundado en 1925 y con el que el BJP tiene fuertes vínculos. Desde el surgimiento del BJP en la escena política india a partir de 1990, y sus recientes éxitos en las elecciones nacionales de India en 2014 y 2019, la cuestión de la relación entre el hinduismo como religión y el Hindutva como ideología política ha llegado al debate donde la palabra "hindú" es común a ambos. En la práctica, este dilema se expresa de dos formas: para los liberales, el hinduismo viene primero y después Hindutva. Mientras, para los nacionalistas hindúes, Hindutva está primero y luego el hinduismo (Sharma, 2020:43).

En este sentido, la imagen del hinduismo proyectada por internet, desde India, responde a una interpretación "hindizada" (que pretende homogeneizar a la nación mediante el uso de la lengua hindi) y manejada por un grupo ultranacionalista respaldado

por la religión. Considerando, además, que en India el acceso a internet se encuentra principalmente en las grandes urbes, la población rural no siempre participa en la transmisión en línea de rituales o foros de discusión. De acuerdo con el reporte de IAMAI-Kantar ICUBE (2020) de cinco personas con internet en India, sólo dos pertenecen a algún pueblo; sin embargo, se espera que para el 2025, el porcentaje incremente del 13 al 31% de la población rural, pues los dispositivos portátiles, como teléfonos celulares, han permitido que el acceso a internet llegue a lugares remotos.

POBLACIÓN CON ACCESO A INTERNET EN INDIA			
	India	Población urbana	Población rural
Población total	1433 millones	485 millones	948 millones
Usuarios de Internet activos	622 millones	323 millones	299 millones
Fuente: Kantar ICUBE 2020, Active Internet Users India. *Internet Adoption in India.*			

Tabla 6.1 Acceso a internet en India

En el estudio Kantar (2020), los datos indican el acceso desde determinados lugares en India, como Mumbay, Delhi o Maharastra, sedes, a la vez, de los principales templos este país. Tales sitios funcionan como generadores de contenido religioso tanto para connacionales como para indios residiendo en el extranjero gracias al acceso a internet.

La manera en la cual se representa al hinduismo en línea es un problema persistente, pues influye en la manera en que la esfera pública entiende o incluso prejuzga la naturaleza de los rituales hindúes. Así, la versión política del hinduismo Hindutva que predomina en India se enfrenta a otro tipo de hinduismo, uno construido desde Occidente.

Si se tiene alguna duda sobre las representaciones en línea de una religión en particular, hay que considerar el caso del Islam en internet, como el caso del Estado Islamico, por ejemplo. Casos que constituyen algunas construcciones hechas en Occidente con un fuerte tinte antimusulmán. Así, la antípoda de las imágenes recurrentes del Islam, donde aparecen mujeres con *burkas* o terroristas con turbantes, constituye, según Gittinger (2015), la antípoda del hinduismo por internet. La construcción occidental del hinduismo es un mundo de dioses de colores, el mundo de Swami Vivekananda, música exótica y rituales llenos de incienso. Mientras el islam es violento, el hinduismo es pacífico para la cultura popular en el mundo europeizado. “Es el

hinduismo de Gandhi, los Beatles y Maharishi Yogui de *Comer, Rezar y Amar*. La cultura hindú se exotiza y se fetichiza mediante la popularidad del *Kāmasūtra*, Bollywood y el yoga" (Gittinger, 2015: 177).

De esta manera, la versión romántica del hinduismo desde una perspectiva global, resulta preferible a la imagen negativa del Islam. Sin embargo, esta interpretación resulta problemática por cuatro principales razones. En primer lugar, tal como sucede en otras tradiciones religiosas, excluye las representaciones de las minorías en India a favor del discurso de las castas superiores. En segundo lugar, ignora las narrativas contrarias a la política nacionalista hindú. En tercer lugar, este hinduismo se expresa como una interpretación colonial de la tradición, la cual se establece como la versión "auténtica". Por último, esta autenticidad se legitima mediante los discursos nacionalistas desde la misma India; mientras algunas historias predominan, otras se eliminan, todo depende de las tendencias o la cultura popular (Gittinger, 2015).

Esta situación persigue a las personas que salen de India. A pesar de que una familia tenga su adscripción doctrinal bien definida, dentro del océano de tradiciones religiosas en el hinduismo, el hinduismo de internet suele confundirse con la identificación Hindutva y dibuja una forma de representación nacional en el extranjero: indio, hinduista, orgulloso de su nación y las tradiciones antiguas (principalmente de tiempos védicos, como una contraposición a la llegada del Islam).

Aunque se considere que el ciberespacio constituye una zona descentralizada, Lal (1999) identifica que en el caso del hinduismo su representación se convierte en otro tipo de diáspora. La politización del hinduismo proyectada hacia el extranjero no se diluye al llegar a occidente, sino que se transforma. "La política del hinduismo se ha desarrollado en el ciberespacio y el hinduismo mismo se fusionó gradualmente en lo que es casi su opuesto, a saber, la política hindutva…"(Lal, 1999:143).

La cercanía del hinduismo en línea con la política de derecha en India se debe al refuerzo de los indios residiendo en el extranjero, principalmente en Estados Unidos y Gran Bretaña. Según Lal (1999) la concepción de India (por parte de los indios residiendo en el extranjero) en las sociedades post-industriales constituye una paradoja, pues se deriva en gran medida de los textos védicos y las prácticas de la antigüedad remota. Esta perspectiva, supuestamente, proporciona una visión del hinduismo en su estado prístino, por este motivo existen algunos hindúes quienes argumentan fervientemente que en los Vedas, y en otros textos de la literatura sánscrita, ya se anticipaban los más importantes avances científicos de nuestro tiempo.

Algunas páginas de internet pertenecientes a grupos de ultraderecha hindúes, como el Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) quienes alegan por una sociedad unida y abierta con las tradiciones religiosas[69], realizan reclutamiento por internet para indios residiendo en el extranjero, como una forma de expandir y legitimar su movimiento. No obstante, en India, su supremacismo los ha alentado a realizar actos violentos en nombre de la religión, como ejemplos conocidos internacionalmente, se encuentran los atentados de 2002 en Gujarat o, más recientemente, en febrero de 2020 en Nueva Delhi.

Las asociaciones ultranacionalistas en India se enorgullecen de la religión como un medio que los ayuda a distinguirse de otras naciones e identidades religiosas. La lucha contra los movimientos religiosos diferentes al hindú puede llevarse hasta eventos violentos como la destrucción de mezquitas[70] o negar la nacionalidad india a quien se declare musulmán[71].

Así, pensando que en internet, la tradición hindú se reinterprete o vuelque hacia nuevas formas debido a la falta de regulación; las grandes diásporas regresan a las prácticas antiguas y valoran las interpretaciones de las épicas sánscritas. A su vez, las personas con nacionalidad distinta a la india, tienen acceso a versiones del hinduismo diferentes a las de ISKCON u otras instituciones presentes en su país. De este modo, el medio virtual se convierte en un espacio en donde se reproducen las ideas generalizadas

[69] "…Sólo podría haber una explicación para la marcha continua del Sangh de fuerza en fuerza: la respuesta emotiva de millones a la visión de la gloria nacional de Bhārat, basada en los valores más nobles que constituyen el legado cultural y espiritual de la tierra y denominados colectivamente *Dharma*, que comprende la fe en la unidad de la raza humana, la unidad subyacente de todas las tradiciones religiosas, la divinidad básica del ser humano, la complementariedad e interrelación de todas las formas de creación, tanto animadas como inanimadas, y la primacía de la experiencia espiritual…" (Misión y visión en la página del RSS).

[70] Durante el segundo semestre del 2021 se han intensificado los conflictos entre hindúes y musulmanes en India. Según Sadiq Naqvi (2021) el 23 de octubre de 2021, en el estado de Tripura, una mezquita local se salvó de las llamas, pues los habitantes lograron llegar al lugar antes de que los atacantes lograran encender el keroseno que rociaron dentro del recinto. Por otro lado, Naraura, Uttar Pradesh, fue la sede donde una foto del Corán, colocada sobre un ídolo de una deidad hindú durante el festival Durgā Pūjā, desencadenó violencia en todos los lugares de mayoría musulmana en India, dejando como saldo a seis personas muertas, incluidos dos hombres hindúes. El Consejo Mundial Hindú o *Viśva Hindū Pariṣad* (विश्व हिन्दू परिषद) nació en 1964 con el propósito de unir las religiones dharmicas, entre las que se cuentan los jainistas, sikhs y budistas, para fortalecer a la religión hindú bajo los valores del *Sanātana Dharma*. El problema que señalan Lal (1999) o Gittinger (2015) es que el VHP se ha unido a los intereses Hindutva y pretende hinduizar a las otras religiones; así, bajo el respaldo de las autoridades indias, no funcionan como una entidad reguladora o conciliadora, sino que también participan en la versión nacionalista del hinduismo.

[71] India aprobó una ley (en 2019) que otorga la ciudadanía a las minorías religiosas, excepto a los musulmanes, de los países vecinos. Los expertos legales dicen que esta exclusión viola la constitución secular del país. La nueva ley de ciudadanía, que apareció como enmienda a una legislación de 1955, permite la ciudadanía india a las minorías "perseguidas" [hindúes, sikhs, budistas, jainistas, parsis y cristianos] de Bangladesh, Afganistán y Pakistán, pero no hace referencia a los musulmanes (Kuchay, 2020).

sobre el hinduismo desde el mundo europeizado y la India de derecha con acceso a internet.

> A través del ciberespacio, los hindúes han encontrado una nueva conciencia de sí mismos como parte de lo que ahora imaginan que es una religión global, y nada más podría ser más calculado para justificar el orgullo hindú que la percepción de que el hinduismo está a punto de convertirse en una "Religión global", para ocupar su lugar junto al Islam, el Cristianismo e incluso el Budismo (Lal,1999:153).

Entonces, la legitimidad de la práctica hindú por internet queda a merced de las instituciones presentes en línea. Aquellos movimientos religiosos que no están respaldados por una institución hindú, no tienen mucha presencia *online*. Este motivo obliga a que los practicantes fuera de India, o cuya fe no es precisamente ortodoxa, deban recrear sus rituales de forma individual y, por lo tanto, permite la ejecución de rituales sin la intervención de especialistas a distancia. Y, aunque estos movimientos religiosos minoritarios, o no necesariamente ortodoxos, puedan parecer en desventaja, internet les brinda un espacio para expresarse con mayor libertad.

Con el fin de ilustrar estos cambios, en el próximo apartado se estudiarán las implicaciones de la práctica religiosa por internet y su uso por parte de los indo-hindúes residiendo en Tijuana. La influencia del hinduismo en línea y las adaptaciones realizadas por quienes utilizan los medios electrónicos como herramientas para la práctica religiosa fuera de India.

6.2 Legitimidad, uso y significado de los medios virtuales para la religiosidad hindú desde Tijuana

La discusión sobre la legitimidad de la práctica religiosa *online* ha sido relativamente reciente, pues el análisis de la religiosidad, casi por tradición, se ha confinado al mundo *offline*. Aunque, últimamente, ha ganado especial interés responder a la pregunta sobre cómo se manifiesta la materialidad religiosa en línea. Asimismo, esta pregunta, según Campbell y Connelly (2020), señala la preocupación acerca de la relación entre religión, cultura y tecnología. La manera en la cual la práctica religiosa material influye tanto en la dimensión virtual y física.

Cabe señalar que muchos de los informantes de esta tesis fueron contactados por internet, específicamente en Facebook, por lo tanto, esta red sociodigital ya forma parte de su vida cotidiana desde hace mucho tiempo. Aunque, la metodología seguida para contactar a los informantes podría significar un sesgo, no obstante, los informantes que

fueron contactados de manera presencial (ya sea en el templo o siguiendo la técnica de Bola de nieve) parecen confirmar esta misma tendencia. En entrevista, la mayoría confirmó que los medios tecnológicos ayudan a su práctica o adaptación religiosa (tabla 6.2). Por otra parte, la adopción de los medios digitales permite que la ritualidad tome otros enfoques dentro del proceso de adaptación al contexto tijuanense.

Asimismo, la afiliación o el seguimiento a determinados grupos de Facebook, permite identificar los vínculos que se establecen desde Tijuana con propósitos religiosos. Uno de los principales consiste en la compra de insumos para las *pūjās*, pues durante el periodo que comprende marzo de 2020 hasta noviembre de 2021, la frontera entre México y Estados Unidos permaneció cerrada para viajes no esenciales debido a la pandemia por COVID-19. Así, quienes dependían de la *Little India* en San Diego para comprar artículos importados desde India se vieron en una dificultad, pues las importaciones desde India son tardadas y costosas. Por lo tanto, estas familias recurrieron a otras personas nacidas en India radicadas en diferentes estados de la República Mexicana.

Como se explicó en el capítulo teórico-metodológico, la obtención de datos en línea partió de la etnografía digital. Según Karina Bárcenas (2019) este no es un método recurrente para el análisis de las dinámicas religiosas por internet en México. Así, el enfoque permitió identificar que la dimensión virtual y presencial funcionan como un todo integrado, una experiencia ritual *onlife*.

> "…El campo se caracteriza por ser *onlife*, en tanto que las interacciones de los sujetos siempre se articulan en significados y prácticas que suceden en línea y fuera de línea, lo cual, lleva a tomar en cuenta el ensamblaje de ambos espacios. El estudio de los objetos relacionados con la cultura en línea no puede enmarcarse en una sola dimensión, sino que, en general, también es necesario considerar lo que acontece con ellos fuera de línea a fin de enriquecer las explicaciones que podamos generar al respecto…" (Bárcenas y Preza 2019:140)

Familia	Kohli	Parthak	Patterjee	Sharma	Ranga	Nadar	Shambharkar	Adavallan
¿Usted o alguien de su familia usa redes sociodigitales?	Sí. Facebook, WhatsApp y YouTube.	Sí, Facebook y WhatsApp.	Sí, Facebook y WhatsApp.	Sí, Facebook, WhatsApp y YouTube.	Sí, Facebook, YouTube, Spotify.	Sí, Facebook, WhatsApp y YouTube.	Sí. Facebook, WhatsApp y YouTube.	Sí. Facebook, YouTube y WhatsApp.
¿Usted o alguien de su familia sigue alguna asociación religiosa por internet?	Sigue la página de su guru y grupos de discusión en FB. Sobre los Vedas.	Sí, la Organización Internacional de Sathya Sai Baba.	Sí, la Modi Samarthak	Sí. Sāī Bābā, el templo de Khatu Shyam Jī e ISKCON Tijuana.	No	No	Sí, la Organización Internacional de Sathya Sāī Bābā.	Sí, la Organización Internacional de Sathya Sāī Bābā y el Templo Anjaneya de San Diego.
¿Usted o alguien de su familia ve *streamings* de templos?	No. Sólo celebraciones familiares por Videollamada	No.	Sí, de templos en Gujarat.	No	No	No	No	No, pero crean *Streamings* de sus propios rituales.

¿Suele utilizar internet para comunicarse con su familia y amigos en India?	Sí. Casi diario.	Sí, con la familia.	Sí, por Facebook.	Sí, frecuentemente.	Sí, cada que le es posible.	Sí, por llamadas telefónicas.	Sí, todos los días.	Sí, cada que es posible.
¿Suele utilizar internet para realizar *pūjās* en casa?	No	No	No. Todo es en casa.	No.	No	No	No	Sí. Se transmiten en vivo los rituales.
¿Utiliza medios electrónicos para otras actividades relacionadas con el hinduismo?	Sí, escuchar himnos védicos y canciones devocionales en el carro.	No	Sí. Música devocional.	Compartir datos sobre el hinduismo en Facebook, para amigos mexicanos.	No	No	Videos y música devocional.	Sí, para escuchar canciones devocionales y comprar elementos rituales.

Tabla 6.2 Uso de internet para la práctica hindú por parte de familias indias residiendo en Tijuana

La adopción de medios virtuales para la ritualidad requiere de distintos procesos de negociación. Considerando que las prácticas *onlife* apelan a la manifestación dentro y fuera de línea, la práctica religiosa por internet depende de diversos factores, entre ellos el factor económico, tecnológico y material. Es decir, la capacidad que tiene el individuo o la familia para utilizar servicios de *streaming*, representación en un templo (Imagen 6.1) o los medios tecnológicos que les permiten expandir su práctica al espacio virtual. Ya que en las páginas de internet de los templos o durante algunas transmisiones de los rituales se solicitan donaciones mediante transferencias electrónicas o *PayPal*. Y aunque la práctica se vuelque al ámbito virtual, también requiere de un capital económico. En este sentido Csordas (2009) señala que, los rituales pueden aprenderse y requieren de un conocimiento esotérico limitado, de ahí que la práctica sea "portátil y el mensaje transponible".

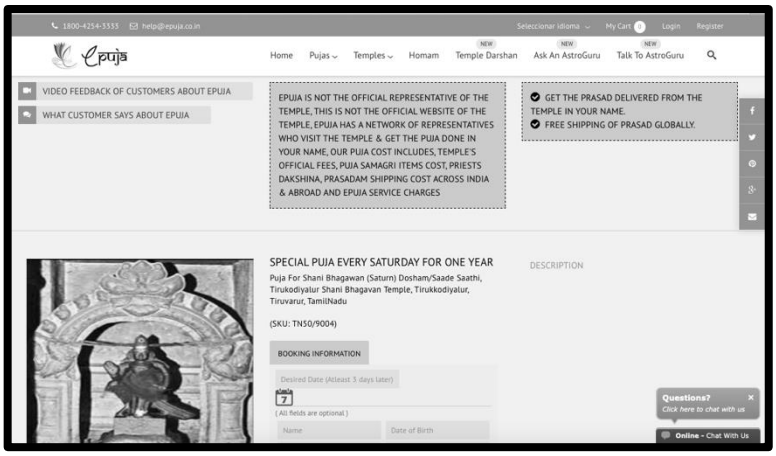


Imagen 6.1 Página de internet *e-puja* donde se ofrecen servicios de representación en un templo de India. Por una cuota, la empresa envía a una persona para hacer adoraciones presenciales a un dios en nombre de una familia o individuo. En este ejemplo se ofrecen adoraciones dedicadas al dios Śani cada sábado durante un año, en un templo de Tamil Naḍu, por ₹8001 ($2,232.41 pesos mexicanos) más impuestos. Esta es sólo una de las tantas páginas que ofrecen este servicio.

La hibridación de la ritualidad también necesita de medios tecnológicos portátiles, pues el celular o la tableta electrónica expanden la experiencia del altar doméstico. El acceso a videos de YouTube o transmisiones en vivo mediante Facebook, pueden llevarse, incluso, fuera de la casa.

En la imagen 6.1 se encuentra un ejemplo de las páginas de internet pensadas para los hindúes residiendo fuera de India. En este caso, la materialidad sigue siendo importante, pues el ritual no se sigue mediante una transmisión ni tiene la misma validez fuera del templo, pero sí a partir de un representante, el cual envía a domicilio algún alimento purificado (*prasādam*) como una evidencia de su trabajo. Este tipo de servicios ganaron popularidad dentro de India al inicio de la pandemia por COVID-19.

Este tipo de práctica del ritual hindú no es del todo aceptada en la sociedad india, principalmente entre los brahmanes que pertenecen a movimientos religiosos más

ortodoxos (Fuller, 1984). Sin embargo, el papel del brahmán como mediador entre la divinidad y el devoto en el templo, sigue brindándole autoridad jerárquica y estructural en el hinduismo. Señala Scheifinger (2010) que en India los brahmanes suelen involucrarse en luchas de poder con los comités de administración de los templos y, aunque la situación varía de un templo a otro, estos comités ejercen también autoridad sobre los devotos cuando establecen pronunciamientos sobre cómo proceder ante determinada adoración o cuando controlan el acceso al templo. Por este motivo, el internet tiene el potencial de impactar sobre estos dos grupos y la relación entre ellos al permitir que ambos polos desafíen su autoridad religiosa.

Así, considerando que las *pūjās* se pueden ordenar en línea, el devoto no sólo es dependiente a la autoridad del templo, sino del mismo proveedor de servicios, los cuales, menciona Scheifinger (2010), desafía las pugnas de poder en los mismos templos de India, principalmente por motivos económicos, pues las adoraciones en línea son una gran fuente de ingresos.

Aun cuando estos servicios sean una opción para el practicante que se encuentra lejos de su templo de adscripción, no todos se utilizan en México. Por ejemplo, los indo-hindúes que residen en Tijuana, quienes suelen preferir otras opciones. Entre los argumentos que dieron algunas de las personas entrevistadas, para el rechazo por los *streamings* o los servicios a distancia, resalta la falta de cercanía ante los dioses. "Otra persona gana el mérito por la *pūjā*, no tú. Dios ve a alguien más ante él, alguien que no es de tu familia, por eso nosotros la hacemos en casa" (Pranav Patterjee, Empresario, abril 2021).

Aunque no pertenece a una afiliación extremista, el Sr. Patterjee sí se identifica como hinduista simpatizante de Narendra Modi. Desde que no reside en India, frecuentemente utiliza sus redes sociodigitales para mostrar su apoyo al BJP, así como para mostrar orgullo por su origen hindú. El internet le ayuda a acortar distancias, tanto como puede hablar sobre el primer ministro Modi, también puede ver la transmisión en vivo de las ceremonias en su templo de adscripción en India, por este motivo, su práctica oscila entre lo virtual y lo presencial a consecuencia de su estilo de vida.

Entre las familias más ortodoxas, la práctica *online* es menos frecuente. Aunque la ritualidad se modifique o tenga ciertas concesiones, por ejemplo, legar a las mujeres el cuidado de los dioses, ninguna de las familias entrevistadas hace uso de las páginas de internet dedicadas a realizar *pūjās* a distancia. Estos servicios no resultan necesarios porque cada familia, según sus posibilidades, ha recreado su *mandir* en casa.

Pero no todas las familias rechazaron la práctica por internet, algunos de los devotos residiendo en Tijuana sí utilizan las alternativas virtuales, principalmente cuando funcionan como herramientas para la realización de rituales de forma doméstica. Por ejemplo, el Sr. Kohli, quien recurre a videollamadas cada día a las 8:00 p.m. de Tijuana, pues así logra presenciar el ritual matutino, a las 9:30 a.m. en India, ejecutado por un miembro de su familia. De este modo, el culto doméstico en India se expande hasta la casa en Tijuana.

Imagen 6.2 Transmisión en vivo de la Govardhan Pūjā 2021 en el templo de Śrīnāthjī, Nathdwara, India.
Fuente: *Screenshot* de video con carácter público en Facebook.

En otro caso, el Sr. Parthak, quien suele estar muy ocupado a causa de sus responsabilidades laborales, utiliza Facebook como un medio para estar en contacto con las actividades que se realizan en su templo de adscripción. Ya sea mediante la observación de una transmisión en vivo, o al compartir una imagen religiosa en su perfil, el Sr. Parthak se muestra al mundo como una persona que no olvida su tradición a pesar de estar lejos de India.

Y aunque pareciera que la experiencia de la religiosidad en línea dejara de lado el uso de los recursos materiales, en estos casos no lo es. Desde el encendido de incienso, hasta las reverencias, la corporalidad resulta necesaria para la ejecución de los rituales hindúes. Sin embargo, cuando la opción de las transmisiones en vivo de los templos, para festividades especiales, resulta la única alternativa para presenciarlos, las velas o el altar doméstico sirven para complementar tal experiencia.

> "…Para estas celebraciones (Holī, Navarātri, Durgāpūjā), todo lo hacemos por internet, en casa. Saludando a la familia, hablando con la familia, (para saber) qué es lo que pasa allá. No es que yo hago o sigo una serie de videos, lo único que se hace es estar con la familia: mi papá, mamá por internet…" (Kashi Kohli, profesor, mayo 2021).

Así, al personalizar las formas de adoración en línea, el devoto tiene la opción de encontrar en redes sociodigitales, como Facebook, comunidades de adoración semejantes a las de su propia afiliación doctrinal o ideológica, las cuales ganaron más fuerza con la pandemia por COVID-19, pues los templos en India permanecieron cerrados en su mayoría.

Como se señalaba anteriormente, el hinduismo que se muestra por internet tiende a defender el orgullo indio como una entidad inseparable de la religión hindú y, en algunos casos minoritarios, llega a presentarse entre los indo-hindúes residiendo en Tijuana sin que ello afecte su relación con los mexicanos. Es decir, las diferencias respecto con su identificación como indios o hindúes sólo son perceptibles entre los mismos inmigrantes originarios de India, pero no necesariamente implican una separación ideológica que les impida crear una comunidad, pues influyen muchos otros factores (descritos en capítulos anteriores). Así, quienes se preocupan en mayor medida por representar públicamente su adscripción, principalmente de derecha, lo hacen por medio de internet en su perfil personal de Facebook (Imagen 6.3). Sin embargo, entre los indo-hindúes entrevistados, no hubo una tendencia general a mostrar o apoyar una perspectiva del hinduismo por internet, sino a mostrar situaciones cotidianas de su nueva vida en Tijuana. Así, la tendencia del hinduismo hindutva en internet es compartida y aprovechada por los pocos simpatizantes en la ciudad, mientras, otros sólo prefieren no participar de ella.

En resumen, la práctica del hinduismo por internet implica la discusión sobre el secularismo en la India moderna. Mientras la práctica ritual por internet se convierte en una opción para los hindúes residiendo fuera de India, el acceso a los templos queda restringido por tres principales filtros: la jerarquía dentro de los templos, la imagen del hinduismo construido dentro y fuera de India, así como el limitado acceso a internet en algunas zonas del subcontinente indio, lo cual permite la predominancia del hinduismo Hindutva, a favor de los intereses políticos actuales.

Imagen 6.3 Imagen de ultraderecha hindú compartida en el perfil de Facebook del Sr. Patterjee. "¿Cuánto puede hacer una persona en el poder? Ahora la cultura india recuperará su gloria (credibilidad)". Fuente: Imagen con carácter público en Facebook.

Así también, la adopción de medios digitales para la ritualidad doméstica permite que el devoto pueda mantener un vínculo directo con su templo de adscripción si su tradición no ha llegado a México. No obstante, la práctica virtual implica diversas negociaciones tanto a nivel religioso como económico. Ya que, como diversas organizaciones hindúes fuera de India, el vínculo con el origen permanece latente o, incluso, se privilegia.

Considerando este trasfondo, a continuación, se estudian las adaptaciones y práctica por parte de las personas nacidas en India residiendo en Tijuana. Los recursos en línea han permitido complementar la ritualidad doméstica, así como enlazar a las familias de origen indio dentro de comunidades virtuales en México.

6.3 Comunidades y medios virtuales para la ritualidad hindú desde Tijuana

Como se explicó en capítulos anteriores, la ciudad de Tijuana no cuenta con una gran comunidad indo-hindú cuya práctica sea estrictamente ortodoxa. Además, la adopción de medios tecnológicos no era muy frecuente dentro de los templos en la ciudad, incluyendo a los templos ISKCON o Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh, pero a causa de la pandemia por COVID-19, los *streamings* se volvieron necesarios para mantener contacto con la comunidad.

La relación entre los maestros espirituales y los discípulos requiere de técnicas como la meditación, el canto de *bhajans* o la repetición de mantras, incluso la contemplación de una imagen de la divinidad por medio de la tecnología más sofisticada, por ejemplo, un satélite (Duque,1993). En otras décadas, cuando el internet no era tan común, la práctica a distancia resultaba más difícil, pues el devoto debía depender de otros medios, como el teléfono o las cartas.

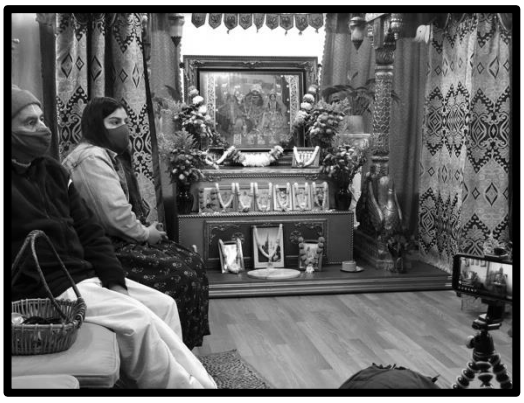


Imagen 6.4 Lectura y transmisión de la enseñanza del guru Śrīla Bhakti Rakṣak Śrīdhar Dev Goswāmī Mahārāj, presencial y mediante *streaming,* desde el Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh Tijuana, 2021. Fuente: propia

La validez de las transmisiones en línea ya no es una mera discusión, sino una realidad dentro de los templos relacionados al hinduismo en Tijuana. El enlace con las divinidades o entidades trascendentes también se puede lograr mediante un dispositivo electrónico, pero, según los

devotos, no se experimenta la misma emotividad que de forma presencial. En la comunidad local, la transmisión de las ceremonias funciona como una alternativa que permite mantener unida a la congregación, a pesar de las medidas de confinamiento para prevenir el contagio de COVID-19, que a su vez permiten expandir el mensaje divino desde Tijuana hasta otros lugares del mundo.

El enlace virtual entre comunidades suele darse mediante los grupos de Facebook. Aunque en Tijuana existen pocos grupos religiosos cercanos al hinduismo, éstos mantienen ciertos vínculos con otras asociaciones o comunidades más grandes fuera de la ciudad o, incluso, del país. En la figura 6.2 se pueden identificar los enlaces entre

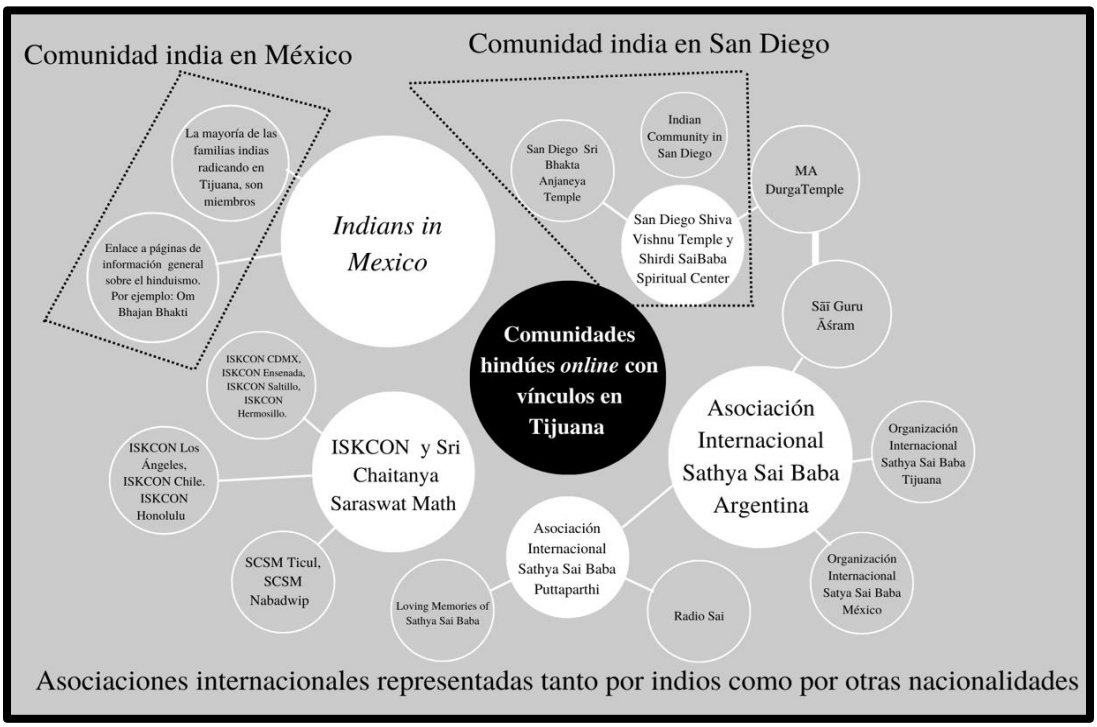


Figura 6.1 Vínculos y redes suscitadas en los grupos de Facebook preferidos por los indo-hindues residiendo en Tijuana.
El círculo de *Indians in Mexico* representa el grupo con mayor presencia de indo-hindúes tijuanenses, mientras el grupo de ISKCON y la Asociación Sathya Sai responden a las redes que los templos situados en Tijuana tienen con otras comunidades virtuales. Estos vínculos se encontraron mediante publicaciones compartidas, amigos en común y material devocional que se comparte entre estas páginas de Facebook. Y aunque en casos como el Sāī Guru Āśram, quienes no son reconocidos por la Organización Internacional Sathya Sai en Latinoamérica, sí utilizan el material que comparten desde Argentina para un público hispanohablante. Además, debido a los vínculos que el *āśram* y otras asociaciones tienen con otras comunidades fuera de México, la red se va expandiendo. Cabe señalar que los grupos de San Diego se configuran por medio de la diáspora en Estados Unidos, la cual tiene diversos vínculos con otros templos en aquel país. No obstante, todos estos vínculos se relacionan directa o indirectamente con India como un respaldo a la presencia de estos grupos fuera de la misma India. En la figura, los círculos blancos representan a los nodos virtuales donde se conectan las comunidades con mayor presencia en Baja California, los círculos más pequeños representan comunidades específicas.

comunidades, los cuales se motivan por la adquisición de productos, compartir información legal o religiosa.

Los vínculos parten desde India y se disipan por Latinoamérica, llegando así hasta Tijuana. La única comunidad local que produce contenido virtual, con autoría de una familia nacida en India, es el Sāī Guru Āśram. Otros centros, como ISKCON Tijuana o Śrī Chaitanya Sāraswāt Maṭh, también crean contenido en sus sedes, pero la transmisión no suele ser del ritual completo, sino lecturas de textos sagrados o enseñanzas de algún guru.

Por su parte, el grupo *Indians in Mexico*, brinda información general a las personas nacidas en India radicando en cualquier estado de la República Mexicana. Este espacio permite realizar compras de comida, especias y artículos religiosos para las personas que residen en ciudades con poca presencia de centros hinduistas. Así, algunas personas residiendo en grandes urbes como la CDMX, Guadalajara o Monterrey, se dedican a la importación y venta mediante este grupo. Además, los administradores suelen aportar datos sobre trámites migratorios para quienes deseen viajar desde India hasta México.

Imagen 6.5 *Screenshot.* Bienvenida al *streaming* desde el Sāī Guru Āśram Tijuana
Fuente: Youtube.com

Las asociaciones ISKCON y Sathya Sai Baba tienen presencia entre los devotos tijuanenses mediante las redes sociodigitales de los templos con sede en la ciudad. Ya sea directa o indirectamente, estos centros utilizan las interpretaciones o traducciones realizadas por templos en otros lugares para compartirlas entre los devotos locales. De esta manera, los mensajes o interpretaciones que se brindan en inglés desde India, pensados para la comunidad internacional, se modifican mediante la traducción al español.

Respecto a las comunidades en San Diego, están presentes dentro del espectro debido a que algún miembro de las familias indias radicadas en Tijuana pertenece a estos grupos. Estos templos comenzaron a utilizar *streamings* desde hace algunos años, pero resultaron útiles para quienes no podían cruzar la frontera a partir de 2020.

A continuación, se explica la adopción de la virtualidad en una comunidad como el templo de la familia Adavallan, quienes se convirtieron en creadores de contenido religioso por internet. Abrieron su propio canal de YouTube en 2020 y desde entonces comparten su ritual con el mundo.

6.3.1 El uso de las alternativas virtuales en el Sāī Guru Āśram

En el Sāī Guru Āśram no existía la transmisión por internet de las ceremonias, este cambio de formato se dio a raíz de la pandemia por COVID-19, la cual obligó a que los devotos dejaran de frecuentar los centros religiosos. Ante tal dificultad, el Sr. Adavallan tuvo la idea de tomar su laptop y comenzar a transmitir el ritual con muy pocos asistentes presenciales. La estructura seguía siendo la misma: himnos védicos, *bhajans*, *lingastakam*, mantras, *āratī*, toma de *vibhūti* y agradecimientos a los dioses. No obstante, considerando que la audiencia ahora se manifestaba virtualmente, el ritual tuvo que modificarse ligeramente para involucrar a los espectadores, quienes se hacen presentes en la sección de comentarios durante la transmisión en vivo.

Imagen 6.6 *Screenshot. Āratī* mediante *streaming* desde el Sāī Guru Āśram Tijuana
Fuente: YouTube.com

Este cambio trajo otras ventajas para la familia. Aprovechando el horario de las ceremonias (7:00 p.m hora de Tijuana), los amigos y otros miembros de la familia Adavallan residiendo en India, podían presenciar el ritual (8:30 a.m. Tamil Naḍu). Así, con una audiencia pequeña, pero variando entre lo físico y lo virtual, algunas partes del ritual se resignificaron.

Al incluir los medios de transmisión en tiempo real, el ritual tuvo 3 nuevas adaptaciones: bienvenida y explicación a los internautas, *āratī* o iluminación para los observadores, despedida y bendición a los asistentes virtuales. La bienvenida suele ser corta, el espectador puede observar a Gaurisut Adavallan ante la cámara (Imagen 6.5), quien responde los mensajes que le envían por WhatsApp, y se asegura que el ritual podrá observarse adecuadamente desde el ángulo donde dejó la *webcam*.

Imagen 6.7 *Screenshot.* Despedida y cierre de *streaming*. Sāī Guru Āśram Tijuana
Fuente: YouTube.com

Aunque, durante la entonación de mantras, el espectador virtual no participa o no tiene una interacción directa con las personas en el templo; cuando el Sr. Adavallan está por terminar el *āratī*, dedica un momento a presentar una *diya* ante la cámara, de este modo los internautas pueden iluminarse y ser bendecidos directamente (Imagen 6.6).

La última parte del ritual, que consiste en el reparto de ceniza, entonación de mantras y, por último, el consumo de alimentos requiere de la presencia física del devoto. Sin embargo, antes de terminar la transmisión en vivo, uno de los miembros de la familia dedica una pequeña despedida a los espectadores y les agradece su presencia a lo largo del ritual (Imagen 6.7).

La adopción de medios digitales para la transmisión del ritual no se convirtió en una sustitución para la presencia del devoto, sino en una alternativa para quienes se encuentran lejos[72]. Del mismo modo, la práctica presencial se vale de los medios digitales como una manera de mantener un registro de las *pūjās* en Tijuana, una herramienta que ayuda a complementar la experiencia dentro del templo.

De esta manera, aunque el templo se mantenga "secreto" para el público en general, la ejecución de los rituales se puede

Código 6.1 Celebración del 96 aniversario del nacimiento de Sathya Sāī en el Sāī Guru Āśram
Fuente: YouTube.com

[72] Aunque las visualizaciones de los videos y las transmisiones en vivo no superan las 100 reproducciones, debido a que sólo la comundad del templo las busca, actualmente, después de la pandemia por COVID-19, la familia Adavallan reserva las transmisiones únicamente para celebraciones especiales.

encontrar fácilmente en internet y cualquier persona puede verlos. Así, tanto pueden ser susceptibles de recibir muestras de apoyo, también pueden recibir críticas. La familia se muestra optimista, saben que la tecnología les permite mejorar la experiencia en el templo y, así, incorporarse dentro de la oferta religiosa no sólo a nivel local, sino global; un ideal que sigue en proceso.

En suma, la práctica y representación del hinduismo en línea continua en desarrollo. Este tipo de manifestaciones religiosas han tenido auge debido a la pandemia mundial por COVID-19, motivo por el cual, el debate sobre la representación del hinduismo en línea sigue vigente. Tanto las perspectivas seculares como nacionalistas suscitadas en India inciden en la posibilidad de conectar al devoto con las divinidades por medio de dispositivos electrónicos. Sin embargo, las implicaciones al utilizar los servicios a distancia o las interpretaciones Hindutva, pueden trasladarse desde India a lugares tan lejanos como la ciudad de Tijuana, México.

Cabe mencionar que los grupos de Facebook se convierten en un medio para la expresión de ideas, la adquisición de productos importados desde India o sólo para unir a mexicanos con indios en torno a un tema de interés común. Y aunque no todos los indo-hindúes de Tijuana tienen alguna relación de amistad o parentesco, los medios virtuales les permiten construir comunidades que los conecta con otras personas en México o en India. Esta oportunidad permite ver la división tanto ideológica como regional que se refleja en el poco interés por construir comunidades presenciales configuradas por indios residiendo en la ciudad de Tijuana.

Además, la inclusión de medios tecnológicos portátiles para el acceso a internet permite expandir la práctica ritual doméstica, la cual, en el caso de la comunidad practicante en el Sāī Guru Āśram, logra mostrar al mundo la ritualidad que se crea en esta localidad. Estos cambios implican, a su vez, la validez, legitimidad y transmisión de los favores divinos mediante una pantalla; adecuaciones que resultan necesarias tras la lejanía con los templos de adscripción en India.

En la ciudad de Tijuana, la práctica pionera del Sāī Guru Āśram permite exponer la necesidad y el deseo por continuar con los rituales en México. Ya será tema de un futuro análisis el desarrollo de esta práctica y las implicaciones tanto para los asistentes nacidos en India como los mexicanos, quienes frecuentan el templo. Pues conforme pasa el tiempo, así la obsolescencia tecnológica tendrá lugar en la ejecución del ritual, al igual que las implicaciones políticas.

CONCLUSIONES

La investigación doctoral que se concluye en estas páginas es el fruto de un largo camino de reflexión que tiene su antecedente más distante en las estancias que realicé, dentro del marco de mis estudios de licenciatura y maestría, en algunas ciudades europeas (Salamanca, España y Londres en el Reino Unido, con algunas visitas esporádicas en Italia, Alemania y Francia) donde tuve la oportunidad de convivir y conversar con diversos miembros de la diáspora india residiendo en esos contextos. En aquel momento llamó mi atención la plasticidad con la que las comunidades originarias de India adaptaban sus tradiciones y, muy especialmente, la forma en la que recreaban su práctica religiosa. Hay que señalar, sin embargo, que en aquellos contextos se trataba de verdaderos enclaves étnicos en donde comunidades numerosas, con una larga historia de relación con el Reino Unido, se había concentrado en barrios específicos -como Barnet o East Ham en Londres- donde lograban recrear colectivamente numerosas tradiciones originarias de India. En particular, los hinduistas habían logrado construir templos monumentales, como el London Shri Swaminarayan Mandir, en donde podían continuar con sus prácticas rituales. O, cuando menos, esta circunstancia les permitía mantener una práctica religiosa similar a la que se realizaba en las ciudades más cosmopolitas de India.

Pero una vez de regreso, al interesarme en las personas originarias de India radicadas en México, aparecieron las dudas que más tarde darían origen a esta tesis ¿Qué pasa con las personas que migran a contextos donde no existe una "Little India"? Y concretamente, para el caso de los Indo-hindúes, ¿cómo opera la plasticidad de esta identificación religiosa cuando no hay una amplia comunidad establecida para recrearla? ¿Qué pasa cuando no hay templo? ¿Qué cosas pueden adaptarse y cuáles tienen que ser abandonadas una vez que dejan India? E incluso, de manera más general, ¿Qué sucede cuando, a partir de la migración, un individuo, una familia dejan de formar parte de una mayoría religiosa para pasar a formar parte de una minúscula minoría? ¿Cómo logran adaptarse a un lugar cuya cultura es tan diferente al contexto del cual provienen?

Adicionalmente, al regresar a Tijuana, se consideró que la dinámica religiosa con las personas originarias de India debía ser diferente, pues al vivir en una ciudad fronteriza los indo-hindúes tendrían la posibilidad de cruzar a Estados Unidos para asistir a los templos. Igualmente se consideró que, principalmente aquellas personas que no contaran con documentos para cruzar la frontera, probablemente recurrirían a ISKCON como una manera de mantener las prácticas religiosas, tal y como sucede en otros países.

Por estos motivos, la presente investigación tuvo como objetivo identificar las prácticas religiosas de los inmigrantes provenientes de India radicados en la ciudad de Tijuana, México. Los cambios que se produjeron a consecuencia de la migración, así como la carencia de templos hindúes en la ciudad, circunstancia que trae como consecuencia, distintas formas de recrear la religiosidad dentro de su vida doméstica en el nuevo contexto.

1. La pregunta de investigación e hipótesis

Luego de observar y, en algunos casos, interactuar con indo-hindúes en otros contextos, y de revisar en la literatura académica diferentes formas de aproximación a la transformación de las prácticas religiosas, se construyó formalmente el problema de investigación. En un principio no se tenían datos sobre la población nacida en India residiendo en Tijuana, pues los devotos mexicanos en los templos vaiṣṇava aseguraban que en esta ciudad no residían personas originarias de India, que mejor investigara en San Diego. Así, se descubrieron dos aspectos cruciales para la presente investigación: por un lado, los grupos ISKCON (con quienes se inició la indagación) no tenían mucho contacto con los pocos indo-hindúes en la ciudad; mientras, por otro lado, las redes sociodigitales serían más importantes de lo que se suponía para esta investigación, pues, gracias a ellas, se logró contactar a la mayoría de las personas originarias de India radicadas en Tijuana, cuyo testimonio figura en esta tesis.

Durante los tres años que comprendió la recopilación de datos y análisis para este trabajo se conocieron las historias de vida, narrativas sobre las adaptaciones y recuerdos de las personas originarias desde diversas partes de India, quienes compartieron parte de sus vivencias en la ciudad de Tijuana y su búsqueda para recrear la tradición de origen en este lugar. Tal oportunidad permitió descubrir prácticas que, además de responder a la pregunta de investigación, condujeron a nuevas preguntas y futuras indagaciones.

Así, para lograr conocer las diversas prácticas y recreaciones de la religiosidad hindú en Tijuana, la pregunta que guió esta investigación fue ¿De qué maneras las personas hinduistas, originarias de India, (asociadas a cultos de tradición brahmánica) radicando en la ciudad de Tijuana, recrean el hinduismo (a nivel creencia, práctica, comunidad e institución), luego de pertenecer a una religión mayoritaria y hegemónica, para adecuarlo a la condición minoritaria que adquieren en México?

Otras preguntas que se derivaron en el camino a responder esta pregunta general, ya sea al inicio de la investigación o durante el trabajo de campo, fueron: ¿La tradición se pierde cuando los indo-hindúes migran a Tijuana o se arraiga más debido a un sentimiento de pertenencia? ¿Hay otras alternativas para la práctica religiosa hindú además de la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna? ¿Fuera de India, la ritualidad hindú tiene el mismo efecto para los practicantes?

Para resolver estas preguntas, la hipótesis que se formuló, indica que la población originaria de India residiendo en Tijuana, motivada por la pérdida de hegemonía religiosa y, por lo tanto, de templos dedicados a deidades específicas, recrea su práctica religiosa en el ámbito doméstico. Asimismo, la autoridad de casta se relativiza y, gracias a ello, la comunidad logra evitar su fragmentación. Sin embargo; aquellas personas que cuentan con un mayor capital (económico, social o cultural) tienen la facultad de recurrir al carácter transfronterizo de la ciudad y, así, establecer un vínculo con la diáspora india en San Diego y la comunidad hindú que ahí celebra festividades mayores. En cambio, quienes no tienen la facultad de cruzar a Estados Unidos o carecen de un capital mayor, optan por aliarse con la comunidad ISKCON (International Society for Krishna Consciousness) de Tijuana, donde algunas prácticas, como la autoridad de casta, se suprimen.

Al no encontrar en la región una institución establecida desde India, la opción más cercana la constituiría ISKCON como una forma de practicar rituales en público. De este modo se desataba un doble beneficio, mientras, por un lado, los indo-hindúes tenían un lugar donde continuar sus celebraciones en público, ISKCON evitaba que su movimiento decayera.

De este modo, la hipótesis indica que, impulsados por la pérdida de hegemonía religiosa y, por ende, la pérdida de los templos dedicados a las divinidades de origen, las personas originarias de India residiendo en Tijuana reestablecen sus prácticas religiosas en los templos locales. Asimismo, el poder de casta se vuelve relativo, por ello, la comunidad evita su fragmentación. Sin embargo, por un lado, aquellas personas con mayor capital (de tipo económico, social o cultural) tienen la capacidad de explotar la naturaleza transnacional de la ciudad y, así, establecer vínculos con la diáspora india en San Diego y la comunidad hindú que celebra las principales festividades en esta ciudad. Por otro lado, aquellas personas que no tienen la capacidad de ingresar a los Estados Unidos, o no tienen otro capital, optan por unirse a la comunidad de la ISKCON Tijuana, institución donde se suprime la autoridad de casta.

En Tijuana, aunque la población total de personas provenientes de India no supera los 100 individuos, la hipótesis se cumplió parcialmente. Luego de investigar entre el 32% del total de la población india en Tijuana (en la ciudad radican 59 personas, pero se recurrió al testimonio de 19 personas) se descubrió que ninguno de ellos acude a ISKCON como una institución que les permita continuar con la ritualidad en público. En algunas ocasiones sí consumen sus mercancías, principalmente el incienso, pero el templo ISKCON no suele ser un lugar donde acudan los indo-hindúes. En este mismo sentido, la Organización Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh, que también pertenece a la corriente vaiṣṇava, tampoco funciona como un centro donde acudan los indo-hindúes. La principal razón se atribuye a la oportunidad que tiene la mayoría de esta población para cruzar la frontera y acudir a templos más tradicionales en San Diego, California.

La hipótesis propuesta, entonces, no alcanzaba a responder a las preguntas de investigación, pues se descubrió que los procesos de adaptación de la ritualidad implicaban otros procesos, intrínsecos en la cotidianidad de las personas originarias de India, las cuales, además, se vieron afectadas por la pandemia por COVID-19. Durante el periodo de tiempo que comprende desde el 21 de marzo de 2020, hasta el 8 de noviembre de 2020, la frontera entre Estados Unidos y México estuvo cerrada para cruces no esenciales; por ello, la posibilidad de asistir presencialmente a los templos en San Diego afectó directamente la práctica de los indo-hindúes radicados en Tijuana.

Cabe señalar, también, que a consecuencia de la pandemia por COVID-19 se pudo descubrir que las prácticas religiosas, aunque tomaron otras alternativas, básicamente no cambiaron. Pues cada familia originaria de India dedica un pequeño espacio dentro de su casa para elaborar un altar, a su propio gusto y conveniencia, con materiales que se encuentran en la ciudad, para realizar los rituales diarios. El confinamiento trajo diversas adaptaciones en la práctica religiosa, entre las cuales cabe destacar la práctica virtual y/o el uso de medios electrónicos, ya sea para recrear los rituales o integrarlos en su vida cotidiana y, de este modo, mantener viva su religiosidad estando fuera de India.

Desde esta perspectiva, la dimensión de la virtualidad resultó fundamental para estudiar las recreaciones y adaptaciones para la práctica hindú desde Tijuana, no sólo como una herramienta para establecer un primer contacto con las personas nacidas en India que radican en la ciudad. Entonces, al encontrar que los creyentes tomaron partido por alternativas para la práctica religiosa en línea, tal dimensión tomó mayor relevancia en el análisis, considerando, además, que ISKCON no constituía una opción para continuar sus prácticas rituales, como se venía suponiendo desde un principio.

Debido a los cambios anteriormente descritos, la presente investigación permitió, además de confirmar parcialmente la hipótesis, obtener alcances en dos aspectos principales: 1) Se logró alcanzar un conocimiento más amplio y complejo sobre la forma en la cual las personas originarias de India radicadas en Tijuana transforman su práctica religiosa. 2) Realizar contribuciones teóricas y metodológicas en el campo de los estudios sobre religiosidades en contextos migratorios.

A continuación, se exponen algunas de las aportaciones, logradas en la presente investigación, para el desarrollo de una metodología que pueda estudiar la práctica religiosa de las personas que, a consecuencia de la migración, queda reducida a la categoría de minoría.

2. Contribuciones metodológicas

La estructura mediante la cual se expone la presente tesis se compone por seis capítulos que, en su conjunto, ponen a prueba la hipótesis planteada y contestan a la pregunta de investigación. Además, como su título lo indica, la estrategia metodológica desde la cual se trabajó a lo largo de la investigación fue la religiosidad vivida, aproximación que requirió de algunas modificaciones para salir del enfoque meramente individual. Pero, antes de explicar la estrategia metodológica, a continuación, se presenta una breve sinopsis de cada capítulo.

El primer capítulo responde a las interrogantes ¿Desde qué año se registró la inmigración desde India hasta Baja California? ¿Existió alguna comunidad indo-hindú en Tijuana en el pasado? ¿Cómo llegó la práctica hindú hasta la región? Con base en los datos de los últimos censos, entrevistas e información de los primeros registros en el Diario Oficial de la Federación, se muestran los datos estadísticos sobre la población nacida en India radicando en el estado y las primeras asociaciones relacionadas con la práctica tradicional hindú, establecidas en la ciudad de Tijuana.

El segundo capítulo desarrolla dos dimensiones: por un lado, el estado del arte y las perspectivas teóricas que permiten responder a la pregunta de investigación; mientras, por otro lado, la estrategia metodológica que permitió explorar las prácticas y adaptaciones realizadas por cada familia que fue entrevistada.

En el tercer capítulo, se estudió la dimensión individual de la práctica hindú en Tijuana. Se presentaron los casos a analizar, sus narrativas acerca de su migración hasta

la ciudad, sus choques culturales y las adaptaciones para seguir realizando rituales en la ciudad de Tijuana.

El cuarto capítulo estudió el nivel colectivo o familiar en la práctica hindú. Comprende la descripción de los altares domésticos, así como las narrativas sobre su creación y significados. A partir de la aproximación de la religiosidad vivida fue posible identificar las dificultades para la construcción de los altares domésticos y cómo se superaron tales problemas. Así también, las dinámicas familiares y de género asociadas a la presencia de un altar en la casa.

El quinto capítulo comprende la práctica a nivel colectivo. En específico se trabajó con una familia originaria de Tamil Naḍu, cuyo altar doméstico dio pie a la creación de un lugar semi-público para el culto hindú. Este recinto recibe a personas tanto indias como mexicanas, así, la ritualidad se abre a diversas religiones y lenguas por medio de los devotos.

Por último, el sexto capítulo trata sobre la práctica hindú por medio de internet. La adaptación religiosa alcanza la dimensión virtual no sólo como consecuencia de la pandemia por COVID-19, sino motivada por la lejanía con el lugar de origen. Aunque las prácticas online han sido alternativas para los inmigrantes indios durante muchos años, su uso se incrementó durante la pandemia y motivó nuevas formas de ritualidad y significados apropiados, incluso, por los indo-hindúes de Tijuana.

En conjunto, los seis capítulos describen la recreación de la tradición hindú como producto de diversos procesos de adaptación desde pertenecer a una religión mayoritaria, hasta convertirse en una minoría en un nuevo contexto. A lo largo de la tesis se pueden encontrar las estrategias que permiten a las personas originarias de India mantener un enlace con la dimensión de lo divino, a su propio modo, a su propia posibilidad ante la falta de autoridades religiosas.

Como pudo observarse en la estructura del capitulado, la religiosidad vivida permitió responder las inquietudes iniciales, pero al incluir en el diseño metodológico otras categorías de análisis, se pudo describir otros aspectos de las adaptaciones que realizan los indo-hindúes en su práctica diaria. La aproximación de la religiosidad vivida, mediante un enfoque multiescalar permitió maximizar los alcances de la misma teoría, este diseño se estructura en cinco escalas: la escala individual, doméstica, local, transfronteriza y global. Cada escala describe la forma de comprender y vivir el hinduismo en la región. Dentro de esta estructura se cuentan cuatro categorías eje que guiaron la obtención de datos: creencia, práctica, comunidad e institución. Tales

categorías permitieron comprender la rama del hinduismo a la cual se adscribe cada individuo, así como los parámetros desde los cuales tuvieron que improvisar o negociar dentro de su práctica ritual.

Y aunque los objetivos hacia los cuales se dirige la aproximación de la religiosidad vivida ya han estado presentes entre las discusiones de los sociólogos de la religión en Latinoamérica (entiéndase: religiosidad popular, enfoque fenomenológico o la noción de los campos religiosos en Pierre Bourdieu), la religiosidad vivida ha llegado como una metodología que pretende alcanzar otros ángulos en el análisis de la práctica religiosa. A continuación, se describen las razones por las cuales esta metodología permitió responder las preguntas de investigación y, mediante un diseño multiescalar, amplificar sus alcances.

Considerando que teorías sobre religiosidad como la hibridación o *bricolage*, según Hervieu Léger (1996), invitan a pensar la religión como una serie de prácticas que salen de los márgenes establecidos por las instituciones; la religiosidad vivida permite aproximarse desde aspectos más cotidianos, por ejemplo, la materialidad. Sin embargo, la materialidad como punto de partida no resulta una novedad en el estudio de la religiosidad, así, la aportación de la religiosidad vivida reside en su método. Es decir, la religiosidad vivida parte de la experiencia del sujeto, sus emociones y vivencias, pero, mediante pautas concretas para guiar la investigación en campo, pues su énfasis reside en la observación de las materialidades o de experiencias cotidianas, las cuales permiten un vínculo con el mundo divino. Estas expresiones han sido degradadas en el estudio de la religión, el cual privilegiaba las teologías, significados, narrativas e ideas (De la Torre, 2021).

Al comenzar el trabajo de campo para esta tesis, resultó fructífero estudiar los objetos sacros, pues este enfoque orilló a la observación de altares domésticos, así como a las estrategias que las personas originarias de India, residiendo en Tijuana, siguen para obtener los objetos necesarios en su práctica religiosa. De esta forma, la religiosidad vivida permitió acercarse a la experiencia de los indo-hindúes, quienes deben recrear su vida ritual en un contexto donde no se puede encontrar alguna institución religiosa semejante a su tradición de origen. Así también, la religiosidad vivida permitió acercarse a las prácticas de un grupo de personas que, por factores como la lengua, la región de origen o la adscripción religiosa, se encuentra fragmentado en familias o individuos aislados y con prácticas diversas.

Y aunque existen otras teorías que puedan describir o aportar elementos distintos a los que alcanza la religiosidad vivida (como la teoría de los campos y el *hábitus* en Bourdieu) su enfoque parte de la perspectiva individual (Orsi, 2005) y, por ello, no alcanza a describir lo que sucede a diferentes escalas. Por lo tanto, en la presente investigación se diseñó una estrategia metodológica que responde a tales límites al tomar, de forma complementaria, otras teorías.

Cabe destacar que, lo que en un primer momento pareció una limitación o contratiempo en la investigación, terminó siendo una oportunidad para encontrar otras manifestaciones religiosas entre los indo-hindúes, esto es: la pandemia por COVID-19. Esta oportunidad permitió lograr mayores alcances en la investigación, pues, aunque existía la dificultad para realizar trabajo de campo de manera presencial, ya sea por medio de observación participante u otras maneras clásicas para obtener datos etnográficos, las medidas de confinamiento obligaron a recurrir a estrategias y fuentes de información alternativas (etnografía digital, uso de redes sociodigitales) que permitieron llegar a resultados semejantes al de una entrevista presencial. En el caso de la presente tesis, el recurso más frecuente fue el de las fotografías, tomadas y descritas por los mismos sujetos, quienes las enviaban mediante Facebook o WhatsApp.

De este modo se encontró que, adicional a las entrevistas y observación participante presencial, el análisis mediante redes sociodigitales, así como la comunicación constante con los informantes (ya sea por Messenger o WhatsApp), aunado a la incorporación de videos y audios de ceremonias rituales con códigos QR, constituyeron las herramientas por medio de las cuales fue posible maximizar el análisis. Esta multiplicidad de fuentes, no necesariamente se alcanzan con una estrategia etnográfica convencional.

Además, cabe mencionar, que este diseño metodológico puede funcionar para estudiar otra religión, no necesariamente la hindú. Para muestra de los logros que proporciona tal metodología, a continuación, se presentan algunas de las contribuciones conseguidas por medio de esta propuesta.

3. Contribuciones al conocimiento de la comunidad indo-hindú en Tijuana

Aunque las familias entrevistadas provienen de diferentes regiones de India, pertenecen a estratos sociales distintos y hablan diferentes lenguas, estar fuera de su país los engloba dentro de la categoría de "minoría" en México. Esta situación los uniforma

ante el ojo local y supone, como al principio de esta investigación, que debido a la dificultad para mantener su religión fuera de India se asociarían a lo más cercano que tuvieran a su alcance: La Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna.

Al considerar los casos a partir de las escalas individual, familiar, comunidad e institución, una vez que se realizó el trabajo de campo y se sintetizó la información, las preguntas de investigación se resolvieron de la siguiente forma: 1) las maneras en que los indo-hindúes de Tijuana recrean la tradición depende de tres criterios: la práctica doméstica, colectiva y virtual. La práctica doméstica o familiar pertenece al ámbito privado, aquel donde el sujeto determina, junto con su familia, y de acuerdo con sus posibilidades económicas, la forma de adorar a los dioses. La práctica colectiva se resuelve, para un pequeño grupo de indo-hindúes, mediante el Sāī Guru Āśram, un templo creado dentro del espacio doméstico de la familia Adavallan, una familia proveniente del sur de India, región con lenguas y tradiciones distintas a las del norte de India. Por último, se estudió la práctica religiosa virtual. A partir de la adopción de medios tecnológicos para acortar distancias, no necesariamente para fines religiosos, el devoto integra en su vida cotidiana los medios virtuales como una forma alternativa para estar presente. Las compras por internet permiten conseguir materiales que difícilmente se encuentran en el nuevo contexto, pero que, a su vez, los vinculan con otros individuos o comunidades dentro y fuera de India.

Cabe señalar que, a pesar de que los indo-hindúes no celebran ninguna ceremonia en el templo ISKCON o Sri Chaitanya Sāraswat Math, sí recurren a ellos en determinadas ocasiones, pues son algunos de los vínculos con la comunidad hindú en California. Entre los primeros intentos por traer el hinduismo a Tijuana, en específico a las ramas vaiṣṇavas, ISKCON constituye un punto fundamental para la consolidación de los centros en la ciudad, pues algunos jóvenes que cruzaban a San Diego entre 1970 y 1980, pudieron organizarse para traer algunos programas a la ciudad y, hasta la fecha, realizan celebraciones importantes; por ejemplo, el "Festival para el alma" o Ratha Yatra. En estos eventos, patrocinados tanto por ISKCON Tijuana como ISKCON Los Ángeles y San Diego, asisten algunos indo-hindúes que residen tanto en México como en Estados Unidos.

Es en la importancia de la materialidad para la vida religiosa donde comienzan las adaptaciones e hibridaciones. Cuando la mujer, ama de casa, tiene antojo de *chutney* de tamarindo o un *Thakkali Sadam* debe reemplazar los ingredientes por aquellos disponibles en el contexto de llegada. Si no encuentra arroz jazmín, entonces lo reemplaza

por arroz de grano largo. Si quiere un *chutney*, hace una salsa roja de tomate con chile como las amas de casa mexicanas. Esta estrategia permite, por un lado, mantener el régimen vegetariano y, por otro, adaptarse a la nueva ciudad sin perder la tradición de origen. En cambio, si se desea preparar alguna comida local sin perder la sazón de India, se preparan tamales de verduras con especias, por ejemplo, como una forma de hibridar ambas culturas. Esta tendencia a la adaptación e hibridación cultural se implican en la recreación del hinduismo en Tijuana, la cual se estudió mediante siete familias.

El primer caso lo configura la familia Patterjee, proveniente del norte de India, quien llegó a la ciudad con el propósito de trasladar su empresa a la frontera de México. La dificultad principal que experimentó fue el idioma, pues su lengua materna, el gujarati, era casi desconocido en la región. La actividad ritual recae en la esposa como una responsabilidad aunada a los quehaceres del hogar, pues los miembros de su familia trabajan o estudian, por ello no tienen tiempo para dedicarlo a los rituales; sin embargo, mediante un altar doméstico rico y ataviado, los Patterjee pueden continuar su práctica religiosa en Tijuana, aunque pertenezcan a una casta alta en India.

El segundo caso fue la familia Kohli. Ellos provienen del sur de India, e igual que en el caso anterior, migraron hasta Tijuana debido a que el padre de familia obtuvo una oferta laboral. Pertenecen a una casta alta y siguen lo más cercano posible su tradición śaiva. Semejante al caso anterior, la madre de familia acude a los mercados de abastos y busca entre los puestos, aquellos elementos que pueden ser parte del altar doméstico, de la despensa semanal o simplemente como decoración. La asociación de elementos en el nuevo contexto la hace replantear los alcances de la tradición y los nuevos significados asociados al mundo de lo divino.

El tercer caso lo conforma la familia Parthak, quienes provienen de Gujarat y llegaron a Tijuana debido a que el Sr. Patterjee contrató al padre de familia (el Sr. Parthak) como su traductor. Los Parthak son seguidores de Śirḍī Sāī Bābā y de Umiyā Mātā principalmente. Y, semejante al caso de la familia Patterjee, la esposa se hace cargo del altar, pero los rituales se celebran con la presencia del esposo.

El cuarto caso fue la familia Sharma, originaria del norte de India. Su práctica es un poco más relajada en comparación de las familias anteriores, pues, aunque no son completamente vegetarianos, sí celebran las *pūjās* más importantes cada año. Sus fines de semana incluyen cruzar a San Diego, comprar la despensa en los mercados especializados en productos de India y visitar algún templo antes de regresar a Tijuana.

El quinto caso se conforma por la familia Shambharkar, provienente de Tamil Naḍu, India. Debido al trabajo del padre de familia, viajan constantemente a India, pero residen por ahora en Tijuana. Esta circunstancia ha ocasionado que su altar doméstico se encuentre con la mayor portabilidad posible. No obstante, es a partir de la comida que la madre de familia encuentra mayores similitudes entre India y México. Los vegetales, granos y cereales presentes en la gastronomía mexicana, resultan muy atractivos para su familia, pues el uso de especias e ingredientes picantes le permite recrear e hibridar platillos, de este modo, las visitas a San Diego son menos frecuentes.

El sexto caso fue a partir de un hombre joven llamado Maneet Ranga, originario de Bihar, India. A diferencia de los casos anteriores, llegó a la ciudad como un estudiante de intercambio, pero, decidió quedarse a trabajar en Tijuana. Debido a que no tiene contacto con los indo-hindúes que residen en la ciudad, su adaptación resultó más complicada, especialmente para conseguir artículos importados de India. Entonces, decidió improvisar. Durante la celebración del *dīpāvalī*, la cual, a su propia manera, festeja cada año, improvisó un altar y agradeció a los dioses utilizando elementos locales a su alcance. Esta circunstancia no lo desalienta, sino que lo impulsa a mantener viva su devoción estando fuera de India.

Por último, la familia Adavallan, proveniente de Tamil Naḍu, India. Cuando llegaron a Tijuana quisieron seguir asistiendo a un templo, pero sin la necesidad de cruzar a San Diego constantemente, así que encontraron cerca de su casa un centro de la Organización Internacional de Sathya Sai Baba. Esta oportunidad les permitió pertenecer a una comunidad que adoraba a divinidades de India y además los conectaba con devotos mexicanos. Sin embargo, todo cambió cuando el centro volcó su práctica al uso exclusivo de cantos en español y la nula presencia de imágenes. El Sr. Adavallan aprovechó esta situación para llevarse la imagen principal a su casa, y así agrandar el altar doméstico, pero este acto le dio la idea de abrir las puertas de su casa a sus compañeros del Centro Sathya Sai y fundar su propio templo. Tal tarea tuvo respaldo tanto de algunos indo-hindúes viviendo en Tijuana, como mexicanos seguidores de Sāī Bābā. Desde narrativas sobre milagros acontecidos en el templo, la hibridación de alimentos, el uso de lenguas como el sánscrito védico, támil o télugu en el ritual, así como la presencia de divinidades alternativas al hinduismo; la familia Adavallan es pionera en la práctica del hinduismo en Baja California, principalmente al instrumentalizar una institución religiosa para ganar autoridad en un contexto donde son una minoría.

Los casos anteriores configuran algunos ejemplos de la religiosidad presente fuera de las instituciones. Cada sujeto creyente se convierte en un "agente paraeclesial", como lo llamara Hugo Suárez (2018), pues cada hogar donde se construyen los altares no se somete a la autoridad de un sacerdote o una institución, sino que el mismo sujeto creyente se convierte en un agente de una doctrina establecida en India, pero ejecutada en México.

Aunque el hinduismo es diverso, y cada rama devocional tiene sus propias normativas rituales, el desprendimiento de las autoridades religiosas particulares trae como consecuencia nuevas formas de la práctica religiosa, especialmente si en el lugar de llegada no hay una institución semejante. Para las ramas más ortodoxas, la adaptación puede ser mínima, mientras para otros cultos, la flexibilidad puede llegar hasta el cambio en la dieta. Desde la perspectiva de las instituciones religiosas, la migración de sus miembros puede tener la ventaja de transnacionalizar el culto, pero, sin el control de estas autoridades en individuos aislados, la práctica queda a criterio del mismo devoto. Un ejemplo de este caso lo conforma el Sāī Guru Āśram, cuya perspectiva sobre el hinduismo se oferta en Tijuana con el material de la Organización Sri Sathya Sai Baba, pero sin ser respaldados por ella.

En Latinoamérica, la transnacionalización de las organizaciones religiosas hinduistas no se ha realizado como consecuencia de la migración, sino con el propósito de llevar su culto hacia occidente. Y aunque esta organización no se declara hinduista, ISKCON no depende únicamente de los indios en el extranjero, sino de la dedicación de la comunidad local. Esta asociación constituye un ejemplo sobre la disposición de los creyentes locales, la cual permite que sus centros devocionales se conviertan en nodos donde pueden recurrir los indo-hindúes para el culto público, pero, como se describió en los capítulos anteriores, la poca cantidad de inmigrantes indios en la ciudad y las diferentes adscripciones hindúes de origen, impiden su integración a tales comunidades. Así, para continuar con las prácticas religiosas en el lugar de llegada, cada familia debe realizar diversas negociaciones con su tradición.

Las transformaciones en la religiosidad son producto de la adaptación al contexto, las cuales se desarrollan en una ciudad fronteriza, característica para este estudio, por dos factores principales. Por un lado, California configura el segundo estado con la mayor cantidad de personas originarias de India residiendo en los Estados Unidos (United States Census Bureau, 2018) y, por otro lado, Tijuana cuenta con una diversidad religiosa más amplia que en los estados al sur de la frontera mexicana debido, entre otros, a las

relaciones transfronterizas suscitadas por la colindancia entre ambos países (Odgers, 2006a).

Los cambios en la religiosidad hindú se pueden resumir en tres partes: 1) los migrantes provenientes de India, a causa del desplazamiento geográfico, específicamente a Tijuana, ciudad fronteriza con Estados Unidos, luego de pertenecer a una mayoría religiosa en su país de origen se convierten en parte de una minoría religiosa minúscula. 2) Dado que en Tijuana no están presentes los principales elementos materiales ni recursos institucionales, por ejemplo, la ausencia de templos hindúes dentro de la oferta religiosa de Tijuana o la poca oferta de artículos religiosos específicos; los indo-hindúes deben hacer uso de su creatividad para mantener su práctica religiosa en la ciudad. 3) A causa de la inexistencia de una "diáspora hindú" en la ciudad, los mecanismos de control establecidos por tradición se encuentran debilitados, por ello, no hay una regulación de la práctica religiosa individual o colectiva.

Estos motivos acarrean la necesidad de que los creyentes recurran a la creatividad para recrear su experiencia y vínculo con las divinidades, dentro de un espacio cotidiano y escasamente regulado. Del mismo modo, la barrera entre lo espiritual y lo religioso resulta difusa una vez que la práctica religiosa se vuelve parte de la rutina cotidiana. Por este motivo se consideró que la perspectiva de la religiosidad vivida (Ammerman, 2014; McGuire, 2008; Morello, 2019; Orsi, 2005) permitiría analizar la transformación de la práctica religiosa de los migrantes originarios de India establecidos en Tijuana. Además, esta aproximación metodológica no se limita a las prácticas rituales clásicas, pues considera aquellas prácticas que forman parte de la vida cotidiana de los creyentes.

Los altares domésticos y las actividades en torno a éstos permiten acercarse a experiencias que no pertenecen necesariamente al ámbito religioso, pero que para los mismos individuos tiene una relación directa. Un ejemplo de esta experiencia sucede cuando el Sr. Kohli sube a su carro para ir a trabajar y, en medio del congestionamiento vial, comienza a recitar mantras o a escuchar himnos como el *Hanumān Chalīsā*. Del mismo modo, cuando realiza senderismo junto a su familia y recoge flores silvestres para colocarlas en el altar al regresar a casa.

Estas experiencias cercanas a la religiosidad no se mantienen en la materialidad, sino también en el aspecto virtual. El uso de la tecnología también implica la práctica de la religiosidad por medio de redes sociodigitales o páginas de internet que traten sobre la devoción específica a alguna divinidad. Por ejemplo, las videollamadas, la transmisión

en vivo de los rituales en India o los grupos en Facebook donde se comparte información de interés para los devotos fuera de India.

A pesar de que el trabajo de campo se realizó durante los meses que atravesaba la pandemia por COVID-19, entre noviembre de 2020 y diciembre de 2021, ininterrumpidamente, las entrevistas se realizaron en algunos casos de manera presencial y en otros de forma remota. De este modo se pudo descubrir que tanto Facebook como YouTube y WhatsApp son las redes sociodigitales que los indo-hindúes utilizan con mayor frecuencia. En estos espacios existen grupos de compra-venta de artículos importados de India, de información migratoria y cultural, creados con el propósito de brindar información a los indo-hindúes que residen en México.

Cabe destacar que entre los creadores de contenido religioso en México, el Sāī Guru Āśram Tijuana comenzó a transmitir por internet la ejecución de rituales, como consecuencia de la pandemia por COVID-19. Debido a que los templos tenían restricciones sobre la cantidad de personas presentes, la familia Adavallan comenzó a transmitir por medio de YouTube, las ceremonias realizadas cada semana. Este ejercicio trajo a la luz nuevas interpretaciones de la ritualidad como producto de la adaptación al medio virtual estando fuera de India. Manifestaciones como el *āratī* por la cámara web o escuchar *bhajans* por el dispositivo móvil fueron parte de los cambios que el templo realizó para que sus devotos no dejaran de estar presentes. Y aunque la audiencia mexicana no comprenda del todo los idiomas o los significados en el ritual, muchos de ellos han encontrado en el Sāī Guru Āśram Tijuana una comunidad que, mediante un ritual hindú, les permite adorar a la divinidad de su propia religión.

Incluso en la práctica virtual, el altar doméstico constituye una importante figura para la práctica religiosa. El altar se encuentra intrínseco en la vida cotidiana, y, a su vez, convierte la ritualidad religiosa en ritualidad doméstica. Ya sea que se siga una ceremonia por videollamada o que una sola persona realice las *pūjās* en nombre de toda la familia, el altar configura un portal que une distintas dimensiones en la práctica religiosa.

Así, la autonomía adquirida como consecuencia de la migración ha traído distintas consecuencias. Por un lado, esta circunstancia permite crear a conveniencia de la familia su propia ritualidad; por otro lado, las costumbres, roles de género y relaciones se reconfiguran una vez que están fuera de India. Este tipo de transformaciones son producto de prácticas que salen de los marcos institucionales, de la tradición manifiesta por parte de los brahmanes o la agencia de templos pertenecientes a la ortodoxia hindú. En este

sentido, el significado de lo sagrado se encuentra en constante negociación, especialmente al momento de armar y mantener los altares domésticos.

El altar doméstico, además, refleja una forma de sacralizar el espacio cotidiano, la relación de la familia con las divinidades y la cotidianidad en torno a él. Configura un espacio que vincula a la familia migrante con el origen étnico, un mini templo adentro de la casa. Este aspecto implica parte de la vida privada de la familia, pues aunque desde India se acostumbra tener un altar en casa, en México, cobra mayor significado e importancia para los miembros de la familia.

A continuación se describen algunas contribuciones logradas por medio de la metodología descrita anteriormente, a un nivel teórico, con el propósito de aprender los alcances del sistema multiescalas como una aproximación para estudiar, específicamente, a los creyentes en situación de movilidad.

4. Contribuciones teóricas a los estudios sobre el fenómeno religioso en contextos migratorios

Como se mencionó anteriormente, la presente investigación busca, en términos generales, describir los procesos implícitos cuando un individuo, o familia, se ve imposibilitada a continuar con su práctica religiosa como consecuencia de la migración a un lugar donde su tradición religiosa es minoritaria o no existe. Así, el caso de los indo-hindúes residiendo en Tijuana, constituye un ejemplo de los procesos presentes en otros lugares del mundo. Procesos que no se alcanzan a describir desde teorías más amplias, como la diáspora, por ejemplo. Por ello, la metodología propuesta se nutre de otras aproximaciones, tal como la perspectiva transnacional. Por ejemplo, si un católico mexicano migra a India o una mujer africana musulmana migra a Japón, el proceso para estudiar su práctica religiosa será semejante al propuesto en esta investigación.

En este sentido, el análisis en la recreación religiosa desde la perspectiva manejada en esta tesis puede lograr alcances en tres aspectos generales: 1) Describir los procesos de recreación religiosa en un contexto donde, luego de pertenecer a una mayoría religiosa, el devoto se convierte en creyente de una minoría como consecuencia de la migración. 2) Al carecer de un templo o una comunidad semejante a la tradición religiosa de origen, el devoto encuentra un nuevo panorama. Si bien, por un lado, la inexistencia de un templo en el lugar de acogida podría pensarse como una necesidad que no queda cubierta, por otro lado, puede implicar una manera de ganar autonomía o libertad de la cual no gozaba

en su lugar de origen. 3) Al dejar de pertenecer a una mayoría religiosa, pero ahora constituir una minoría, los devotos pierden el respaldo institucional, pero, a su vez, dejan de tener el control de la institución.

De esta forma, los creyentes se encuentran en una circunstancia de vaivén entre lo que significa la autonomía y la carencia de un respaldo institucional. Así, el juego que implica la libertad de practicar rituales o ceremonias al "gusto propio", se encuentra con la carencia de templos o instituciones semejantes a la religión de origen. Entonces, cada creyente debe tomar decisiones o negociar entre la tradición, la que en algunos casos los orienta, desde la práctica religiosa virtual o, en otros casos, hasta la práctica transnacional. Incluso, desde una práctica individual, hasta una práctica familiar.

Por ello, desde una perspectiva analítica, hay que considerar que la carencia de una institución que respalde a los devotos significa un espacio de relativa autonomía, la cual no existía antes de migrar; así, cabe observar las respuestas de los individuos como un proceso de negociación quienes, al no contar con una institución de manera local, tienen un nuevo espacio para la práctica religiosa. Así, en las prácticas adaptadas pueden reflejarse las influencias de medios diversos como familiares o sociales, pero en las cuales cada individuo va a responder de diferente manera. Ya sea, desde una religiosidad más familiar y cercana a la tradición, hasta una perspectiva más individual y desinstitucionalizada.

Entonces, cabe destacar que esta tesis puede ser un punto de partida para una reflexión más profunda sobre los alcances teóricos y metodológicos de diferentes perspectivas analíticas en contraposición con la religiosidad vivida. Así también, cabe dialogar sobre la importancia de combinar o enriquecer la aproximación de la religiosidad vivida con una metodología multiescalar. De este modo se puede evitar, como identifica Valentina Pereira (2020), que la aproximación de la religiosidad vivida se convierta en una teoría que sólo estudia religiones al margen. Ya que, el diseño multiescalar en el análisis desde la religiosidad vivida, desde el cual se trabajó en esta tesis, configura una propuesta para estudiar tanto religiones "clásicas" como "excluidas".

En suma, con el fin de lograr mayores alcances desde la religiosidad vivida como una teoría que permita estudiar el fenómeno religioso en contextos de migratorios, cabe considerar el análisis desde las escalas individual, familiar, local, transfronterizo y global. En este diseño no hay que dejar de lado, o incluso se puede considerar como una escala adicional, el enfoque virtual o digital, el cual se encuentra intrínseco en la cotidianidad de muchas personas sin importar su lugar de procedencia o adscripción doctrinal. Así

también, cabe considerar la conjunción de la religiosidad vivida con otras aproximaciones, como la perspectiva transnacional, pues de este modo se pueden lograr mayores alcances.

Además, hay que destacar que las personas que migran fuera de su país no siempre se vinculan con sus comunidades de connacionales o de la misma religión. Puesto que, sus formas de unirse fuera de su lugar de origen no siempre van a ser semejantes, al menos no lo suficiente para estudiarse desde una perspectiva más rígida como la teoría de diáspora, la cual, como se identificó en esta tesis, no alcanza a describir casos como el de los indo-hindúes en Tijuana, quienes no tienen ni están interesados en formar una comunidad.

5. Nuevos caminos para una religiosidad vivida multiescalar

Entre las posibilidades que se abren para estudiar el fenómeno religioso en un contexto de movilidad, cabe señalar las siguientes cuestiones, las cuales quedan abiertas para futuras investigaciones.

En una primera aproximación, cabe acceder a testimonios de más mujeres, las cuales no formaron parte de esta investigación debido a factores como, la falta de autorización de su esposo, el desconocimiento del español, inglés o hindi (lenguas en las cuales les fue ofrecida la entrevista), así como la desconfianza general para participar de esta investigación, incluso de manera presencial. Por estos motivos, la tesis cuenta con pocos testimonios de mujeres originarias de India.

En segunda instancia, cabe conocer la perspectiva de la comunidad de San Diego, a la cual no se contactó debido a los pocos vínculos que tienen con las personas originarias de India, radicando en Tijuana. Así también con otras personas radicando en el centro y sur de México, lugares donde existen comunidades conformadas y con mayor variedad de prácticas religiosas hindúes.

En tercera instancia, el diseño multiescalar en el análisis desde la religiosidad vivida puede invitar a un diálogo multidisciplinario para describir otros matices en la práctica religiosa como parte de la cotidianidad de los migrantes.

Por último, cabe mencionar que la interpretación de las materialidades recae en los mismos sujetos, quienes, pertenezcan o no a una práctica tradicional, no siempre van a concordar con la práctica religiosa de su lugar de origen o a nivel comunidad. Por esta razón, cabe conocer más de una fuente de información sobre la práctica religiosa, ya sea

en línea o fuera de línea. Es decir, conocer a más de una persona perteneciente a la misma tradición religiosa, para identificar diferencias dentro de un mismo sistema de creencias, así como medios digitales como fotografías o videos. Sin embargo, esta posibilidad disminuye de acuerdo con la cantidad de personas originarias del mismo país en el contexto de llegada.

El estilo de vida moderno, principalmente en sociedades europeizadas, conlleva una serie de negociaciones y cambios en el estilo de vida incluso para quienes no tienen que migrar. Así, el método multiescalar propuesto, puede modificarse de acuerdo con las circunstancias de su estudio, de modo tal que, el enfoque de las religiosidades vividas pueda aportar mayores experiencias en comparación con teorías o aproximaciones más clásicas.

BIBLIOGRAFÍA

Amit, D., (2019). *Motichoor ladoo recipe, how to make motichur laddu | motichur ke ladoo*. [online] Dassana's Veg Recipes. Disponible en: https://www.vegrecipesofindia.com/motichoor-ladoo-recipe-motichur-laddu/ Accesado el 24 Mayo de 2021.

Aggarwal, P., Stewart, C., Pollack, T. and Young, C., (2021). Diwali. The Non-Monetary Uses of Money in Hinduism [online] [Accesado el 24 de mayo de 2021]. *Anthropology.uci.edu*. Disponible desde: http://www.anthropology.uci.edu/~wmmaurer/courses/anthro_money_2004/Diwali.htm

Ammerman, N.T. (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life.* Nueva York, Oxford University Press.

AGNRNEM. Archivo General de la Nación, Registro Nacional de Extranjeros, Migración, México.

Association of Statisticians of American Religious Bodies (ASARB). (2010). *US Religious Census 1890 to 2020. Religious Congregations & Membership Study 2010. http://www.usreligioncensus.org/compare.php*

Bacca Santoyo, L. (1994), La reforma constitucional en materia religiosa, *Alegatos*, no. 28, pp. 525-527.

Bárcenas Barajas, K. (2019) "Etnografía digital. Un método para analizar el fenómeno religioso en internet". En Suárez, H.J., Bácenas Barajas, K., Delgado Molina, C. (Coord.). *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos.* México. Instituto de investigaciones sociales, UNAM.

Bárcenas Barajas, K., y Preza Carreño, N. (2019). Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo *onlife*. *Virtualis*, 10(18), 134-151. Recuperado de https://www.revistavirtualis.mx/index.php/virtualis/article/view/287/294

Banerjee, I. y Dube, S. (Eds.), (2011), *De lo antiguo a lo moderno: religión, poder y comunidad en la India.* Ciudad de México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México.

Basham, A.L. (1989), *The Origins and Development of Classical Hinduism*. Nueva York, Oxford University Press.

Bashi, V. (2007). *Survival of the Knitted: Immigrant Social Networks in a Stratified World*. Stanford University Press.

Bastian, J.P. (2004). "La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía", en *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*. México, Fondo de Cultura Económica.

Beckford, J. A. (2003). *Social Theory and Religion.* Cambridge: Cambridge University Press.

Berg, T. V., y Kniss, F. (2008). ISKCON and Immigrants: The Rise, Decline, and Rise Again of a New Religious Movement. *The Sociological Quarterly*, *49*(1), 79-104.

Berger, P. (1969); *El dosel Sagrado: elementos para una Sociología de la Religión.* Amorrortu, Buenos Aires.

Brañas-Garza, P., García-Muñoz, T., & Neuman, S. (2011). Transmisión intergeneracional de capital religioso'. Datos de España. *Revista Internacional De Sociología*, *69*(3), 649–677. https://doi.org/10.3989/ris.2010.06.28

Bryant, E.F. (Ed.) (2007), *Krishna. A Sourcebook*. Nueva York, Oxford University Press.

Bryant, E.F y Ekstrand, M.L (Eds.) (2004). *The Hare Krishna Movement. The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant.* Nueva York, Columbia University Press.

Brzezinski, J. (2004), Charismatic Renewal and Institutionalization in the History of Gaudiya Vaishnavism and the Gaudiya Math, en Bryant, E.F y Ekstrand, M.L (Eds.). *The Hare Krishna Movement. The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant.* Nueva York, Columbia University Press.

Bourdieu, P. (2006). "Génesis y estructura del campo religioso". En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. Vol. XXVII, No. 108, pp. 29-83.

Bohórquez-Montoya, J.P. (2009). Transnacionalismo e historia transnacional del trabajo: hacia una síntesis teórica. *Papel Político*, 14(1), pp.273-301.

Botton, F. (2008). La persecución de los chinos en México. *Estudios de Asia y África.* XLIII: 2, pp. 477-486.

Booth, A. (2016). Negotiating diasporic culture: festival collaborations and production networks. *International Journal of Event and Festival Management*, Vol. 7, 2, pp. 100-116. http://dx.doi.org/10.1108/IJEFM-02-2016-0016

Campbell, H. y Connelly, L. (2020). Religion and Digital Media Studying Materiality in Digital Religion, en Narayanan, V. (Ed.) *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality,* Nueva York, John Wiley & Sons Ltd.

Cassarino, J.P. (2004). "Theorising Return Migration: The Conceptual Approach to Return Migration Revisited", *International Journal on Multicultural Societies*, 6(2): 253-279.

Crooke, W. (1968). *The Popular Religion and Folk-Lore of Northern*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

Csordas, T. (2009). *Transnational Trascendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press.

Da Costa, N., Pereira Arena, V. y Brusoni, C. (2019). Individuos e instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. *Sociedad y Religión, XXIX* (51), 61-92.

Dallapiccola, A. (2002). *Dictionary of Hindu Lore and Legend.* Nueva York, Thames and Hudson.

Das, S. (2008). PADA NEWSLETTER. *Harekrsna.org*. Consultado el 29 de junio de 2021, desde: http://www.harekrsna.org/pada/themes/gbclist.htm.

Das, S. (2018). *Lakshmi: The Hindu Goddess of Wealth and Beauty*. Disponible en: https://www.learnreligions.com/lakshmi-goddess-of-wealth-and-beauty-1770369, consultado el 24 de mayo de 2021.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2005). Mercado y religión contemporánea. *Desacatos,* (18), 9-11.

De la Torre, R. (2012)*, Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, México, CIESAS.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2017). *Mismos pasos y nuevos caminos. transnacionalización de la danza conchero azteca*. Zapopan, El Colegio de Jalisco.

De la Torre, R., y Salas, A. (2020). Altares vemos, significados no sabemos. *Encartes,* 3(5), 206-226. doi:10.29340/en.v3n5.141

De la Torre, R. (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar *Lived Religión* en proyectos de descolonización. *Revista Cultura & Religión*, 15 (1), 261-300.

Diaw, A.F. (2017), Migraciones y programas de asistencia a la migración senegalesa a Cataluña: inmigración y retorno. *Tesis doctoral.* Bellaterra, Departament de Geografia – Centre d'Estudis Demogràfics, Universitat Autònoma de Barcelona.

Doniger, W. (2004), *Mitos hindúes*. Madrid, Siruela.

Doniger, W. (2011), "God´s Body, or The Lingam Made Flesh: Conflicts over the Representation of the Sexual Body of the Hindu God Shiva", *Social Research,*

Vol. 78, No. 2, The Body, and the State: How the State Protects the Body, Part I (SUMMER), pp. 485-508.

Doniger, W. (2014). *On Hinduism.* Nueva York, Oxford University Press.

Dube, S. (Ed.), (2011). *El encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad.* México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México.

Dufoix, S. (2008). *Diasporas.* Los Ángeles: University of California Press.

Dumezil, G. (1980). *Mito y epopeya.* Barcelona, Barral.

Dumont, L. (1979). *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications.* París, Gallimard.

Duque-Saberi, I. (1993) La India en México. En Bonfil Batalla, G. (Comp.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. Ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.

Duque-Saberi, I. (1997). La migración india *sikh* en México: 1920-1949. En Ota Mishima, M. E. *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX.* Ciudad de México, El Colegio de México.

Eliade, M. (1987). *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. Nueva York: Harcourt Brace & World, Inc.

Feld, S. (1991). "Why Your Friends Have More Friends Than You Do". *American Journal of Sociology,* 96 (6), pp. 1464-1477.

FitzGerald, D., & Cook-Martín, D. A. (2014). *Culling the masses*. Harvard University Press.

Frigerio, A. (2018), ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones Sociales*. 12, no.24, pp. 51-95.

Frykenberg, R.E. (2008). "Hindutva as a Political Religion: An Historical Perspective", en Griffin, R., Robert, M., y Tortorice, J. *The Sacred in Twentieth Century Politics. Essays in Honour of Professor Stanley G. Payne.* Londres, Palgrave MacMillan.

Fuller, C. J. (1984) *Servants of the Goddess — The Priests of a South Indian Temple*. Cambridge, Cambridge University Press.

Fuller, C. (2001). Orality, Literacy, and Memorization: Priestly Education in Contemporary South India, *Modern Asian Studies*, Vol. 35, 1, pp. 14-15.

Fuller, C. (2004). *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India,* Nueva Jersey: Princeton University Press.

García Canclini, N. (2009), *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México, RHM.

Gayathri, H. (2020). ಆಂಜನೇಯ ವೀರ ಹನುಮಂತ ಶೂರ - Veera Hanumantha Shoora. *Kannadabhajanlyrics.blogspot.com*. Recuperado 28 de julio de 2021, a partir de https://kannadabhajanlyrics.blogspot.com/2020/11/blog-post.html

Giannuzzi, V. (2018) "Proyecto migratorio y estrategias de integración: bangladeses en Roma e ítalo-bangladeses en Londres desde un enfoque narrativo" *Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con Especialidad en Estudios Regionales*. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México.

Gittinger, J.L. (2019). *Hinduism and Hindu Nationalism Online*. Londres, Routledge.

Glick Schiller, N., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, *645*, 1-25.

Gonzáles, J. L. (1986). Asian Indian Immigration Patterns: The Origins of the Sikh Community in California. *The International Migration Review*, *20*(1), 40–54. https://doi.org/10.2307/2545683

González Oropeza, M. (1997). La discriminación en México: el caso de los nacionales chinos. *La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

González Reimann, L. (2019). Ortodoxia y herejía en el hinduismo. *Estudios de Asia y África*, vol.54, no. 1, pp. 83-102.

González Vergara, M. (2011). *La Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna de la Ciudad de México: Un acercamiento etnográfico*. (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ciudad de México.

Guerriero, S. (2013). Proceso de resignificación de las religiones tradicionales y las nuevas corrientes espirituales en la sociedad brasileña, en De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C. (Coord.) *Variaciones y apropiaciones latioamericanas de new age.* Jalisco, C. Zapopan, El Colegio de Jalisco.

Hanna, M., y Batalova, J. (2020). *Indian Immigrants in the United States*. Consultado el 28 enero de 2022, desde: https://www.migrationpolicy.org/article/indian-immigrants-united-states-2019

Hawley, J.S. (2011), El Sanātana Dharma a principios del siglo XX: dos libros de texto, dos lenguajes. En: Banerjee, I. y Dube, S. (Eds.) *De lo antiguo a lo moderno. Religión, poder y comunidad en la India*. Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, Ciudad de México.

Hervieu-Léger, D. (1996) "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad" en Gimenez, G. *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL / IIS-UNAM.

Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión hilo de memoria*. Barcelona: Herder.

Ho, M. (2009). A True Self Revealed: Song and Play in Pushti Marg Liturgical Service, *The World of Music*, Vol. 51, No. 2, Music for Being, pp. 23-43.

Iannaccone, L. R. (1990). Religious practice: A human capital approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29:297-314

INEGI. (2010). *Panorama de las religiones en México 2010*. México: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.

INEGI (2020). *Censo de población y vivienda 2020*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. México. Datos disponibles desde: https://www.inegi.org.mx/sistemas/Olap/Proyectos/bd/censos/cpv2020/pt.asp?

Jaimes Martínez, R. (2020). *La paradoja neopentecostal. Secularización y movimientos evangélicos en el campo religioso de la Baja California.* Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California.

John, A.M. (1989). The Plantation Slaves of Trinidad, 1783-1816: A Mathematical and Demographic Enquiry. Cambridge: Cambridge University Press.

Justo, M. (2015). La batalla por la gigantesca reserva de oro en los templos de India - *BBC News Mundo. BBC News Mundo*. Consultado el 30 de junio de 2021, desde: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/05/150507_economia_india_oro_batalla_tesoro_ms.

Karmali, P. (2021). Gurukul. Recuperado 22 abril 2021, desde https://www.shrimandirsandiego.org/gurukul

KANTAR ICUBE (2020). *Active Internet Users,* Recuperado el 02 de enero de 2022, desde https://images.assettype.com/afaqs/2021-06/b9a3220f-ae2f-43db-a0b4-36a372b243c4/KANTAR_ICUBE_2020_Report_C1.pdf

Kiamba, A. (2014). The Indian Diaspora and Policy formulation in Kenya. *Diaspora Studies.* 7:2, 88-99. DOI: 10.1080/09739572.2014.911444

Kinsley, D. (1997). *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

Kuchay, B. (2021). What you should know about India's 'anti-Muslim' citizenship law. *Aljazeera.com.* Recuperado el 29 de diciembre de 2021, a partir de https://www.aljazeera.com/news/2019/12/16/what-you-should-know-about-indias-anti-muslim-citizenship-law

Kurien, P. (1998), Becoming American by Becoming Hindu: Indian Americans Take Their Place at the Multicultural Table, en Warner, S. y Wittner, J.G. (Eds.), *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration.* Filadelfia, Temple University Press.

Kurtz, L. (2007), *Gods in the Global Village. The world's Religions in Sociological Perspective.* Thousand Oaks, SAGE.

Lal, M. (1992). *Encyclopaedia of Indian literature Vol. 5*. Nueva Delhi: Sahitya Akadem.

Lal, V. (1999). The Politics of History on the Internet: Cyber-Diasporic Hinduism and the North American Hindu Diaspora. *Diaspora*. Vol. 8 (No.2), pp. 137-172. DOI: 10.1353/dsp.1999.0000

Latin America – ISKCON Centres. (2021). *Centres.iskcon.org*. Recuperado el 12 de noviembre de 2021, a partir de https://centres.iskcon.org/centre-region/latin-america/

Levitt, P. (2007). Redefining the Boundaries of Belonging: The Transnationalization of Religious Life. En Ammerman, N. T. (Ed.). *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford University Press.

Levitt, P. (2001). *Transnational Villagers*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Levitt, P. (2003). "You Know, Abraham Was Really the First Immigrant": Religion and Transnational Migration. *International Migration Review.* Vol. 37, No. 3, pp. 847-873.

Levitt, P. (2018). Una mirada transnacional. *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia.* Vol. II, No. 1, pp 1-25.

López Olivares, L. (2017) *Mokṣadharma y la filosofía del vedānta temprano* (Tesis de maestría). Recuperada desde: https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/rj4304820?locale=es

Lorenzen, D.N. (1995). *Bhakti Religion in North India*. Nueva York, State University of New York Press.

Lorenzen, D.N. (1999). Who Invented Hinduism? *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 4, pp. 630-659.

Lorenzen, D. y Preciado, B. (2003). *Atadura y liberación. Las religiones de la India.* México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México.

Marzal, M. (1993), Sincretismos religiosos latinoamericanos, en Caffarena, *Religión*, Madrid, Trotta.

McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.

Malhotra, J. C. (2001). "North Indian Wedding Ceremony." *Indo-American News* December 21: A22.

Mangaldas, L., (2017). *Money, Money, Money: The Link Between India's Most Famous Holiday Diwali And Getting Rich*. [online] Forbes. Disponible desde: <https://www.forbes.com/sites/leezamangaldas/2017/10/17/diwali-india-money-wealth-creation-get-rich/?sh=119aa4ec101f> [Accesado el 24 de mayo de 2021].

Massey, D., Alarcón, R., Durand, J. y González, H. (1987). The Social Organization of Migration. En *Return to Aztlan. The Social Process of International Migration from Western Mexico*. Berkeley: University of California Press.

Medina, A. (2020). De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C. (2017). Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca. *Sociedad y religión*, *30*(53), 156-160.

Michael, R. B. (1982), "'Linga' as Lord Supreme in the Vacana-s of Basava", *Numen,* Vol. 29, Fasc. 2 (Diciembre), pp. 202-219.

Migration Policy Institute. (2019). U.S. Immigrant Population by State and County, 2015-2019. Consultado el 28 de junio de 2021, desde: https://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/us-immigrant-population-state-and-county?width=850&height=850&iframe=true

Mondal, S. y Karmakar, R. (2021), Caste in the Time of the COVID-19 Pandemic, *Contemporary Voice of Dalit*. https://doi.org/10.1177/2455328X211036338

Morello, G. (2017). Modernidad y religiosidad en América Latina. *Razón y Fe*, Vol. 276, No. 1429, 327-338.

Morello, G. y Rabbia, H. (2019). "Introducción". En *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica.* Ed. Rabbia, H. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba; Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Montevideo: Universidad Católica del Uruguay.

Moreno, M.I (2017). Procesos de re-socialización religiosa: nuevas "producciones" de la fe. Estudio de caso local: Manizales (Colombia). *Revista Conjeturas Sociológicas*. (Mayo-Agosto), 5 (13), pp.121-141.

Munck, R. (2007). *Globalization and contestation: The new great counter-movement*. London; New York: Routledge.

Naqvi, S. (2021). 'We don't sleep at night these days': India's Tripura on the edge. *Aljazeera.com*. Recuperado el 29 de diciembre de 2021, a partir de https://www.aljazeera.com/news/2021/11/5/india-tripura-muslims-mosques-violence-bjp-vhp

Naujoks, D. (2009, Octubre 15). Emigration, Immigration, and Diaspora Relations in India. *Migration Policy Institute*. https://www.migrationpolicy.org/article/emigration-immigration-and-diaspora-relations-india#:~:text=Before%20the%20British%20Commonwealth%20Immigration,to%20enter%20the%20United%20Kingdom.&text=Between%201970%20and%201996%2C%20an,year%20in%20the%20United%20Kingdom.

Nye, M. (1996). "Hare Krishna and Sanatan Dharm in Britain: the campaign for Bhaktivedanta Manor". En *Journal of Contemporary Religion.* Vol. 11(1). Pp. 37-56.

Nye, M. (2001). *Multiculturalism and minority Religions in Britain: Krishna Consciousness, Religious Freedom, and the Politics of Location.* Richmond, Curzon Press.

Nylander, J., (2016). Nueces de betel: la mortal adicción en Asia | *CNN*. [online] CNN. Disponible en: <https://cnnespanol.cnn.com/2016/09/06/nueces-de-betel-la-mortal-adiccion-en-asia/> [Accesado el 25 de mayo de 2021].

Odgers, O. (2006a). "Cambio religioso en la frontera norte". En *Frontera Norte*. Vol. 18 (35), pp. 111-134.

Odgers Ortiz, O. (2006b). "Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos". *Economía, Sociedad y Territorio*. VI (22), 399-430.

Olivelle, P. (1998). *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*. Nueva York, Oxford University Press,

Organización Internacional Sathya Sai Baba Argentina, (2012), accedido 27 de febrero de 2022, https://www.sathyasai.org/files2012/LINEAMIENTOS-OSSS-2012-ESPANOL.pdf).

Orsi, R. (2005). *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Osorio, J. (2015). El sistema-mundo de Wallerstein y su transformación: Una lectura crítica. *Argumentos*, México, D.F., 28(77), 131-154.

Office of the Registrar General & Census Commissioner, India (ORGI) (2011), *Religion Census 2011*. Consultado el 29 de octubre de 2020 desde: https://www.census2011.co.in/religion.php

Pániker, A. (2014). *La sociedad de castas. Religión y política en la India*. Barcelona, Kairós.

Pereira, V. (2020). El estudio de la «religión vivida»: Posibilidades, advertencias y algunas reflexiones sobre el análisis del espacio | *DIVERSA Blog. Diversidadreligiosa.com.ar*. Recuperado 30 septiembre de 2021, a partir de http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-estudio-de-la-religion-vivida-1-posibilidades-advertencias-y-algunas-reflexiones-sobre-el-analisis-del-espacio/

Pirbhai, M. R. (2006). Hyper-Hinduism: The Internet and the Remaking of "India". *Traditional Dwellings and Settlements Review*, Vol. 18, No. 1, Hypertraditions: Tenth International Conference. diciembre 15—18, 2006 — Bangkok, Tailandia, pp. 52-53.

Prasad, S. y Nooruddin, I. "I am New India", en Prasad, S., Nooruddin, I., Green, M., Ichihara, M., Lim, E., Natalegawa, R., & Twining, D. (2019). *Asianism and Universalism: The Evolution of Norms and Power in Modern Asia* (pp. 21-29, Rep.) (Szechenyi N., Ed.). Center for Strategic and International Studies (CSIS). doi:10.2307/resrep22544.7

Preciado, B. (1992). "El Hinduismo". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 37, pp. 75-85.

Preciado-Solís, B. (1984). *The Kṛṣṇa cycle in the Purāṇas*. Nueva Delhi, M. Banarsidass.

Puglisi, R. (2019). Historia del movimiento Sai Baba en Argentina. Pasado y horizonte futuro de una minoría religiosa en el cono sur. *Sociedad y Religión: sociología, antropología e historia de la religión en el cono sur*. Vol. XXIX, no. 51, pp. 37-60.

Puglisi, R. (2009). La ceniza vibhūti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba. *Revista de Ciencias Sociales.* No. 22, pp. 95-112.

Pujol Riembau, Ò. (2019), *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga.* Barcelona, Herder.

Puri, H.K. (1980), Revolutionary Organization: A Study of the Ghadar Movement, *Social Scientist*. 9, No.2/3, pp. 53-66.

Ravenstein, E.G. (1885). The Laws of Migration. *Journal of the Statistical Society of London.* Blackwell Publishing for the Royal Statistical Society. Vol. 48. No.2, 167-235.

Religion affiliations in Latin America 2018 | (2021). *Statista*. Recuperado el 5 de agosto de 2021, a partir de https://www.statista.com/statistics/996386/latin-america-religion-affiliation-share-type/

Riguzzi, P. (2014). "La encrucijada de Baja California Norte, 1882-1890: empresas extranjeras, nacionalismos y relaciones internacionales". En: Río, I. y Vidargas, J.D. (Coords.), *Intereses extranjeros y nacionalismo en el noroeste de México, 1840-1920*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Rivera, L., Odgers, O. y Hernández, A. (2017). *Mudar de credo en contextos de movilidad. Las interconexiones entre la migración y el cambio religioso.* Ciudad de México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México / El Colegio de la Frontera Norte.

Rivera-Sánchez, L., Odgers-Ortiz, O., y Hernández, A. (2014). La migración internacional y la diversificación religiosa en Morelos. Una mirada sociodemográfica. *Papeles de población*, CIEAP/UAEM. Vo. 20, No.80. 47-85.

Rodrigues, H. (2003). *Ritual Worship of the Great Goddess. The Liturgy of the Durgā Pūjā with Interpretations*. Nueva York, McGill.

Roy, O. (2014). *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. Oxford University Press.

Ruis, A.R. (2015), Pomegranate and the Meditation of Balance in Early Medicine. *Gastronómica.* Vol.15, No. 1. University of California Press, (Spring), pp. 22-33.

Ruiz, S.E. (1994), *El templo hinduista. Ensayo sobre la interpretación arquitectónica.* Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.

Sadguru Sri Sri Arjun. (2021). Magazine. *Thephilosophydivine.com*. Recuperado el 31 de mayo de 2021, a partir de https://thephilosophydivine.com/the%20philosophy%20Divine.html

Sahoo, A. K. (2013). Reconstructing Religious and Cultural Identity of Indians in the Diaspora: The Role of Sri Sathya Sai Baba Movement. *Sociological Bulletin*, *62*(1), 23–39. https://doi.org/10.1177/0038022920130102

Sahoo, A. K. y Purkayastha, B. (2020), *Routledge Handbook of Indian Transnationalism*. Nueva York, Routledge.

Sakshi, P. C. (2020). Hybridization of Cultural Identity of Indian Diaspora. *International Journal of Engineering Research & Technology (IJERT)*. Vol. 1, No. 7. ISSN: 2278-0181.

Salmons, J. (2012). *Cases in Online Interview Research*. SAGE Publications, Inc. https://doi.org/10.4135/9781506335155

Saxena, K.; Duque, I. y Revueltas, S. (1998). Encounters between Sikhs and Mexicans. Uchmany, E.A. (Ed.). *India-Mexico. Similarities and Encounters Throughout History*, Nueva Delhi: MacMillan.

Sengupta, A. (2005). Mahesh Dattani and the Indian (Hindu) family experience. *Hungarian Journal of English and American Studies (HJEAS),* Vol. 11, No. 2, Representations of the Family in Modern English-Language Drama in Memory of Arthur Miller (Fall), pp. 149-167.

Sharma, A. (2020). On the difference between Hinduism and Hindutva. *Education about Asia*. Vol. 25:1, Asian Philosophies and Religions, pp. 43-47.

Scheifinger, H. (2010). Internet Threats to Hindu Authority: Puja-ordering Websites and the Kalighat Temple. *Asian Journal of Social Science.* 38, pp. 636-656. DOI: 10.1163/156853110X517818

Shirgaonkar, V. (2017), Colours And Colour Symbolism In Ancient Buddhism And Hinduism: Reflections In Art And Rituals, en Conserving Buddhist Heritage, Literary Circle, Jaipur for Centre for Museology and Conservation and Buddhist Studies Centre, University of Rajasthan, Jaipur, pp. 29-41.

Stratton Hawley, J. (2011). El Sanātana Dharma a principios del siglo XX: dos libros de texto, dos lenguajes. En Banerjee, I. y Dube, S. (Eds.), *De lo antiguo a lo moderno: religión, poder y comunidad en la India.* Ciudad de México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México.

Suárez, H. (2021). Four keys to understanding religious experience in Latin America, en Bada, X. y Rivera, L. (Eds.) *Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*. Nueva York, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190926557.001.0001

Suárez, H. (2018). "Agentes paraeclesiales", en Blancarte, R. (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, Ed. FCE, México.

Suárez, H. (2008). La fotografía como fuente de sentido. *Cuaderno de Ciencias Sociales* #150, FLACSO- Costa Rica.

Sutherland, G. (2003). The Wedding Pavilion: Performing, Recreating, and Regendering Hindu Identity in Houston. *International Journal of Hindu Studies*, 7(1/3), 117-146.

Tarafdar, T. (2020). 5 Wealthiest Temples in India with More Money Than The Billionaires. *Curly Tales.* Consultado el 9 de junio de 2021, desde: https://curlytales.com/wealthiest-temples-in-india-with-more-money-than-the-billionaires/

Timera, M. (2011), "La religion en partage, la « couleur » et l'origine comme frontière: Les migrants sénégalais au Maroc (Religion in Common, Color and Ethinicity as Border. The Senegalese Migrants in Morocco)". *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 51, Cahier 201, pp. 145-167.

Tornos, A. (2006). Humanismos y teórias de las migraciones. *Ministerio de Trabajo y Opinión*, Madrid, Aula de teología.

United States Census Bureau (2019). *ACS Demographic and Housing Estimates. American Community Survey. San Diego County, California* [DP05]. https://data.census.gov/cedsci/table?q=San%20Diego%20California&g=0500000US06073&tid=ACSDP5Y2020.DP05

Vardaraj, A. (2019). Ghee has been an Indian staple for millennia. Now the rest of the world is catching on. *Washington Post*. Consultado el 25 de abril de 2022, desde https://www.washingtonpost.com/news/voraciously/wp/2019/02/06/ghee-has-been-an-indian-staple-for-millennia-now-the-rest-of-the-world-is-catching-on/

Vatsyayan, K. (2005), From Interior Landscapes into Cyberspace: Fluidity and Dynamics of Tradition. En Ganesh, K. y Thakkar, U. (Eds.), *Culture and the Making of Identity in Contemporary India.* Nueva Delhi, Sage.

Vertovec, S. (1997). Three meanings of diaspora, exemplified among South Asian religions, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 6 (3), 277-299.

Waghorne, J. P. (1999a). The Diaspora of the Gods: Hindu Temples in the New World System 1640-1800. *The Journal of Asian Studies*, 58(3), 648. doi:10.2307/2659115

Waghorne, J. P. (1999b). "The Hindu Gods in a split-level World. The Sri Shiva Vishnu Temple in Suburban Washington D.C.", en: *Gods of the City: religion and the American urban landscape*, Bloomington: Indiana University Press, 103-130.

Westerfield Tucker, K. (2011), *American Methodist Worship.* Nueva York, Oxford University Press.

Williams, G.M. (2003). *Handbook of Hindu Mythology*. Santa Bárbara, ABC-CLIO.

Wilson, T. (1896). *The Swastika. The Earliest Known Symbol and its Migrations*. Washington: United States National Museum.

ANEXO I
DIVINIDADES, FESTIVIDADES Y SIMBOLISMOS DE LA CULTURA HINDÚ

1. Divinidades populares en el hinduismo

El panteón hindú es tan vasto que podrían contarse las divinidades de acuerdo con el número existente de pueblos en India y así faltarían muchas en la cuenta. En esta ocasión, la descripción se limita a las divinidades más frecuentes entre los testimonios obtenidos durante el trabajo de campo, presentes en la mayoría de los altares domésticos de los indo-hindúes residiendo en Tijuana.

La división entre afiliaciones śaivas (seguidores del dios Śiva), vaiṣṇavas, (seguidores del dios Viṣṇu) o śāktas (seguidores de la Diosa) no implica que se encuentren uno en contra del otro, o que la práctica devocional sea uniforme, pues, como señala Lorenzen (1995), no todas las tradiciones de la *bhakti* al norte de India son necesariamente *saguni* o *nirguni*, es decir, donde dios tiene forma o no. Considerando, además, que las prácticas rituales difieren de la ortodoxia establecida desde los tiempos védicos, y que mucha de esta ortodoxia sobrevive fuera del subcontinente, los rituales se practican según la región de procedencia. Es decir, no todas las tradiciones respetan la autoridad de los *vedas* o realizan los rituales respetando la ortodoxia brahmánica, principalmente la originada en los estados del norte. Este es el reto al estudiar las religiosidades de India, pues, como se mencionó anteriormente, no se puede hablar de un "Hinduismo" que englobe a las prácticas de todo el subcontinente.

Entonces, con el propósito de mantener una estructura en la narrativa de los indo-hindúes, se parte desde los mitos más populares y antiguos en las tradiciones hindúes, aquellos que se derivan de algún texto sánscrito (como los *purāṇas* o los *vedas*) y sobreviven, de diversos modos, en el contexto de Tijuana.

1.1 Divinidades asociadas al vaiṣṇavismo adoradas en Tijuana

Entre las tradiciones religiosas de India, el vaiṣṇavismo es la que suele conocerse más en Occidente, pues una de sus derivaciones se practica mediante ISKCON. El vaiṣṇavismo puede ser monoteísta o politeísta, porque se basa en la adoración a Viṣṇu como ser supremo, así también a sus avatares o descensos a la tierra. En su forma monoteísta, el culto a Viṣṇu se popularizó mediante Kṛṣṇa.

El culto a Kṛṣṇa suele presentarse según las distintas facetas en la vida del dios. Ya sea como un poderoso bebé, el joven que tiene eróticos encuentros con las pastoras, o el príncipe guerrero. Cada uno de los episodios en la vida del dios inspira distintos rituales y celebraciones religiosas que han perdurado a lo largo del tiempo. La alusión a los episodios en la vida de Kṛṣṇa se relacionan con algún aspecto apreciado en los diferentes movimientos religiosos vaiṣṇavas. A continuación se describen brevemente las cualidades más destacadas en la mitología Kṛṣṇaista, valoradas en el culto a este dios y presentes en los altares de los indo-hindúes residiendo en Tijuana.

1.1.1 Bālgopal

Popularmente conocido como *Baby Krishna* o *Bālgopal*, la forma del bebé Kṛṣṇa domina gran parte de las leyendas e historias sobre este dios. Sus historias se pueden dividir en dos grandes partes, primero la niñez y juventud de Kṛṣṇa hasta la pelea contra su tío Kaṁsa; este periodo se conoce como "Kṛṣṇa el pastor". La segunda parte constituye desde la lucha contra Kaṁsa hasta la muerte de Kṛṣṇa, conocida como "Kṛṣṇa el príncipe" (Preciado, 1984:67). La primera parte es mucho más amplia en episodios, entre los cuales el "Niño milagroso" se enfrenta a demonios y usa su increíble fuerza para alejar a los malvados. Las historias más famosas del *Kṛṣṇa līlā*, aparecen en el *Harivaṃśa*, el *Bhāgavata Purāṇa* y el *Bālacarita* de Bāsa[73].

Al bebé Kṛṣṇa se le adora en forma semejante al Niño Dios en México. Incluso, parte de su historia es parecida a la de Jesucristo. Por ejemplo, el asesinato de niños inocentes por parte de un tirano malvado para evitar su nacimiento, el cual había sido profetizado por un sabio (consultar Biblia, Mateo 2.16-18, y *Harivaṃśa* 4-5).

Cuando se adora de forma doméstica, la figura del bebé se coloca en un lugar específico del altar y se le ofrece *ghee*, su alimento preferido (véase la historia sobre el hurto de mantequilla en el B.P 10.8. 29-31 y en el *Bālacarita*, acto 3).

El bebé Kṛṣṇa ha sido adorado principalmente al sur de India. Algunos de los templos más importantes se encuentran en el estado de Karnataka, por ejemplo el antiguo, y hoy extinto, templo Balakrishna en Hampi o el templo de Udupi, este último, señala

[73] Por ejemplo, el episodio donde Yaśodā (la madre adoptiva de Kṛṣṇa) debe bajar al río a recolectar agua, mientras tanto, deja a su bebé junto a una carroza. Cuando regresa, encuentra al bebé llorando y la carroza volteada. Ni Yaśodā ni su esposo, Nanda, entendían qué estaba pasando, fue hasta que llegó un grupo de niños y les dijeron: ¡Nosotros vimos todo! ¡El bebé volteó el carro con su piecito! ¡Lo vimos mientras corríamos por aquí! Nanda, llorando, recoge al bebé Kṛṣṇa y dice ¡Es un milagro! (*Harivaṃśa* 50.4-6). En otros textos se amplía la historia, asegurando que dentro del carro había un demonio.

Raggi Mudde (2018) aparte de su historia religiosa y leyendas, es famoso por dos características exclusivas. En primer lugar, nadie obtiene una vista cercana y completa del ídolo del Señor Kṛṣṇa, ya que es una tradición en el templo adorarlo a través de una ventana interior enchapada en plata exquisitamente tallada con nueve agujeros que representan las diez encarnaciones de Viṣṇu. En segundo lugar, a diferencia de la norma habitual de colocar el ídolo del dios mirando hacia el este, el ídolo de Kṛṣṇa en el templo se coloca mirando hacia el oeste.

Por lo tanto, la idea del *āśram* se refleja en los altares domésticos tanto dentro como fuera de India, pues el altar constituye una representación del templo, especialmente de la divinidad principal. Así, quienes adoran al bebé Kṛṣṇa pueden adoptar algunas de las características del templo en su propia casa.

Otra de las manifestaciones importantes en la vida de Kṛṣṇa es la de niño, y su forma de adoración es semejante a la de otros avatares de Viṣṇu. Entre ellas, Śrīnāthjī, a quien también se le conoce como Govardhannāthji o El auspicioso señor de Govardhan[74], consiste en el culto de Kṛṣṇa a los 7 años de edad.

De acuerdo con Bryant (2007) el templo de Śrīnāthjī se convirtió en el prototipo del *seva* de todos los templos vaiṣṇavas. Es decir, de este templo nace la forma de adoración que se extiende a otras formas de Viṣṇu, incluído ISKCON. Durante ocho periodos al día, el templo se abre para que las personas "vean" al dios.

Cada uno de estos periodos corresponde a algún episodio en la vida cotidiana de Kṛṣṇa como pastor. Al amanecer, el primer *darśana* consiste en despertar al dios y ofrecerle un desayuno ligero, con un poco de fruta. En el segundo periodo, considerando que este dios siente frío o calor, debe vestirse según el clima o la estación del año. El tercer periodo consiste en sacar las vacas a pastar. En el cuarto periodo, a media mañana, se le ofrece una elaborada variedad de alimentos como comida principal del día. Del quinto al séptimo periodo, se despierta a la divinidad de la siesta para que se le ofrezca un almuerzo ligero y se le dé la cena. En el último *darśana,* Śrīnāthjī se lleva a acostar, se coloca en el mandir y un refrigerio junto a la cama en caso de que tenga hambre durante la noche.

En cada uno de los periodos se cuelga detrás del dios una tela (*pichvai*) como "telón de fondo" en el que se ilustra la actividad de Kṛṣṇa. La comida que se coloca frente

[74] Este nombre viene de la leyenda donde el dios levanta la montaña Govardhan, con un solo dedo, para proteger a sus compañeros pastores y a sus animales, de una torrencial lluvia enviada por el dios Indra, usando la montaña como paraguas.

al dios está disponible para los *bhaktas* como un *prasada* de Kṛṣṇa. En cada *darśana* se realizan alabanzas con canciones o *kirtan.* El propósito de estas actividades consiste en despertar los sentidos de la vista, el gusto y el oído tanto en el dios como en el devoto; las cuales, según Bryant (2007), ayudan a que los adoradores de Kṛṣṇa salgan de su vida ordinaria y egocéntrica a un ánimo general de *bhakti*. En este sentido, Śrīnāthjī es adorado tal como lo hace ISKCON con otras manifestaciones de Viṣṇu, pues requiere de mucha atención y cuidados tal como un niño.

El Puṣṭimārga (la vía del florecimiento) es una corriente devocional fundada por Vallabhācārya entre el siglo XIII y XVI de la era común. En esta forma de *bhakti* es imprescindible el juego o *līlā.* Según Ho (2009) estos momentos performativos son tan importantes porque, aun siendo las canciones y *līlās* momentos mundanos, la adoración es un momento en el que se reconoce lo divino.

Así, dentro de esta corriente devocional, Dios no constituye el padre que cuida de la humanidad, sino que, por el contrario, el devoto cuida de Dios. Esta es la propiedad que caracteriza al pequeño Kṛṣṇa, pues en las tradiciones śaivas ortodoxas no es frecuente encontrar alguna corriente devocional dedicada a algún dios como infante, ni realizando actos que podrían considerarse como faltas (por ejemplo, el hurto o las peleas). Kṛṣṇa configura una de las figuras que reivindica el quehacer de las castas menos privilegiadas, y así, vuelca el sentido de la ortodoxia, pues mientras la condición pueril suele relacionarse con la ignorancia en muchas tradiciones, para los kṛṣṇaistas implica una reinterpretación sobre la naturaleza de Dios y su relación con la vida cotidiana.

1.1.2 Gopala Kṛṣṇa

En la literatura sánscrita, tanto el *Harivaṃśa* (63.15-24) como el *Bhāgavata Purāṇa* (10.29.12-46) y el *Viṣṇu Purāṇa* (5.13.25) hablan de la juventud de Kṛṣṇa como un pastor que, tocando la flauta, seducía a las pastoras o *gopis* induciéndolas al acto sexual en un ambiente de juego, danza y canciones. Una de las más famosas representaciones devocionales de esta fase en la vida del dios queda retratada en la obra *Gītāgovinda* de Jayadeva.

Como señala Benjamín Preciado (1984), esta representación de Kṛṣṇa es diferente a lo esperado, pues Dios no aparece ni como brahmán ni como sabio, sino en una situación de lujuria y adulterio, al extremo de practicar las artes del *Kāmasūtra* con 900 000 *gopis* (consultar *Brahmavaivarta Purāṇa 4.28*); situaciones que, sin lugar a dudas, constituyen episodios carnales (Como el Cantar de los Cantares en la Biblia), pero, de acuerdo con Preciado (1984), entre más erótico parezca el episodio, mayor simbolismo místico y espiritual contiene. Así, en el culto posterior a Kṛṣṇa, tales episodios representan un significado inmediato, una serie de alegorías cuyo significado es, narrativamente, pertinente (Preciado,1984:85).

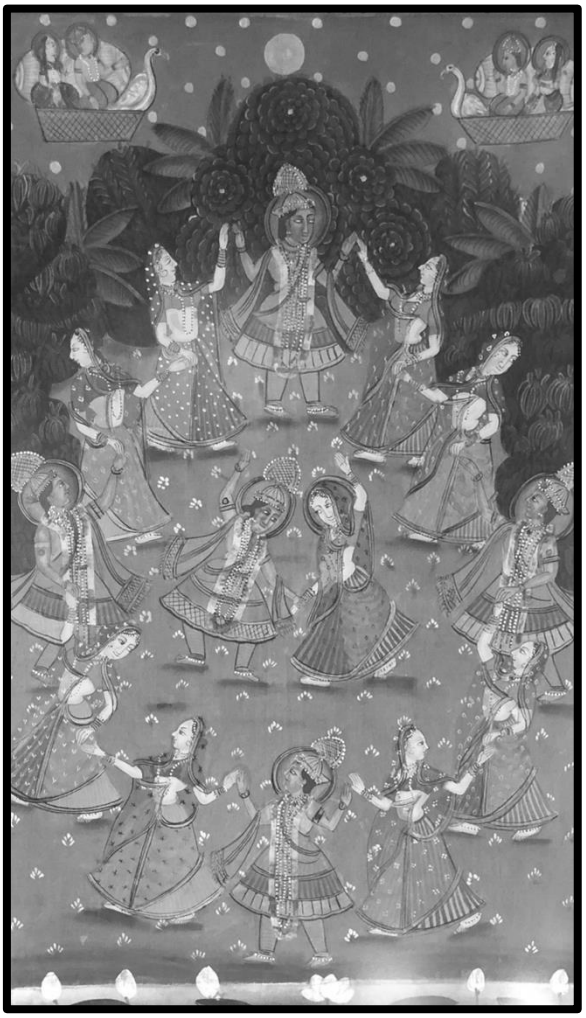


Imagen A1: La danza de Kṛṣṇa y las gopis. Pintura sobre tela.
Fuente: propia, 2021.

No obstante, aunque en los textos aparezcan estos episodios eróticos sobre el dios Kṛṣṇa, en la práctica, principalmente desde las interpretaciones del vaiṣṇavismo Gauḍīya, la narración de los juegos se traduce en alegorías sobre Dios y sus devotos (Consultar literatura ISKCON). Donde la gopī simboliza al devoto, quien desesperadamente busca el amor de Kṛṣṇa.

1.1.3 Kṛṣṇa el príncipe guerrero

En la *Bhagavad Gītā*, Kṛṣṇa se describe como un guerrero que conduce al príncipe Arjuna y lo ayuda a lograr la victoria en la batalla de Kurukṣetra. En este sentido, Kṛṣṇa es un consejero que ayuda a preservar el *dharma*, incluso si esto implica que Arjuna asesine a sus propios amigos y familiares. Esta fuerza se manifiesta, según Preciado (1984), de forma semejante a las historias del dios griego Hércules en sus leyendas, ya

sea como un sujeto con un gran apetito, que le permite comer enormes cantidades de comida, o por tener una poderosa virilidad. En este sentido, al igual que el *śivaliṅga* (explicado más adelante), el joven Kṛṣṇa oscila entre una acepción ascética como erótica.

La madurez de Kṛṣṇa no es muy frecuente entre los cultos vaiṣṇava, de acuerdo con Preciado (1984), pues la mayoría de sus historias se centran en la juventud y niñez del dios, cuyas aventuras reivindican la cotidianidad de las castas bajas dentro del camino hacia la espiritualidad. Esta es una de las principales razones por las cuales el joven Kṛṣṇa es tan popular entre los devotos de India.

Así, tanto los episodios eróticos, como los bélicos en este dios hablan de la importancia de la materialidad y el cuerpo dentro de su culto. Pues tanto en sus leyendas como en la encarnación del dios en objetos tangibles, como la montaña Govardhan, o la interpretación institucionalizada de sus episodios, como lo hace el Gauḍīya Vaiṣṇavismo, ayudan a mantener vigentes (y dotan de legitimidad) a los lugares, textos e historias donde este dios se opone a las normas establecidas por la supremacía brahmánica.

1.1.4 Lakṣmī

Lakṣmī es la esposa de Viṣṇu, generalmente se representa como una mujer hermosa de tez dorada, con cuatro manos, sentada o de pie sobre un loto completamente florecido y sosteniendo un capullo de loto, que representa la belleza, pureza y fertilidad. Sus cuatro manos representan los cuatro extremos de la vida humana: *dharma* o rectitud, *kama* o deseos, *artha* o riqueza y *mokṣa* o liberación del ciclo de nacimiento y muerte. A menudo se ven cascadas de monedas de oro fluyendo de sus manos, lo que sugiere que aquellos que la adoren ganarán riqueza. Ella siempre usa ropa roja bordada en oro. El rojo simboliza la actividad y el borde dorado indica la prosperidad. En su iconografía se muestran dos elefantes de pie junto a la diosa y rociando agua. Esto denota que el esfuerzo incesante cuando se practica de acuerdo con el *dharma* de uno, regido por la sabiduría y la pureza, conduce a la prosperidad material y espiritual (Das, 2018).

En los cultos no védicos, Lakṣmī se conoce como Devī o la Diosa, la madre y fuente del universo, la energía suprema y el aspecto creativo de Viṣṇu. El nacimiento de Lakṣmī se narra en el *Devī Bhāgavata Purāṇa*. Así, en los textos donde se habla acerca de los avatares de Viṣṇu (*Viṣṇupurāṇa* o *Bhagavatapurāṇa*), también aparece la contraparte femenina, el de avatar de Lakṣmī. Por ejemplo, Radhā, Dharanī o Sītā (Williams, 2003:198).

Entre los devotos locales, Lakṣmī suele ser invocada con el fin de obtener riquezas materiales y espirituales. Su imagen puede presentarse tanto en altares vaiṣṇava como śaiva. Porque cada devoto atribuye distintas naturalezas o aspectos para su culto, ya sea como diosa madre o protectora.

Durante el siguiente apartado se exploran las historias de las divinidades śaivas y su relación con la devoción vaiṣṇava. De esta manera es posible identificar las diversas afinidades entre los dioses y su culto. Así también su relación con otras divinidades femeninas o la influencia de corrientes no ortodoxas. En conjunto, que se pueda comprender su presencia dentro de los altares domésticos en Tijuana.

1.2 Divinidades asociadas al śaivismo adoradas en Tijuana

El śaivismo es la corriente devocional que acepta al dios Śiva como el ser supremo. Algunas tradiciones lo adoran ya sea en su faceta como padre, maestro, asceta o en su forma terrible, como entidad destructora. La interpretación de Śiva se asocia a la masculinidad y el dominio de los impulsos. Su antecedente más antiguo se encuentra en los *vedas*, mediante el nombre de Rudra o el que aúlla. Sin embargo, en los cultos contemporáneos, se pueden encontrar diversas reinterpretaciones y modelos antiguos que prevalecen al cambio de los tiempos y, en este caso, del contexto.

1.2.1 Śiva

En distintos textos de la literatura sánscrita, como el *Śivapurāna* o el *Liṅgapurāṇa*, se habla sobre las manifestaciones de Śiva, ya sea como un dios terrible o un dios bondadoso; el dios destructor de universos o el asceta que se olvida del mundo. Las formas de culto a Śiva pueden darse en sus múltiples representaciones, todo depende de la tradición familiar, el pueblo o la casta.

Entre las manifestaciones de Śiva, la que se utiliza principalmente para el culto doméstico es la de asceta. Su iconografía es la de un *yogi* (un maestro que domina todas las técnicas del yoga y, por lo tanto, tiene tanto *tapas* o poder espiritual, que puede llegar a destruir sin control) de cuya cabeza emana el río Ganges. La piel de tigre (sobre la que está sentado) y la serpiente representan el dominio de las pasiones y los deseos materiales. De este modo, Śiva el *yogi* se invoca para evitar los excesos y las decisiones que no motiven una vida en templanza.

Imagen A2: Śiva Naṭarāja en el Sāī Guru Āśram Tijuana.
Fuente: propia, 2021.

Otra de las representaciones importantes en el culto Śiva es la de Naṭarāja, o el dios de la danza, (Imagen 3) cuyo baile causa la destrucción de los universos. Esta forma constituye, según Coomaraswamy (1996), una síntesis plástica de las concepciones filosóficas más complejas entre los ṛṣis.

Ningún artista de hoy, por muy grande que sea, podría crear con más precisión ni sabiduría una imagen de esa energía cuya existencia postula la ciencia detrás de todo fenómeno. La única forma de reconciliar el tiempo con la eternidad consiste en la concepción de fases alternativas que se expanden sobre enormes periodos de tiempo y vastas extensiones de espacio. Desde este punto de vista, es especialmente significativa la alternancia de las distintas fases a la que aluden el tambor y el fuego, que «transforma›› y no destruye. Estos no son más que símbolos visuaes de la teoría del día y la noche de Brahmā. En la noche de Brahmā la naturaleza está inerte, y no puede danzar hasta que Śiva lo desee. Él sale entonces de su éxtasis y, con su danza, transmite a la materia inerte las ondas vibrantes y revivificadoras del eco del canto del despertar. Y ¡He aquí que también la materia entonces comienza a bailar transformándose en un halo en torno suyo! Él sostiene con su danza toda esta fenomenología multifacética, pero, cuando el tiempo llega a su plenitud, todavía baílando, destruye con fuego todas las formas y todos los nombres, dándoles un nuevo descanso (Coomaraswamy,1996:98).

Esta síntesis de forma se manifiesta en otras representaciones divinas, y entre las características de las *mūrtis*, la más notoria es la multiplicidad de brazos. Entre mayor cantidad de brazos, mayor poder tiene el dios. Sin embargo, esta característica no es exclusiva en todos los dioses hindúes, porque, según sus habilidades descritas en las Escrituras, suele reflejarse en su representación para los altares. Una de las principales exclusiones a la forma es el *Śivaliṅgam.*

1.2.2 Śivaliṅgam

La forma más importante, y todavía vigente, del culto de Śiva es el culto al *liṅgam*. Esta práctica se remonta a las sociedades prevédicas de la civilización del Valle del Indo

(*ca.* 2000 AEC), pero que aparece por primera vez en la iconografía hindú en el siglo II AEC. Los mitos que explican el origen del culto al *liṅgam* aparecen en los estratos más tardíos de los poemas épicos, los cuales se difundieron ampliamente en India. Una de las explicaciones de este culto es consecuencia de la necesidad de justificar el aspecto no védico del dios, que había sido recientemente asimilado por el hinduismo ortodoxo (Doniger, 2004:117).

El *liṅgam* y el *yoni* consisten en representaciones abstractas de los órganos sexuales masculino y femenino. Así también de la *trimurti* o de aspectos apreciados en las diversas corrientes śaivas (Imagen 5 y 6). Por esta razón, las interpretaciones del *liṅgam* están en tensión entre el significado ascético y el erótico. Hoy en día los textos hinduistas refieren a *liṅgam* como un pilar anicónico de luz, o un símbolo abstracto de Dios, sin ninguna referencia sexual.

Imagen A3: Gudimallam liṅgam del templo Paraśurāmeśvara, Andhra Pradesh, India.
Fuente: (Doniger, 2011:492)

Algunos grupos hinduistas ortodoxos, tratan de esconder la connotación sexual del *liṅgam*, como los cristianos con la cruz en referencia de la crucifixión y la violencia. Los ultranacionalistas *Hindutva* defienden la interpretación meramente espiritual, para ellos la otra es errónea y debe ser silenciada (Doniger, 2011). La indóloga estadounidense Wendy Doniger O'Flaherty fue una de las académicas en argumentar sobre la concepción erótica de Dios, este tipo de ideas, principalmente desde su libro *The Hindus: An Alternative History*, trajeron como consecuencia su censura en India. No obstante, Doniger siempre intentó aclarar que la referencia primaria de *liṅgam* es signo en el sentido semiótico. Los signos cambian todo el tiempo. Son flexibles y por eso sobreviven a pesar del paso del tiempo. Se puede hablar del *liṅgam* teológico y del *liṅgam* sexual. Para incluir todos sus significados, Doniger considera que el término debería quedarse sin traducir, como *Dharma*, a lo sumo usarlo como "Símbolo del dios Śiva" (Doniger, 2011: 507).

Este dilema también lo enuncia Blake Michael cuando describe el *liṅgam* como el principio desde el cual todo deriva, o el símbolo de la presencia de Dios (Michael, 1982). Argumenta que la connotación sexual del *liṅgam* aparece con los británicos victorianos, quienes, además de los misioneros cristianos, condenaron a todo aquel que adorara al *liṅgam,* por su supuesta obsesión y culto al pene. Sin embargo, Blake Michael asegura que recientemente los psicólogos de la religión han arrojado una luz menos negativa sobre la percepción del *liṅgam*, que se acerca a la realidad detrás del proceso de creación del universo (Michael,1982:206).

El *Śivaliṅgam* aparece en distintos textos tardíos, pues no constituye una forma estrictamente védica. El *liṅgam* implica el sentido destructivo de Śiva, y considerando que el término en sánscrito significa marca, signo o pene, y que durante los primeros cultos a *Śiva* en esta forma eran cercanos a las historias descritas en los *purāṇas*, las representaciones iconográficas podían presentarse como falos.

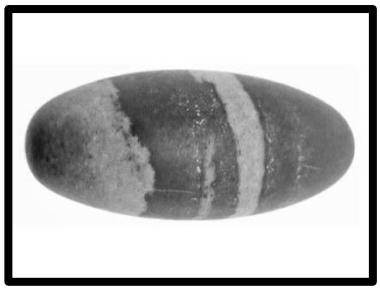


Imagen A4: *Iṣṭaliṅga* de piedra, o el huevo cósmico. Fuente:Vives de la cortada (2021)

Por ejemplo, la imagen 4, que muestra una de las representaciones más antiguas del *Śivaliṅgam*, ca. 1-2 AEC, una de las pocas que, según Doniger (2011:500), sobrevivió a los ataques de los misioneros británicos victorianos, quienes, además de los musulmanes, despreciaban y consideraban el culto de los *liṅgam* como una idolatría obscena.

Esta ha sido una de las razones por las cuales el culto al *Śivaliṅgam* se ha modificado constantemente. La acepción y representación del *liṅgam* entre las tradiciones śaivas depende de cada corriente devocional. No obstante, en la actualidad, como señala Doniger (2011) la cualidad erótica de dios se ha intentado esconder.

> "Porque, todavía tambaleándose por el ataque de las campañas musulmanas contra los *liṅgam*, los hindúes que trabajaron con y para los británicos internalizaron el desprecio de sus colonizadores. Así, los británicos enseñaron a los hindúes a avergonzarse de los aspectos más sensuales de su propia literatura religiosa, en particular de los significados sexuales del *liṅgam*" (Doniger, 2011:500).

Parte de la internalización que describe Doniger, se refleja en la transformación del *liṅgam* para el culto. En las imágenes 4, 5 y 6 se identifican tres tipos de *liṅgam,* la primera figura constituye la representación original, mientras, las figuras 5 y 6, el *liṅgam* en una representación actual. Algunas corrientes śaivas, como los liṅgāyatas transformaron la representación del dios, eliminando cualquier indicio erótico, y considerándolo como un sinónimo de ascetismo.

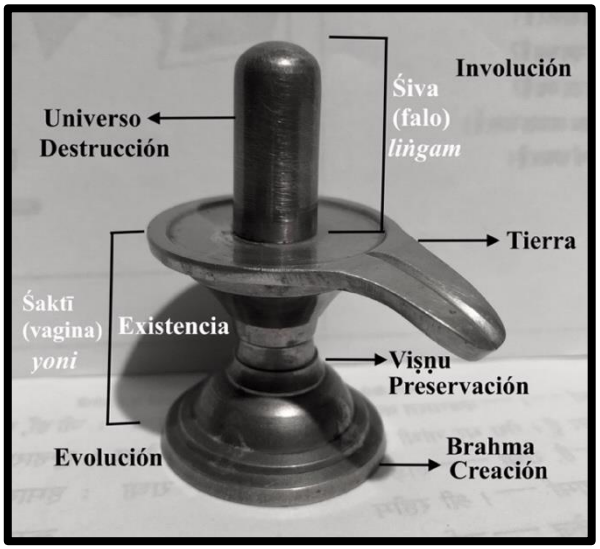


Imagen A5: Partes y significados del *Liṅgam*
Fuente: propia con base en Liṅga y Skanda Purāṇa, así como Singh (2021).

En el *Śivapurāṇa* (el *Dharmasaṃhitā*) se cuenta uno de los mitos sobre el origen del culto a Śiva en forma de *liṅgam*. En el mito de la creación, Śiva se auto mutila, enojado porque Brahmā usurpó su lugar como creador. El *liṅgam* atravesó la tierra y llegó hasta el firmamento. Viṣṇu buscó su extremo abajo y Brahmā voló hacia arriba, pero no encontraron su extremo a pesar de todo su esfuerzo vital. Entonces surgió una voz del firmamento cuando los dos dioses descansaban, y dijo: "Si el *liṅga* del dios de cabello trenzado es adorado, ciertamente concederá todos los deseos que se anhelan en el corazón". Cuando Brahmā y Viṣṇu oyeron esto, ellos y todas las divinidades adoraron el *liṅga* con devoción, con el corazón puesto en Rudra (Doniger, 2004:118-9). En otras versiones de la historia, el *liṅgam* deja de destruir el mundo hasta que se inserta en una *yoni*, con lo cual se implica la unión de Śiva y Śāktī (consultar *Liṅgapurāṇa*); así, la representación iconográfica se presenta mediante un pilar sobre una base, la cual se utiliza para protección (Imagen A5).

En la actualidad se pueden encontrar *liṅgas* de muchos tipos, materiales y tamaños, pero, en su mayoría, no aluden al significado erótico que ostentaba en antaño. Así, el *liṅgam* se convierte en un símbolo que guarda múltiples significados, pero entre ellos, respecto a los altares y rituales que se presentarán en las próximas páginas, el que conviene recordar, es el de un indicador para un devoto śaiva.

1.2.3 Gaṇeśa

Dios de la sabiduría y la abundancia, el removedor de obstáculos por antonomasia. Gaṇeśa simboliza el triunfo del conocimiento sobre la ignorancia, se invoca en los hogares como protector; además, los estudiantes suelen pedir ayuda a este dios en temporada de exámenes. Como niño, suele aparecer junto con sus padres, Śiva y Parvatī, para aludir a la unidad familiar. En cambio, en su forma como dios adulto, representa el aspecto de la protección, prosperidad, y cuidado de un padre hacia un hijo. Estas cualidades se intensifican al encontrarse junto con otras divinidades de la misma familia; es decir, Śiva y Pārvatī (Das, 2018).

En su iconografía suele aparecer rodeado de alimentos o dulces, a sus pies una rata, que funciona como su vehículo (*vāhana*). Por ejemplo, la imagen 8, donde el dios sostiene un plato con *ladoos* y un hacha. Elementos que representan la abundancia y la eliminación de obstáculos.

Imagen A6: Fragmento arquitectónico con la imagen de Gaṇeśa, proveniente de Rajasthan, India. Expuesto en The San Diego Museum of Art. Balboa Park, Estados Unidos. Fuente: propia, 2019.

Según Das (2018), cada una de las partes del mismo Gaṇeśa es un simbolismo. La cabeza de Gaṇeśa simboliza el *ātman*, o el alma, que es la realidad suprema de la existencia humana, mientras que su cuerpo significa *māyā* o la existencia terrenal de la humanidad. La cabeza de elefante denota sabiduría y su trompa representa la sílaba *Om*, el símbolo sonoro de la realidad cósmica.

En su mano superior derecha, Gaṇeśa sostiene un aguijón, que lo ayuda a impulsar a la humanidad hacia adelante en la vía hacia la libreración y eliminar obstáculos del camino. La soga en su mano superior izquierda es un instrumento suave para capturar todas las dificultades. El colmillo roto que Gaṇapati sostiene como un bolígrafo en su mano inferior derecha es un símbolo de sacrificio, porque rompió su propio colmillo para escribir el *Mahābhārata*, uno de los textos en sánscrito más importantes para el hinduismo. El *mālā* en su otra mano sugiere que la búsqueda del conocimiento debe ser continua (Das, 2018).

Gaṇeśa es uno de los dioses más reconocidos tanto dentro como fuera de India. En opinión de Williams (2011) incluso ha trascendido su asociación con Śiva, por lo cual la mayoría de personas nacidas en India tienen su imagen en sus negocios o en altares familiares.

1.2.4 Skandadeva

Imagen A7: Subrahmanyam en el Sāī Guru Āśram, Tijuana.
Fuente: propia, 2021.

Hijo de Śiva y Pārvatī, hermano de Gaṇeśa. También es conocido como Kārttikeya o Subrahmanyam. Es el dios de la guerra, se reconoce porque tiene seis caras. Su culto es popular en el sur de India, pues sus principales templos se encuentran en Tamil Naḍu, Kerala, Karnataka, Telangana y Andhra Pradesh. Se le considera el dios támil, pues su literatura teológica está escrita principalmente en esta lengua.

En su iconografía suele aparecer acompañado de sus consortes Vallī y Devasenā, usando como vehículo un pavoreal (Lal, 1992:4339).

1.2.5 Dattatreya

A este dios se le muestra como la *timūrti* en uno solo. Los tres dioses, cada uno con sus atributos y monturas habituales, se representan como una figura de tres cabezas, cada cabeza representando a un dios; acompañado por cuatro perros, que simbolizan los *vedas*, y ocasionalmente por un toro. El culto de Dattatreya es bastante popular en Karnataka y en Maharashtra, donde también se le conoce como Dattoba (Dallapiccola, 2002:233).

1.2.6 Hanumān

Este dios pertenece a la epopeya sánscrita *El Rāmāyaṇa*, es el compañero del héroe Rāma (el séptimo *avatar* de Viṣṇu) y, según la tradición vaiṣṇava, Hanumān es una

encarnación de Śiva. Se reconoce por su impresionante fuerza, de ahí que su representación iconográfica sea sosteniendo la montaña Dronagiri[75] (en cuya cima se encontraba la mítica planta Sanjīvani con la cual curarían a Rāma del envenenamiento). Según Lutgendorf (2007) Hanumān entra en la narrativa como ministro de Sugriva e inicialmente sirve a Rāma debido a la alianza de su maestro con el príncipe humano; sin embargo, después de su salto a través del mar, Hanumān comienza a identificarse a sí mismo (ante Sītā, Ravaṇa y sus propias cohortes de monos) como el "sirviente" y "mensajero" de Rāma, un cambio que permite su posterior identificación con el espíritu de la *bhakti* (Lutgendorf, 2007:49).

En algunas representaciones, Hanumān no aparece como un sirviente de Rāma, sino como su igual. Según Lutgendorf (2007) Hanumān es el dios más popular en India, de tal modo que se han encontrado vestigios de su culto desde la antigüedad, como una manifestación de Śiva con cola. Hanumān constituye la personificación de la humildad, aunque su forma simiesca también plantea, para Crooke (1968), el viejo problema de por qué los seres humanos se "degradarían" adorando especies "inferiores". Así, esta divinidad puede encontrarse tanto dentro como fuera de India, porque su adoración no es esotérica ni exclusiva. En obras como el *Rāmcaritmānas* de Tulsidas, además, la figura de Hanumān suele aparecer como el principal objeto de adoración[76]. Pues consiste en una reinterpretación de la épica.

Imagen A8: Hanumān monumental del Dattatreya Yoga Temple. Trinidad y Tobago. (Imagen en altar doméstico).
Fuente: K. Kohli, 2020.

[75] La montaña Dronagiri se encuentra a 10 kilómetros, a pie, desde el poblado de Jumma, en Uttarkhand, India. Situada en los Himalayas, la cima de la montaña se encuentra a una altura de 3622 metros. En el Rāmāyaṇa, el dios Hanumān cambia su forma y carga la montaña completa hasta Sri Lanka, donde Rāma se encuentra al borde de la muerte. Aunque para los devotos del dios, la montaña ha sido un lugar de peregrinaje; actualmente, según Anupam Trivedi (2017), el gobierno de Uttarkhand está intentando atraer turistas a la región, principalmente extranjeros, utilizando la historia de Hanumān.

[76] मोरें मन प्रभु अस बिस्वासा । (*moreṁ mana prabhu asa bisvāsā*)
राम ते अधिक राम कर दासा ।। (*rāma te adhika rāma kara dāsā*)
"Mi corazón, ¡Oh, Señor!, mantiene esta convicción: más grande que Rāma es el sirviente de Rāma" (*Rāmcaritmānas* 7.120.16).

Cada forma de los dioses se alterna entre Śiva y Viṣṇu. También, representa diferentes aspectos de la devoción religiosa que permiten obtener los favores de este dios tan poderoso. Esta manifestación de Hanumān suele evocarse en algunos cultos tántricos o aquellos que reniegan de la ortodoxia védica. Con el fin de avanzar hacia la explicación sobre la naturaleza del culto a las divinidades femeninas, a continuación se explican brevemente las características del tantrismo. Cabe señalar que este tema puede ahondarse en el futuro, pues estas tradiciones también se pueden encontrar en México mediante los inmigrantes indios que viven en otros estados de la República. Mas, en Baja California, por el momento no se encuentran.

2. El tantra

Del sánscrito *taṅtra* que significa urdimbre*,* telar o secreto. La tradición tántrica se refiere a aquellas religiones o modos de vida, que afirman haberse desarrollado a partir de fuentes textuales, las cuales se llamaban a sí misma tantras y que eran consideradas por sus seguidores, la revelación o palabra de Dios. Esta revelación tántrica, señala Gavin Flood (2008), debe entenderse en oposición a la antigua relación ortodoxa brahmánica de los Vedas, que los tántricos rechazan completamente o aceptan, pero como nivel inferior de la autoridad escritural.

Una de las características que engloba a los cultos tántricos, en opinión de Flood (2008) es la importancia del cuerpo como vehículo para la espiritualidad. Por este motivo las prácticas rituales suelen oscilar entre actividades yoguicas o, en algunas tradiciones minoritarias, en sacrificios sexuales. Esta idea se esparció por el mundo no hindú a partir de la interpretación occidental del sexo tántrico.

Las tradiciones tántricas parten, principalmente, del culto al dios Śiva y a la Diosa como su contraparte. Al contrario del brahmanismo, o las tradiciones védicas ortodoxas, en el tantra se explota la imaginería sexual de dioses como el Śivaliṅgam o la violencia de Mahākālī. Pues en estas tradiciones, el ritual es imperativo y se ejecuta ante determinados criterios.

> …Al combinar cenizas y rosarios de rudrākṣa y atar (el cuerpo) por el proceso ritual de Śiva, con el moño y el cordón sagrado, se dice que uno está iniciado. Un ser vivo debe entregarse al (camino) puro de Śiva en este tantra. Dedicándose completamente al śāstra. Se dice que está iniciado en el śāstra. Con el pelo enmarañado o afeitado, el maestro de Śiva se sitúa delante del ícono inmóvil o *liṅgam*. Dicen que es un *Maheśvara* viviente. Entrando en la condición de maheśvara, permanece con la marca (del śaiva). Brahmán o descastado, con

> buenas o malas cualidades, combinando ceniza y rosarios de rudrākṣa, sin lugar a dudas, (se convierte en) un Śiva. Tras convertirse en śaiva, de este modo, debe actuar como un śaiva… (Rauravāgama, III, 63.24-28. Traducción de G. Flood, 2008).

Entonces, con el fin de alabar a los dioses tántricos, que principalmente representan el aspecto terrible de dios en las tradiciones śaivas y śāktas, la noción de pureza se transforma. Por ejemplo, el dios Bhairava, que es una de las formas tántricas de Śiva, en algunas ocasiones aparece con la forma de perro o con un perro como vehículo. En Vanarasi existe un templo dedicado a Kal-Bhairava donde los perros son aun más sagrados que las vacas. Este cambio constituye una forma de confrontación a la tradición hindú, pues un animal como el perro es impuro. De este modo, las formas de Bhairava representan una postura contraria al cánon religioso (Doniger, 2014:498).

En suma, los dioses de las tradiciones śaivas oscilan entre los rituales védicos y tántricos. Principalmente la resignificación de las representaciones divinas estriba en la acepción de pureza y las descripciones presentes en los textos sagrados.

2.1 La Diosa

Como una tercera gran rama de los cultos hindúes, los śāktas, o devotos de la Diosa, consideran que una energía femenina constituye el origen y fin último del universo. Al igual que Śiva, la Diosa o Śāktī, tiene múltiples representaciones y leyendas, pues puede invocarse su naturaleza protectora, como diosa madre, o destructiva como diosa guerrera quien es capaz de someter al mismo Śiva.

2.2 Pārvatī

También conocida como Devī (diosa), es la hija del Himalaya, y esposa de Śiva. Madre de al menos dos de los hijos de Śiva (Gaṇeśa y Skanda), es con mucho la más complicada de las diosas hindúes. Las tres perspectivas principales de la mitología posterior le otorgan naturalezas diferentes y a menudo contradictorias. Señala Williams (2003) que los académicos a menudo clasifican a Pārvatī como una manifestación ortodoxa. Sin embargo, ella también tiene sus propios aspectos no ortodoxos.

Pārvatī, incluso como esposa de Śiva y madre de dos hijos, oscila entre distintas tensiones que se derivan de la naturaleza ambigua de Śiva, tanto como un asceta como un esposo (Williams, 2003:230).

Pārvatī junto con Lakṣmī, y Sarasvatī conforman la tridevī, la contraparte femenina de la trimūrti. En su conjunto, las manifestaciones femeninas de las diosas suelen adorarse como esposas de los dioses masculinos, y madres de los devotos, depende de cada tradición cómo se interprete su naturaleza.

2.3 Durgā

Dentro del panteón hindú dominado por varones, Durgā aparece como una protectora del *dharma* en versión femenina. La creación de la diosa Durgā tiene lugar en el contexto de una crisis cósmica precipitada por el demonio Mahiṣa, al que los dioses masculinos no podían someter. Ella es creada porque la situación requería una mujer, una guerrera superior, un poder peculiar poseído por la Diosa con el que el demonio pueda engañarse. Invariablemente, Durgā derrota al demonio con facilidad, demostrando un orden superior.

Imagen A9: Mūrti de Durgā para altar
Fuente: propia, 2021.

En muchos aspectos, Durgā transgrede el modelo de la mujer hindú; es decir, no es sumisa, no está subordinada a una deidad masculina, no cumple con los deberes domésticos y sobresale en lo que tradicionalmente es una función masculina: la lucha en el campo de batalla. Como guerrera independiente, que puede defenderse de cualquier hombre en la guerra, invierte el papel común de las mujeres. A diferencia de otras divinidades femeninas, Durgā no presta su poder o *śakti* a un consorte masculino, sino que toma el poder de los dioses masculinos para incrementar el suyo (Kinsley,1997:97).

2.4 Kālī

Dentro de la tradición tántrica, la devoción a Kālī resulta la más importante, pues constituye la versión terrible de la Diosa. Kālī es la diosa de la muerte, constituye una manera de comprender la complejidad del tiempo, de ahí que en su iconografía se represente como una mujer de piel oscura, dentro de un campo de batalla, sometiendo al dios Śiva.

Señala Doniger (2003) que Kālī, y todas las diosas adoradas como Madre, ha tenido devotos en India desde tiempos prehistóricos, pues se han descubierto pruebas y tan importes de un culto a la madre en la civilización prevédica del Valle del Indo (ca. 2000 AEC), pero su asimilación del panteón hindú se produjo mucho tiempo después de que los dioses masculinos hubieran sido aceptados.

Así, la Diosa aparece en 2 fases distintas. Primero se dieron esposas a los dioses masculinos indoarios, y luego, bajo la influencia de los movimientos tántricos y śāktas, que habían ido ganando fuerza fuera del hinduismo ortodoxo a lo largo de muchos siglos, fuerzas femeninas en su forma oscura o terrible emergieron como poderes supremos por propio derecho y se fusionaron en la gran Diosa.

Nombres abstractos femeninos habían sido personificadas con los grandes dioses. De este modo, Śrī o la prosperidad pertenecía a Viṣṇu, mientras Śiva tenía a Śāktī o poder, pero estas personificaciones expresaban, igualmente, las cualidades del Dios al que estaban vinculadas. Sin embargo, a partir del periodo medieval, estos mitos anteriores fueron retomados a una luz nueva con la Diosa utilizando a los dioses para servir a sus propios propósitos superiores (Doniger, 2003:197).

En este documento se estudiaron únicamente aquellas manifestaciones presentes en los altares domésticos de las familias indo-hindúes de Tijuana. Por esta razón no se profundiza en su descripción, pero sí se busca exponer una idea general de la naturaleza de estas diosas y dioses, para comprender las formulaciones y adaptaciones en los altares domésticos.

3. Festividades más importantes en el calendario hindú

A continuación se describen las características más sobresalientes en tres de las festividades del calendario hindú celebradas en Tijuana. Aunque estas no son las únicas celebraciones, ni las más importantes para la mayoría de las tradiciones hindúes, su cualidad estriba en que se celebran en territorio mexicano y recuerdan a las divinidades centrales, expuestas anteriormente.

3.1 Diwali o Dīpāvalī

Los primeros días del *dīpāvalī* están dedicados a Dhanvantarī, el dios hindú de la salud. La llegada de la salud implica la bienvenida de la riqueza y la prosperidad. Para invocar a los dioses de la fortuna, se dibujan en el suelo unas huellas (*Dhanteras*), que se

convierten en el portal desde el cual los dioses entran a la casa. La diosa que se invoca principalmente en *dīpāvalī* es a Lakṣmī.

Una de las costumbres en la ceremonia del *dīpāvalī*, consiste en la ofrenda de dinero. A diferencia de las tradiciones judeocristianas, en cuya literatura es frecuente abogar por la austeridad, la mayoría de los dioses en la iconografía del panteón hindú suelen adornarse con monedas de oro, joyas e, incluso, dinero en efectivo. Pues en India, durante el *diwali*, suele gastarse mucho dinero en apuestas y juegos de azar. Incluso, el mercado de valores también participa en gran medida en las festividades del *dīpāvalī* en India.

Las bolsas de valores indias permanecen abiertas fuera del horario de mercado para una sesión de negociación especial llamada *Muhurat*, programada en un momento astrológicamente significativo en la noche de *dīpāvalī*. Durante ese momento se invita a los corredores, comerciantes e inversores a vestirse con trajes tradicionales y llevar a sus familias con ellos para negociar en las principales instalaciones de las bolsas de valores, en un ambiente festivo (Mangaldas, 2017).

La ofrenda de dinero, en algunos lugares de India no puede ser en número par, además, en el altar, se suelen colocar bolsas o sobres con efectivo (destinados para los miembros de la familia) como regalos. Muchas familias colocan sus chequeras o herramientas que se utilizan en sus negocios (Aggarwal,et.al., 2021).

Dentro de la iconografía hindú, la figura de Alakṣmī consiste en una anciana pobre, muy delgada, de aspecto horrible; pues constituye la antípoda de Lakṣmī, es decir, todo lo que el *dīpāvalī* no representa: la avaricia y decadencia.

En Tijuana, el *dīpāvalī* constituye la oportunidad para que las personas nacidas en India se reúnan. Una de estas familias convoca a sus amigos y familiares residentes en Tijuana y San Diego. Entonces, se realizan intercambios de regalos o comida. En las próximas páginas, específicamente en las cédulas 3 y 4, se podrán encontrar dos ejemplos de altares preparados para la celebración del *dīpāvalī*.

3.2 Durgā Pūjā

De acuerdo con Rodrigues (2003) consiste en una serie de invocaciones, en las que se invita a Durgā y a otras deidades a ocupar una morada temporal en una variedad de formas. Las divinidades son adoradas a través de ofrendas, entre las que se incluye un sacrificio de sangre. El ritual termina después de cinco días, cuando se pide a Durgā y a las otras deidades que se vayan (Rodrigues,2003:38).

Aunque en Tijuana existen devotos a Durgā, el *Durgā Pūjā* no fue mencionado durante las entrevistas o en general durante el trabajo de campo en Tijuana, pues esta constituye una celebración alejada de los parámetros ortodoxos. Más adelante se explican los matices respecto a la práctica tántrica y su diferencia de los rituales védicos.

3.3 Śivaratri

La principal celebración śaiva es el Mahāśivaratri que se realiza durante el mes de *Magha*, que en el calendario gregoriano se encuentra entre febrero y marzo. Hay muchas historias en los libros sagrados del hinduismo, como los *purāṇas*, donde se habla sobre el origen de la celebración, entre ellas, destaca la historia de un cazador quien ayunó durante todo el día, cuidó y bañó un Śivaliṅgam durante toda la noche, sin ser consciente de que era la noche del Śivaratri. Sus acciones, aún con la falta de atención, lo llevaron directamente a la morada de Śiva (Gordon Melton, 2011:397).

El Mahāśivaratri es un festival cuyo nombre proviene del sánscrito *Maha* (Gran), Śiva, *Ratri* (noche): la gran noche de Śiva. Usualmente se realizan ayunos, yoga y adoración a las manifestaciones del dios Śiva, por ejemplo, el Śivaliṅgam o Naṭarāja. Se cree que esta noche es auspiciosa para las esposas o las mujeres solteras.

En Tijuana esta celebración se realiza en los hogares de orientación śaiva sin falta. Sin embargo, entre ellas, la principal se encuentra organizada por el Sāī Guru Āśram, quienes permanecen en meditación continua durante 12 horas, desde las 7:00 p.m hasta las 7:00 a.m adorando al Śivaliṅgam.

3.4 Gaṇeśa Caturthī

Esta festividad celebra el nacimeinto de Gaṇeśa y es uno de los festivales más presentes a lo largo de India. Se realiza durante el mes de Bhradrapad (agosto o septiembre). En India es común realizar una procesión desde el templo hasta algún río cercano, donde, después de haber adorado a la divinidad durante el día, se sumerge en el agua (Jones, 2011:326).

En la noche del *Gaṇeśa Caturthī*, buscando los favores del dios de la abundancia, se colocan dulces y frutas en la ofrenda. Los *Ladoo* son los dulces preferidos de Gaṇeśa o Gaṅapati, de ahí que en muchas de sus imágenes aparezcan grandes platos llenos de este postre. La preparación de los *Ladoo*[77] es una práctica común durante el *dīpāvalī*, como lo es el pavo en navidad cristiana. Según Amit (2019), si uno planea preparar *Motichoor Ladoos*, para cualquier deidad o para *pooja*, se pueden freír las bolitas en *ghee,* luego agregar una pizca de alcanfor. La mayoría de los alimentos que se ofrecen para las celebraciones religiosas se elaboran con *ghee*. El *ghee* tiene una calidad sátvica y, por lo tanto, se usa con fines religiosos. En los templos de India se ofrecen *ladoos* como *prasada* a los devotos. Cuando se quiere preparar comida para las deidades, el cocinero debe abstenerse de probar u oler la comida, debe prepararlos con mucha devoción, limpieza y tranquilidad (Amit, 2019).

Imagen A10: *Gaṇeśa Caturthī* en el Sāī Guru Āśram Tijuana, 2021
Fuente: N. Adavallan.

En Tijuana, esta celebración es una de las principales en el Sāī Guru Āśram. Cada año se hace una ceremonia especial en la cual se baña a la divinidad, los devotos rompen cocos (como una muestra del desprecio del egoísmo) y se saca a pasear la estatua de Gaṇeśa.

En resumen, en Tijuana es posible recrear algunos de los días sagrados más importantes en el calendario hindú. Entre estas ceremonias destacan aquellas que pueden recrearse en el ámbito privado, el propósito reside en la idea de purificar el espacio y al devoto mismo.

4. *Dinacaryā*

[77] La receta de los *ladoos* se puede consultar en: Amit, D., (2019).

El *Dinacaryā* (del sánscrito *Dina:* día y *caryā*[78]*:* conducta, comportamiento o práctica) consiste en la rutina diaria que establece la tradición hindú, en específico el *ayurveda* o la terapia medicinal antigua. El propósito de esta rutina es mantener un estilo de vida que no propicie enfermedades o malestares físicos, sino un estado de bienestar. Para lograr tal estilo de vida, mejor conocido como *sattvico*, en relación con las tres *guṇas*, la mañana resulta la parte más importante del día porque se deben adoptar hábitos que permitan mantener limpio y puro el cuerpo. En primer lugar, despertar temprano, lavarse la cara, dientes, lengua y fosas nasales, para poder realizar la oración matutina. En segundo lugar, realizar una *pūjā* para agradecer a los dioses por un nuevo día. Posteriormente, desayunar y acudir al trabajo o escuela. Por último, en la tarde/noche, la cena se realiza en familia, para, antes de dormir, todos juntos realizar otra *pūjā* como agradecimiento y/o pedir perdón por las faltas cometidas durante el día (Dhaliwal, 2021).

Esta rutina tiene como finalidad mantener y/o adoptar disciplina, controlar el reloj biológico y, como consecuencia, traer salud al practicante (Dhaliwal, 2021). Este es un remanente de las antiguas prácticas obligatorias para los brahmanes (*brahmacarya*), quienes vivían en la casa del maestro (*gurukula*) y debían seguir los procesos y rituales de purificación (consultar *Leyes de Manu* 2.181)[79].

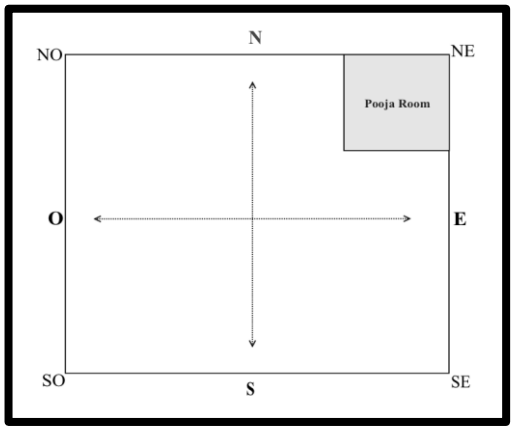


Imagen A11: Orientación para el *Pooja Room*
Fuente: propia, 2021

Así, con el fin de realizar estos deberes espirituales, se debe acondicionar un lugar en la casa para recrear el templo, o *mandir*, y entonces tener un acercamiento más personal con los dioses. Es habitual que en la misma India, cada familia tenga un mandir doméstico aunque asista a un templo monumental ciertos días a la semana. A este espacio se le llama *Pooja Room* y hoy en día resulta un elemento importante en la arquitectura y el diseño de interiores en el sur de Asia, pues se están rescatando artes antiguas como el *vastu śastra* o *vastu vidya* (Chakrabarti, 1998).

[78] Esta palabra proviene de la raíz sánscrita *car* (*carati*), que significa moverse o realizar un trabajo.

[79] स्वप्ने सिक्त्वा ब्रह्मचारी द्विजः शुक्रमकामतः |
स्नात्वार्कमर्चयित्वात्रिःपुनर्मामैत्विन्द्रियं||(El Brahmacāri que haya dejado escapar su semen, involuntariamente, durante el sueño; debe bañarse, adorar al sol, y luego repetir tres veces la fórmula *punarmāmaitvindriyam*).

Según Rashmi Jain (2019) el *Pooja Room* siempre debe estar ubicado en el lado norte, este o noreste de la casa. Mientras se realiza la adoración, uno debe mirar hacia el noreste. Mientras adora, las piernas de la mūrtī deben estar al nivel del pecho de la persona, dependiendo de la posición, ya sea de pie o sentado. Una habitación para *pūjā* nunca debe convertirse en un dormitorio o en una pared adyacente a la pared del baño.

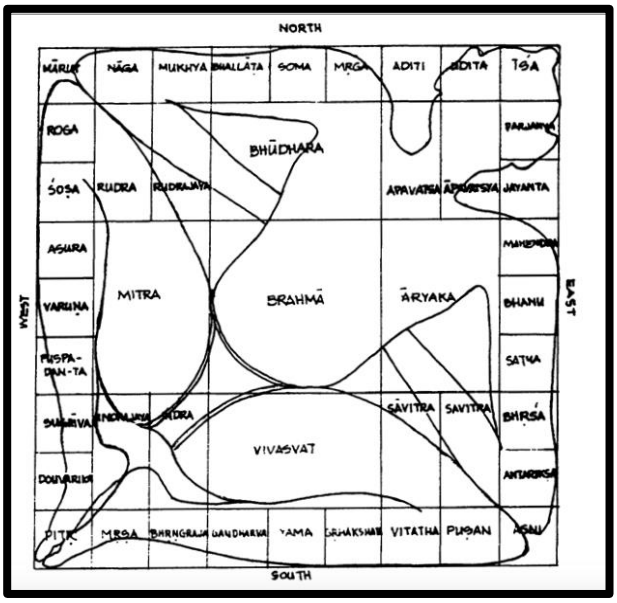


Imagen A12: Diseño de casa basado en el *vastuśāstra*
Fuente: Chakrabarti (1998)

Además, no se debe ingresar a la habitación de la *pūjā* sin lavarse las piernas y las manos. Está prohibido limpiarse los pies frotándolos. Para ello, la mano izquierda debe limpiarlos y el agua debe verterse con la mano derecha. El empeine siempre debe limpiarse primero.

En la *Pooja Room*, sólo se deben usar recipientes de cobre, especialmente donde se recolecta agua. El color de las paredes de la habitación debe ser blanco, limón o azul claro y el mármol en el piso o paredes debe ser blanco. La sala de adoración debe tener puertas y ventanas hacia el norte o el este. El *Agnikund* debe estar en la dirección sureste del salón de adoración. Las ofrendas sagradas al fuego deben hacerse con la cara hacia el este. Por último, la *diya* debe colocarse en la esquina sureste del *Pooja Room* (Jain, 2019).

Aunque Jain (2019) pertenece al gremio de los arquitectos que diseñan casas en India, evidencia que uno de los elementos obligatorios para una casa hindú consiste en la construcción de este cuarto dedicado a la oración. No obstante, esta costumbre no es fortuita, la orientación del *mandir* tiene su explicación según los antiguos *śāstras*. En las siguientes figuras (2 y 3) se aprecia el diseño arquitectónico de una casa según el *Vastuvidya*, donde la casa corresponde con la figura de un ser viviente, principalmente Brahma, cuyas funciones corresponden a las de su cuerpo. (Chakrabarti, 1998:7).

Este diseño tiene implícita la noción de pureza, pues, tanto para realizar la adoración, como para establecer un lugar específico en honor a los dioses, tiene relación con la parte superior del cuerpo, la cabeza o la mente, tal como la historia sobre la creación.

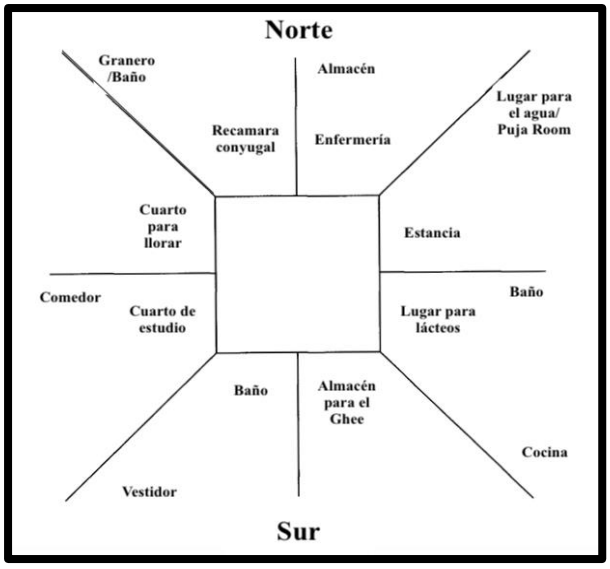


Imagen A13: Diseño de casa basado en el *vastuśāstra* II
Fuente: propia, 2021.

Entonces, al cambiar de contexto, y bajo la necesidad de portabilizar el ritual, estas normas tradicionales deben adecuarse. Aunque, también depende del tipo de tradición y región desde la cual provenga el practicante, pues no todos se ciñen a las normativas de los *śāstras*. Así, mediante el análisis del *mandir* doméstico de los indo-hindúes residiendo en Tijuana, se pueden identificar las afiliaciones doctrinales, cercanía o lejanía con la tradición y adaptaciones con elementos locales. Las distintas formas de sacralizar el nuevo espacio. La cercanía o lejanía con el estilo regional depende de la afiliación doctrinal, ya sea vaiṣṇava, śaiva o de otras tradiciones no ortodoxas.

5. Elementos y simbolismos en los altares hindúes

La imagen A14 muestra tres ejemplos de altares domésticos. Entre ellos, el altar śākta es el único que muestra a la divinidad femenina sin la compañía de otro dios. Cabe señalar que tanto los altares śaivas como vaiṣṇavas, son presididos por el padre de familia, que es la persona encargada de realizar el *āratī*[80] en el ritual a Śiva, o dirigir los mantras a Kṛṣṇa en el mandir vaiṣṇava. Entre los elementos recurrentes de los altares se presentan los siguientes nueve elementos:

[80] El *āratī* es una parte del ritual en la cual se ilumina a las divinidades con fuego y, haciendo círculos frente a la imagen de los dioses, se les adora mientras se entona alguna canción (Lipner, 1994:118).

1. **Divinidad principal**: dependiendo de la frecuencia, tamaño de las estatuas o *mūrtis*, es posible identificar a la divinidad principal en los altares. Por lo general se coloca en el centro del altar, y su imagen, si no aparece más de una vez, merece una *mūrti* más grande que las otras.

2. **Insignias**: como complemento a la *mūrti* se colocan insignias en el altar que sirven para invocar a la divinidad principal. Si se trata de una celebración especial, como el *dīpāvalī*, se colocan *dhanteras* o se dibujan las palabras *śubha-labha* (prosperidad y buena fortuna) que, junto a las *svastikas*[81], funcionan para llamar al dios Gaṇeśa.

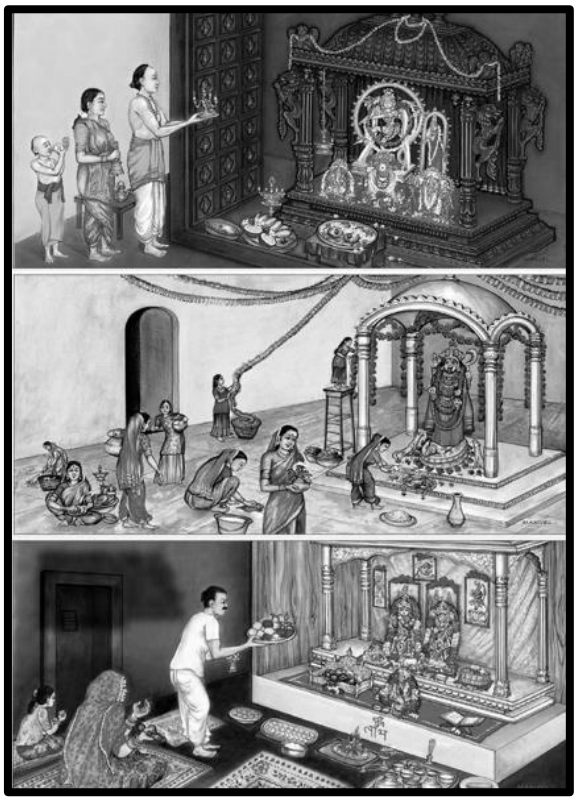


Imagen A14: tipos de altares domésticos. (De arriba hacia abajo) Altar śaiva, altar śākta y altar vaiṣṇava.
Fuente: Himalayan Academy, 2007.

3. **Dioses secundarios**: cuando una familia es politeísta, el altar tendrá a otros dioses de la línea del dios principal. Cuando el devoto es seguidor de Viṣṇu, entonces el altar podrá presentar a algún otro de los avatares. Por ejemplo, a Kṛṣṇa o Rāma. También, la presencia de otros dioses responde a los deseos del usuario. Es decir, si una familia desea tener mucho dinero, entonces invocará a muchas divinidades asociadas a la abundancia, por ejemplo, Lākṣmī. La presencia de determinados dioses en el altar no sólo responde a una identidad étnica sino, también, a una motivación individual.

4. **Guru**: el maestro espiritual, la persona cuyas interpretaciones de los textos sagrados y filosofía de vida, ayudan a guiar a los miembros de la familia en su vida diaria. En algunas tradiciones de India, el guru es considerado como Dios mismo. Un ejemplo de este tipo

[81] Del sánscrito *sva* (propia/buena) y *astika* (fortuna). Según Wilson (1896), el ícono de la *svastika* ya existía desde mucho tiempo antes de que se le asignara el nombre, entre las civilizaciones arias, pero cuyo carácter como amuleto, bendición, símbolo sagrado, buena fortuna o como un signo religioso comenzó en India, China y Japón (Wilson, 1896:771).

de adoración se presenta en el culto a Sathya Sāī Bābā al sur de India, también algunas manifestaciones de Śiva, como Dakṣinamūrti, el maestro divino de yoga.

5. **Incienso**: aunque en el mercado existen múltiples tipos de incienso, para el contexto ritual se utiliza un incienso específico para las *pūjās.* En Tijuana es difícil encontrar el incienso especializado, por lo tanto, se debe comprar en San Diego, en tiendas que lo importan directamente de las fábricas indias. En la Miramar Square es posible encontrar el *Shrinivas Sugandhalaya Incense*, en la tienda junto al templo de Sāī Bābā. El *Pooja Incense* se comercializa en presentación tanto para a una divinidad en específico, como para una festividad, todo depende del uso. Por ejemplo, si una familia inicia un negocio, lo común es pedir auxilio a la diosa de la prosperidad y la riqueza: Lakṣmī. Así, los *māntras*, canciones y ofrendas estarán dedicados a ella.

6. **Lámparas o *diyas***: las lámparas de aceite pueden presentarse en distintas formas, materiales y colores. Las *diyas* se encienden al inicio del ritual para llamar a las divinidades. La presencia del fuego constituye un remanente de los rituales védicos, pues este no es sólo un medio de adoración, sino una divinidad en sí misma. Agni o el dios védico del fuego, constituye un mensajero o un testigo que permite enlazar al devoto con los dioses, de ahí la importancia de su presencia en los altares.

La flama es uno de los elementos más comúnmente utilizados en la adoración hindú. Es tan fundamental para todos los pūjas que los hindúes a menudo programan su visita a un templo para que coincida con *āratī*, la adoración a la llama de una deidad realizada por el sacerdote del templo (Rodrigues, 2003:274).

7. **Gaṅta**: es la campana utilizada en el ritual. Su repique convoca a los dioses, estimula el oído interno y recuerda que, como el sonido, el mundo puede ser percibido pero no poseído (Das, 2018). La campana se hace sonar al realizar la *pūjā*, usualmente lo hace la madre de familia o la persona que lidera el ritual junto al esposo, mientras los otros miembros de la familia entonan mantras o canciones.

8 **Ofrendas y flores:** de forma semejante que en la cultura mexicana, el cempasúchil es una flor de uso ritual, presente en las ofrendas hindúes. Los pétalos y las flores de cempasúchil amarillo, aunque también se utiliza de otros colores, se utilizan con el fin de invocar a las divinidades. En el contexto hindú, el cempasúchitl se conoce como *Genda*

o *Marygold.* Dada esta similitud entre ambas culturas, y a diferencia de otros países, en México es posible recrear este elemento como en su sentido original. Si la familia radicara en Estados Unidos, lejos de la frontera, tendría que utilizar flores artificiales, las cuales se pueden comprar en las tiendas de artículos hindúes o por internet.

Las flores que se utilizan en la mayoría de los altares en India, según Das (2018), representan la multiplicidad, de ahí que los lotos aparezcan frecuentemente en la iconografía hindú. Pues, funcionan tanto como decoración para la casa, como para el mismo altar. En conjunto con el incienso, las flores ayudan a llamar a los dioses de la fortuna. Las ofrendas en el altar consisten en alimentos, frutas o dulces que agraden a los dioses, con el fin de obtener sus favores.

La importancia del loto en la cultura hindú, señala Prem Bhalla (2021), radica en tres aspectos. Primero, en la transformación, pues la flor de loto crece en los asentamientos menos impolutos. En segundo lugar, en la noción de pureza, pues aun surgiendo de lo impuro, prevalece como una flor pura. Por último, la multiplicidad en sus pétalos que, según sus fuentes en los *brāhmaṇas* y los *purāṇas*, aluden a la riqueza y la prosperidad. La flor de loto se originó del ombligo de Viṣṇu, de ahí que aluda a la creación.

9. **Ghee**: en el mito de la creación, durante el batido de las aguas primordiales, uno de los elementos que salieron de ahí, fue el *ghee*. La mantequilla clarificada, según la medicina tradicional hindú o *ayurveda*, ayuda a recuperar la salud. En los rituales, se utiliza como alimento para los dioses, por eso se arroja sobre el fuego o se coloca en las ofrendas, (Vardaraj, 2019).

ANEXO II
FOTOGRAFÍAS

२
Ratha Yatra 2019, ISKCON Tijuana
Fuente: propia, 2019

२
Festival Ratha Yatra en las calles del centro de Tijuana
Fuente: propia, 2019

३
Templo Chaitanya Sāraswat Maṭh Tijuana.
Transmisión online y presencial.
Fuente: propia, 2020.

४
Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh Tijuana
Fuente: propia, 2020

५
Literatura religiosa del Śrī Chaitanya Sāraswat Maṭh.
Fuente: propia, 2020.

८
Fachada Restaurante Punjabi Indian Cuisine
Fuente: propia, 2019

९
San Diego Shiva Vishnu Temple, Miramar Square
Fuente: propia, 2019

१०
Póster promocional Festival de la India Tijuana 2014
Fuente: Fb. Festival de la India Tijuana

११
Póster promocional Festival de la India 2015
Fuente: Fb. Festival para el Alma Tijuana

१२
Póster promocional Festival para el alma 2018
Fuente: Centro Cultural Radha Krishna Prema

HAVE WE A DUSKY PERIL

HINDU HORDES INVADING THE STATE

BELLINGHAM workmen are becoming excited over the arrival of East Indians in numbers across the Canadian border, and fear that the dusky Asiatics with their turbans will prove a worse menace to the working classes than the "Yellow Peril" that has so long threatened the Pacific Coast.

Keep the Hindus Out, Says Writer

१३
Artículo del *Puget Sound American*, 16 de septiembre de 1906, describiendo la reciente inmigración "Hindú" a Bellingham Washington.
Fuente: South Asian American Digital Archive (SAADA)

१४
Póster promocional Diwali 2019, GASD, Little India San Diego
Fuente: propia, 2019

CAPÍTULO III

१५
Primera celebración del Diwali en Tijuana
Fuente: M. Ranga, 2019

१६
Revista The Watchtower entre menús del restaurante Punjabi Indian Cuisine
Fuente: propia, 2021

१७
Mujeres indo-hindúes celebrando el Diwali en Tijuana
Fuente: P. Sharma

१८
Altar doméstico para el Diwali Tijuana 2019
Fuente: P. Sharma

१९
Decoraciones para el Diwali
Fuente: P. Sharma, 2019

२०
Altar doméstico de Maneet Ranga
Fuente: propia, 2020

२१
Maneet Ranga colocando velas en la noche de Diwali en Tijuana
Fuente: propia, 2020

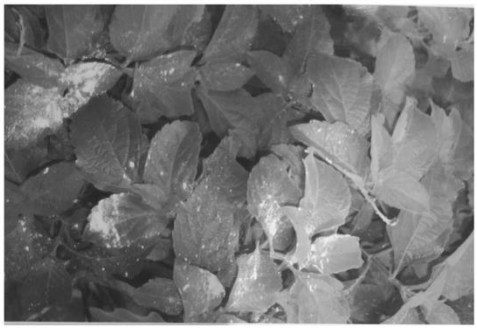
CAPÍTULO IV
Orígenes del Sāī Guru Āśram

२२
Fachada nocturna del Sāī Guru Āśram Tijuana
Fuente: propia, 2021

२३
Aparición de ceniza sobre el altar
Fuente: Familia Adavallan, 2021

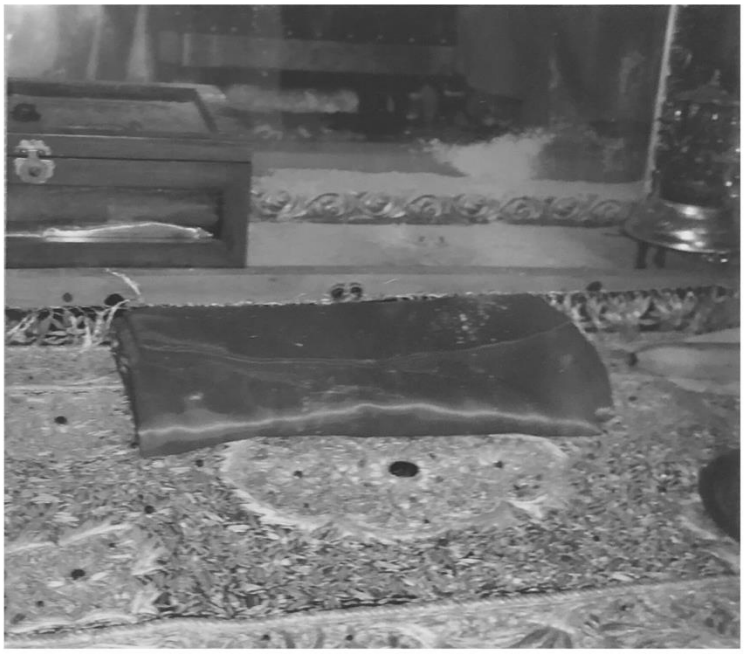
२४
Centro Sathya Sai Tijuana, Av. Benton
Fuente: propia, 2021

२५
Primer altar lleno de ceniza
Fuente: Familia Adavallan, 2009



२६
Planta Tulsi con *vibhūti*
Fuente: Familia Adavallan, 2008

२७
Primeras celebraciones públicas ante la imagen de Sathya Sāī Bābā
Fuente: Familia Adavallan, 2008



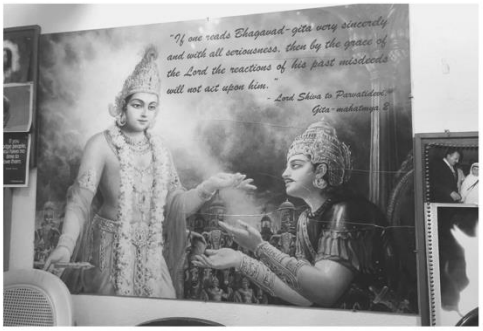
२८
Túnica de Sathya Sāī que apareció fuera de su caja
Fuente: Familia Adavallan, 2009

CAPÍTULO IV
Consolidación del Sāī Guru Āśram

२९
Mandir del Sāī Guru Āśram Tijuana
Fuente: propia, 2021

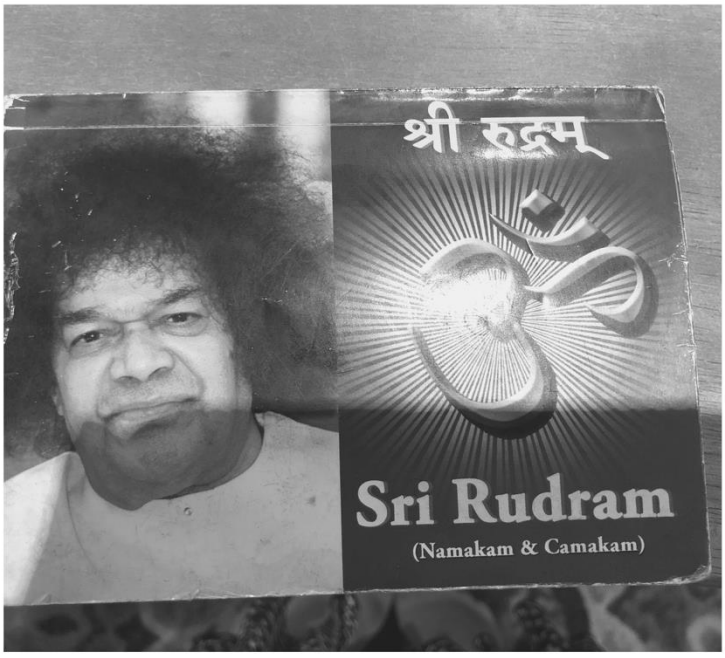
३०
Foto de Sathya Sāī a tamaño natural en la entrada del *āśram*
Fuente: propia, 2021

३१
Tablón con fotografías
Fuente: propia, 2021



३२
If one reads Bhagavad-gītā very sincerely and with all seriousness, then by the grace of the Lord the reactions of his past misdeeds will not act upon him
Fuente: propia, 2021

३३
Vírgen de Guadalupe bajo la imagen de Sathya Sāī Bābā
Fuente: propia, 2021



३४
Guía del *Śrī Rudram* para los rituales
Fuente: propia, 2021

CAPÍTULO IV
Visitas y celebraciones especiales en el Sāī Guru Āśram

३५
Celebración a Śiva Naṭarāja
Fuente: propia, 2021

३६
Celebración del Mahāśivaratri 2014
Fuente: Familia Adavallan

३७
Templo dedicado a Śirḍi Sāī Bābā en el pueblo de la familia Adavallan
Fuente: Familia Adavallan, 2009

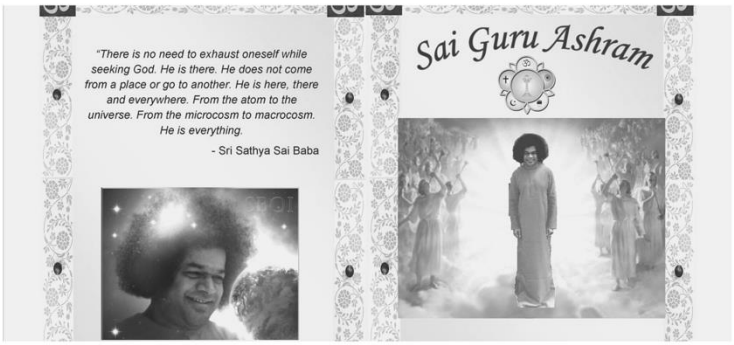
३८
Loto que apareció en el altar del templo en India
Fuente: Familia Adavallan, 2009

३९
Altar en el templo de Sāī Bābā, India
Fuente: Familia Adavallan, 2009

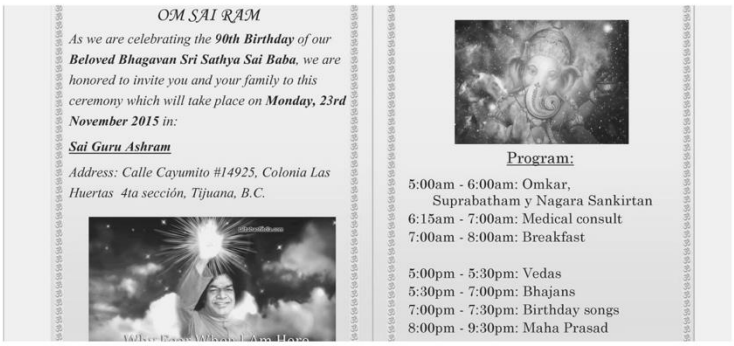
४०
Danza azteca durante la celebración del cumpleaños de Sathya Sāī Bābā
Fuente: Familia Adavallan, 2014

४१
Pastel de cumpleaños para Sathya Sāī
Fuente: Familia Adavallan, 2014

CAPÍTULO IV
Visitas y celebraciones especiales en el Sāī Guru Āśram



४२
Invitación al cumpleaños de Sathya Sāī en el Sai Guru Ashram
Fuente: Familia Adavallan



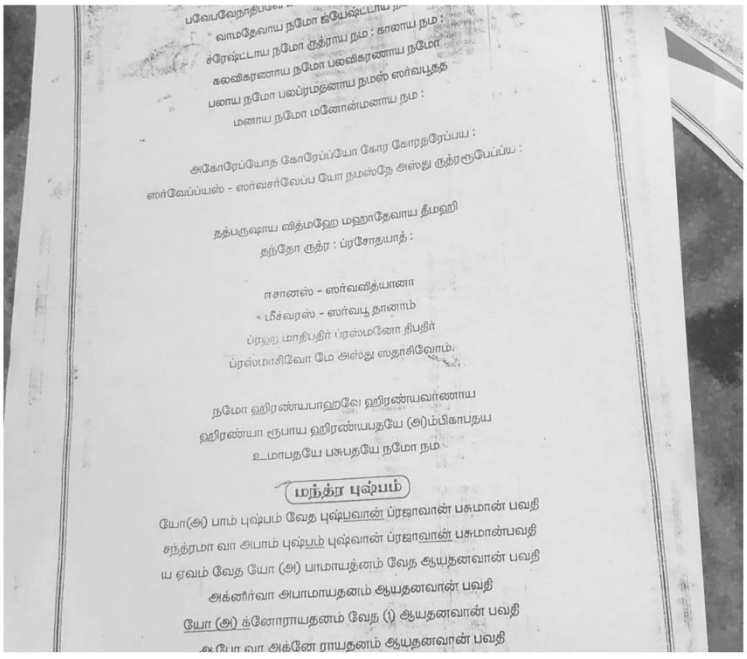
४३
Programa de actividades para el cumpleaños de Sathya Sāī 2014
Fuente: Familia Adavallan

४४
Ceviche de coco y mango, arroz basmati, guiso de garbanzos y ensalada de manzana
Fuente: propia, 2021

४५
Totopos con frijoles bayos molidos, arroz a la menta y salsa picante
Fuente: propia, 2021

४६
Garbanzos al curry con arroz basmati y manzana
Fuente: propia, 2021

४७
El Señor Gaṇeśa a la entrada del templo
Fuente: propia, 2021



४८
Guía de mantras en támil que utiliza el Sr. Adavallan para el ritual
Fuente: propia, 2021

DIRECTIVAS PARA CONDUCIR BHAJANS

1. "Los devotos deben estar sentados en su lugar diez minutos antes de que empiece la sesión de bhajans. Deben estar convencidos y recordar siempre que el Señor Sai esta presente y presidiendo la ceremonia. Él ha dicho: Yo estoy en cualquier lugar donde se cante mi gloria". Los que lleguen tarde, deben tomar un lugar en la parte de atrás",

2. "No volteen a ver o a saludar a los demás durante bhajans, pues esto los perturba, y los saca de su concentración".

3. "Se deben sentar de tal manera que las mujeres queden en un lado y los hombres en el otro lado del mandir, sentados haciendo líneas, uno detrás del otro. Los cantantes líderes y los músicos deben sentar en las filas delanteras".

4. "No muevan el cuerpo al cantar, ni batan las palmas fuera de ritmo ni demasiado fuerte. Manténgase en perfecto silencio y restrinjan sus movimientos al mínimo mientras estén sentados."

5. "Los instrumentos musicales que se usan para acompañar Bhajans no deben opacar la voz del cantante ni a quienes lo siguen. Si se usan más de un instrumentos, deben mantener un equilibrio entre los instrumentos y los cantantes. Ejerciten el autocontrol."

6. "Canten bhajans conocidos para que todos puedan compartir la bienaventuranza que proporciona el cantarlos."

7. "Los líderes de cantos devocionales no han seguido Su mensaje y todo lo que El les ha venido enseñando por todos estos años, ustedes son demasiado hindues. Para cantarle a Dios solo cantan canciones devocionales hindues, eso no es el ejemplo que Yo les he dado, eso no es lo que Yo les he enseñado" (entrevista de Bhagavan Sri Sathya Sai Baba a Robert Bozzani, directivo de la Organización Sai de Estados Unidos y director del Bookstore de USA). Leonardo Gutter solicitó en la misma carta fechada el 12 de Mayo del 2002: "...incluyan muchas, muchas mas canciones en nuestros propios idiomas... se trata que todas las reuniones de canto sean mas adecuadas y compatibles con nuestra cultura".

8. "No se avergüencen de cantar el nombre de Dios. Siéntanse orgullosos de tener esa oportunidad, siéntanse felices de usar su lengua de la mejor manera posible".

9. "los bhjans deben ser como una caricia, dulces al escucharlos".

10. "El canto de Bhajans debe ser una experiencia conmovedora, que deje a los participantes llenos de una energía pura y de un entusiasmo exaltador".

11. Los bhajans deben cantarse y ofrecerse a Dios en una actitud de absoluta humildad, no deben tomarse como ejercicio en una exhibición de talentos o como competencia de habilidades musicales. Son para alabar al Señor, no para complacer a los admiradores".

Directivas para conducir bhajans, expuestas en el *Bhajanvali* del Sāī Guru Āśram

12. "El canto de bhajans debe ser una experiencia muy profunda. No canten teniendo un ojo en el efecto que hace en el público y otro en el que hace en Dios. Que su corazón sólo anhele llegar a Dios, entonces Raga (la melodía) y Thala (el ritmo) automáticamente serán placenteros y correctos."

13. "Con cada bhajan que se canta, la mente debe volverse más pura, más libre de las pasiones y más fuerte en su fe".

14. "Pongan atención al tono, la armonía, el significado, la variedad, la voz, el ritmo (Raga), el compás (Thala) y a otros delicados detalles de los bhajans".

15. "El canto de bhajans es un sadhana (disciplina espiritual) para todos lo que lo comparten".

16. "Cuando canten bhajans sumérjanse en el significado del canto y en el Nombre y forma de Dios".

17. "Sólo si cantan los bhajans para su propia alegría, podrán dar alegría a los demás. Sólo cuando su canto nace de un profundo sentimiento en su corazón, puede llegar a los corazones de los demás. Sólo me complacen cuando el amor es la nota principal, cuando prevalece el sentimiento de unidad y cuando la melodía nace de un corazón limpio y entregado a Dios".

18. "El canto de bhajans es una disciplina por medio de la cual Kama y Krodha se pueden mantener alejados. Kama es la lujuria, la ambición de poder, de fama, riqueza y erudición; Krodha es la ira, que es resultado de el deseo frustrado. En esta agitada era de temor y ansiedad, uno de los medios de liberación accesible a todos es recordar a Dios y repetir Su Nombre."

19. "Si su voz no es agradable o dulce, permanezcan en silencio, ese es el mejor servicio que pueden hacer."

20. "No causen descontento o discordias ni perturben la armonía insistiendo en cantar sólo por que son funcionarios".

21. "No monopolicen el tiempo de los bhajans cantando un bhajan largo o repitiendo varias veces las líneas. Repitan cada línea sólo una o dos veces. Canten sólo en dos velocidades, una lenta y una rápida. Así tendrán en una hora de bhajans, más cantos o más formas, más melodías, más variedad de cantos y darán oportunidad a otros cantantes".

22. "Los devotos deben salir de bhajans llevando el sublime sentimiento que se crea en la atmósfera de recogimiento que se genera con el canto de bhajans. Es por eso que deben salir tranquilamente y en silencio. Así la alegría y la paz que se obtiene de los bhajans se quedará en el corazón".

Las citas fueron tomadas de Discursos
de Bhagavan Sri Sathya Sai Baba

ANEXO III
TRADUCCIONES

Las leyes de Manu
1.87-102

सर्वस्यास्य तु सर्गस्य गुप्त्यर्थं स महाद्युतिः ।
मुखबाहूरुपज्जानां पृथक्कर्माण्यकल्पयत् ॥८७॥
Savasyāsya tu sargasya guptyartham sa mahādyutiḥ
Mukhabāhūrupajjānām pṛthakkamārṇyakalpayat

87. Con el fin de proteger la creación, el Esplendoroso produjo (y otorgó) trabajos a cada uno de los seres creados de su boca, brazos, muslos y pies.

अध्यापनमध्ययनं यजनं तथा ।
दानं प्रतिग्रहं चैव ब्राह्मणानामकल्पयत् ॥८८॥
Adhyāpanamadhyayanam yajanam tathā
Dānam pratigraham caiva brāhmaṇānāmakalpayat

88. Declaró que el deber de los brahmanes es adorar (a los dioses), instruir y estudiar los Vedas; así como (es su derecho) dar y recibir presentes.

प्रजानां रक्षणं दानमिज्याध्ययनमेव च ।
विषयेष्वप्रसक्तिं च क्षत्रियस्य समादिशत् ॥८९॥
Prajānām rakṣaṇam dānamijyādhyayanameva ca
Viṣayeṣvaprasaktim ca kṣatriyasya samādiśat

89. También ordenó que el deber del *kṣatriya* era celebrar los sacrificios, dar ofrendas y recitar los Vedas; así como mantenerse desapegado de los placeres.

पशूनां रक्षणं दानमिज्याध्ययनमेव च ।
वणिक्पथं कुसीदं च वैश्यस्य कृषिमेव च ॥९०॥
Paśūnām rakṣaṇam dānamijyādhyayanameva ca
Vaṇikpatham kusīdam ca vaiśyasya kṛṣimeva ca

90. El deber del *vaiśya* es dar ofrendas, estudiar los Vedas, prestar dinero con intereses, comerciar, cultivar la tierra y cuidar del ganado.

एकमेव तु शूद्रस्य प्रभुः कर्म समादिशत् ।
एतेषामेव वर्णानां शुश्रूषामनसूयया ॥९१॥
Ekameva tu śūdrasya prabhuḥ karma samādiśat
Eteṣāmeva varṇānām[1] *śuśrūṣāmanasūyayā*

[1] Nótese que tanto en *Las leyes de Manu*, *Ṛg Veda* y *Bhagavadgītā*, el término para referirse a las castas es *varṇa* y no *jāti*, los debates sobre la asociación con el color de piel se originan en la traducción de esta palabra.

91. Incluso, el Señor, asignó trabajo al *śūdra*, quien debe servir y obedecer a las otras castas (*varṇa*) sin envidiarlas.

ऊर्ध्वं नाभेर्मेध्यतर: पुरुष: परिकीर्तित: ।
तस्मान्मेध्यतमं त्वस्य मुखमुक्तं स्वयंभुवा ।।९२।।
Ūrdham nābhermedhyataraḥ puruṣaḥ parikīrtitaḥ
Tasmānmedhyatamam tvasya mukhamuktam svayambhuvā

92. En la parte superior del ombligo, el *Puruṣa* (hombre/ser supremo) tiene la parte más pura de la existencia.

उत्तमाङ्गोभ्दवाज्जैष्ट्यादब्रह्मणश्चैव धारणात् ।
सर्वस्यैवास्य सर्गस्य धर्मतो ब्राह्मण: प्रभु: ।।९३।।
Uttamāṅgobhdavājjaiṣṭyādbrahmaṇaścaiva dhāraṇāt
Sarvasyaivāsya sargasya dharmato brāhmaṇaḥ prabhuḥ

93. El brahmán es el señor y dueño de toda la creación, quien, por su origen de la parte superior de Brahma, le ha sido otorgada la sabiduría sagrada.

तं हि स्वयंभू: स्वादास्यात्तपस्तप्त्वादितोऽसृजत् ।
हव्यकव्याभिवाह्याय सर्वस्यास्य च गुप्तये ।।९४।।
Tam hi svayambhūḥ svādāsyāttapasttaptvādito'sṛjat
Havyakavyābhivāhyāya sarvasyāsya ca guptaye

94. Por ello, al principio, el Auto-existente se avivó a sí mismo mediante austeridades y, desde su propia boca, les trajo las oblaciones divinas para proteger la creación.

यस्यास्येन सदाश्नन्ति हव्यानि त्रिदिवौकस: ।
कव्यानि चैव पितर: किं भूतमधिकं तत: ।।९५।।
Yasyāsyena sadāśnanti havyāni tridivaukasaḥ
Kavyāni caiva pitaraḥ kim bhūtamadhikam tataḥ

95. Aquel por cuya boca, los habitantes de los tres cielos siempre consumen sus oblaciones y los padres comen sus ofrendas ¿Quién podría sobrepasarlo?

भूतानां प्राणिन: श्रेष्ठा: प्राणिनां बुध्दिजीविन: ।
बुध्दिमत्सु नरा: श्रेष्ठा: नरेषु ब्राह्मणा: स्मृता: ।।९६।।
Bhūtānām prāṇinaḥ śreṣṭāḥ prāṇinām buddhijīvinaḥ
Buddhimatsu narāḥ śreṣṭāḥ nareṣu brāhmaṇāḥ smṛtāḥ

96. Entre las criaturas, los seres vivos son los mejores; de los seres vivos, aquellos que viven con inteligencia; entre los que viven con inteligencia, los hombres; entre los hombres, los brahmanes. Así se ha dicho.

ब्राह्मणेषु च विद्वांसो विद्वत्सु कृतबुध्दय: ।
कृतबुध्दिषु कर्तार: कर्तृषु ब्रह्मवादिन: ॥९७॥
Brāhmaṇeṣu ca vidvāmso vidvatsu kṛtabuddhayaḥ
Kṛtabuddhiṣu kartāraḥ kartṛṣu brahmavādinaḥ

97. Y entre los brahmanes, los sabios; entre los sabios, los que tienen discernimiento; entre los que tienen discernimiento, los que actúan; entre los que actúan, los que recitan (los vedas).

उत्पत्तिरेव विप्रस्य मूर्तिर्धर्मस्य शाश्वती ।
स हि धर्मार्थमुत्पन्नो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥९८॥
Utpattireva viprasya mūrtirdharmasya śāśvatī
Sa hi dharmārthamutpanno brahmabhūyāya kalpate

98. Por ello, el nacimiento de un brahmán es la eterna personificación del *dharma* (ley/religión). Él, entonces, al haber nacido en el *dharma*, ya se encuentra preparado para el conocimiento supremo.

ब्राह्मणो जायमानो हि पृथिव्यामधिजायते ।
ईश्वर: सर्वभूतानां धर्मकोशस्य गुप्तये ॥९९॥
Brāhmaṇo jāyamāno hi pṛthivyāmadhijāyate
Īśvaraḥ sarvabhūtānām dharmakośasya guptaye

99. Cuando nace un brahmán, entonces, se coloca al principio en toda la tierra. Él es el Señor de todas las criaturas, el poseedor y protector del *dharma*.

सर्वं स्वं ब्राह्मणस्येदं यत्किंचिज्जगतीगतम् ।
श्रैष्ठ्येनाभिजनेनेदं सर्वं वै ब्राह्मणोऽर्हति ॥१००॥
Sarvaṁ svaṁ brāhmaṇasyedaṁ yaktimcijjagatīgatam
Śraiṣṭyenābhijanenedam sarvaṁ vai brāhmaṇo'rhati

100. Del brahmán es toda la tierra, debido a su preeminencia entre los seres al nacer, tiene derecho a todo lo que existe.

स्वमेव ब्राह्मणो भुङ्क्ते स्वं वस्ते स्वं ददाति च ।
आनुशंस्याद्ब्राह्मणस्य भुञ्जते हीतरे जना: ॥१०१॥
Svameva brāhmaṇo bhuṅkte svaṁ vaste svaṁ dadāti ca
Ānuśaṁsyādbrāhmaṇasya bhuñjate hītare janāḥ

101. El brahmán sólo come su propia comida, viste su propia ropa y da sólo lo que le pertenece. Debido a la benevolencia del brahmán, los demás seres comen.

तस्य कर्मविवेकार्थं शेषाणां चानुपूर्वशः ।
स्वायंभुवो मनुर्धीमानिदं शास्त्रमकल्पयत् ॥१०२॥
Tasya karmavivekārtham śeṣāṇāṁ cānupūrvaśaḥ
Svāyaṁbhuvo manurdhīmānidam śāstramakalpayat

102. Para determinar qué acciones son del brahmán y cuáles de las otras castas, de acuerdo con su propio orden, Manu, el hijo del Auto-existente, compuso este tratado.

Ṛg Veda
X.90.11-16

यत्पुरुषं व्यदधुः कतिधा व्यकल्पयन् ।
मुखं किमस्य कौ बाहू कोरू पादोच्येते ॥११ ॥
yat puruṣaṃ vyadadhuḥ katidhā vyakalpayan |
mukhaṃ kimasya kau bāhū korū pādocyete ||

11. Cuando el *puruṣa* se esparció ¿En cuántas partes lo dividieron? ¿Cómo llamaron a su boca, sus brazos, sus muslos y pies?

ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद्बाहू राजन्यः कृतः ।
ऊरू तदस्य यद्वैश्यः पद्भ्यां शूद्रोऽजायत ॥ १२ ॥
brāhmaṇo'sya mukhamāsīdbāhū rājanyaḥ kṛtaḥ |
ūrū tadasya yadvaiśyaḥ padbhyāṃ śūdro'jāyata ||

12. Su boca se volvió el brahmán, sus brazos el *rājanya* (*kṣatriya*), sus muslos el *vaiśya* y sus pies el *śūdra.*

चन्द्रमा मनसो जातश्चक्षोः सूर्योऽजायत ।
मुखादिन्द्रश्चाग्निश्च प्राणाद्वायुरजायत ॥ १३ ॥
candramā manaso jātaścakṣoḥ sūryo'jāyata |
mukhādindraścāgniśca prāṇādvāyurajāyata ||

13. La luna nació de su mente y el sol de su ojo; Indra y Agni surgieron de su boca, Vāyu (viento) se produjo de su aliento.

नाभ्या आसीदन्तरिक्षं शीर्ष्णो द्यौः समवर्तत ।
पद्भ्यां भूमिर्दिशः श्रोत्रात्तथा लोकाँ अकल्पयन् ॥ १४ ॥
nābhyā āsīdantarikṣaṃ śīrṣṇo dyauḥ samavartata |
padbhyām bhūmir diśaḥ śrotrāt tathā lokāṁ akalpayan ||

14. De su ombligo surgió el cielo, de su cabeza aconteció el día. De sus pies se creó la tierra y de su oreja, el espacio; así se produjo el espacio.

सप्तास्यासन्परिधयस्त्रिः सप्त समिधः कृताः ।
देवा यद्यज्ञं तन्वाना अबध्नन्पुरुषं पशुम् ॥ १५ ॥

saptāsyāsanparidhayastriḥ sapta samidhaḥ kṛtāḥ |
devā yad yajñaṃ tanvānā abadhnan puruṣam paśum ||

15. siete fueron las cercas y tres veces siete las piras, cuando los dioses realizaron la ceremonia y amarraron al *puruṣa* como un animal para el sacrificio.

यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन् ।
ते ह नाकं महिमानः सचन्त यत्र पूर्वे साध्याः सन्ति देवाः ॥ १६ ॥

yajñena yajñamayajanta devāstāni dharmāṇi prathamānyāsan |
te ha nākam mahimānaḥ sacanta yatra pūrve sādhyāḥ santi devāḥ ||

16. Con la ceremonia, los dioses realizaron el sacrificio y surgió la ley primera (para ejecutar los rituales). Tal poder llegó al cielo, donde los Sādhya y los dioses antiguos residen.

Bhagavadgītā
IV.13

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः।
तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम्॥१३॥

Cāturvarṇyam mayā sṛṣṭam guṇakarmavibhāgaśaḥ
Tasya kartāramapi mām viddhyakartāramavyayam

13. El sistema de cuatro castas fue creado por mí, de acuerdo a la distribución de sus cualidades (*guṇas*) y acciones. Ya que yo soy quien lo creó, aprende de mí, el eterno, aquel que no actúa.

ANEXO IV

ENTREVISTAS

(Entrevistas a líderes vaiṣṇavas en Tijuana)

Código A1 Entrevista al ministro religioso Jai Bhalai

Código A2 Entrevista al monje Mahananda Das

Código A3 Entrevista a Yogananda Das y Janas Spriha Das

(Entrevistas a personas originarias de India radicando en Tijuana)

Código A4 Entrevista a la familia Sharma

Código A5 Entrevista a Radesh Singh

Código A6 Entrevista a Pranav Patterjee

Código A7 Entrevista a Pragnesh Parthak

Código A8 Entrevista a Sarvag Nadar

Código A9 Entrevista a la familia Kohli

Código A10 Entrevista a la familia Adavallan

Para más fotos y videos, consultar:

La autora es Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma de Baja California y Maestra en Estudios de Asia y África, con especialidad en el sur de Asia, por El Colegio de México.

Correo electrónico: llopez.desc2019@colef.mx

©Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total o parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar: López Olivares, Lucero [Tesis de Doctorado en Estudios Culturales], 2022, Sanātana Dharma. La recreación del hinduismo en la región Tijuana-San Diego, México, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 295.