



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

ISSN: 1900-5180

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

López Olivares, Lucero Jazmín; Odgers Ortiz, Olga
Altars domésticos hindúes en Tijuana: un acercamiento a la
recreación de la religiosidad en cuatro familias originarias de India*
Revista de Estudios Sociales, núm. 82, 2022, Octubre-Diciembre, pp. 79-100
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/res82.2022.05>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81573311005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Altars domésticos hindúes en Tijuana: un acercamiento a la recreación de la religiosidad en cuatro familias originarias de India*

Lucero Jazmín López Olivares y Olga Odgers Ortiz

Recibido: 19 de febrero de 2022 · Aceptado: 29 de junio de 2022 · Modificado: 25 de julio de 2022
<https://doi.org/10.7440/res82.2022.05>

Resumen | El presente artículo tiene por objetivo estudiar las adaptaciones y representaciones desde las cuales cuatro familias inmigrantes, provenientes de diversas regiones de India y establecidas en Tijuana (México), recrean su práctica religiosa. Luego de pertenecer a un contexto donde el hinduismo es mayoritario, al migrar a México su práctica religiosa se vuelve minoritaria. Tal circunstancia permite identificar las negociaciones entre la materialidad y su relación con la espiritualidad por parte del propio creyente, pues, sin la intervención de una autoridad religiosa y ante la falta de templos tradicionales en el lugar de llegada, las familias recrean los rituales en casa. Siguiendo la orientación metodológica de la religiosidad vivida, se partió del análisis de la materialidad presente en sus altares domésticos y, así, fue posible estudiar los procesos de adaptación (cambios y permanencias) que tienen lugar al trasladar su vida cotidiana desde India a México, específicamente a la frontera entre Tijuana y San Diego. Además, se pudieron encontrar las emociones y significados que los individuos asocian a los elementos locales, con los cuales continúan su práctica religiosa en un país extranjero. Como resultado, las recreaciones mediante altares domésticos permiten identificar los elementos que cada individuo valora para su propia práctica religiosa. Así, el presente artículo reflexiona sobre la práctica del hinduismo en Tijuana, desde una perspectiva centrada en los propios creyentes, en un contexto de autonomía religiosa como consecuencia de la migración.

Palabras clave | altares domésticos; hinduismo; hinduismo en México; India; religiosidad vivida

Hindu Household Altars in Tijuana: An Approach to the Recreation of Religion in Four Families from India

Abstract | The purpose of this article is to study the adaptations and representations from which four immigrant families, from different regions in India and settled in Tijuana (Mexico), recreate their religious practice. After belonging to a context where Hinduism is predominant, their religious practice becomes a minority when they migrate to Mexico. This situation identifies the negotiations between materiality and its relationship with spirituality on the part of believers themselves, since, without the intervention of a religious authority and in the absence of traditional temples in the place of arrival, families recreate the rituals at home. Following the methodological orientation of lived religion, we began by analyzing the materiality present in their household altars allowing us to study the processes of adaptation (changes and permanences) that take place when they move their daily lives from India to Mexico, specifically to the border between Tijuana

* Este artículo se desprende del trabajo de campo para la investigación doctoral de Lucero López Olivares, titulada: "Sanātana Dharma. La recreación del hinduismo en la región Tijuana-San Diego, un análisis desde la religiosidad vivida", financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) de México.

and San Diego. We were also able to explore the emotions and meanings that individuals associate with the local elements, with which they continue their religious practice in a foreign country. As a result, the recreations through household altars reveal the elements that each individual values for his or her own religious practice. This article thus reflects on the practice of Hinduism in Tijuana, from a perspective centered on the believers themselves, in a context of religious autonomy as a consequence of migration.

Keywords | Hinduism; Hinduism in Mexico; household altars; India; Lived Religion

Altare domésticos hindus em Tijuana: uma abordagem da recriação da religiosidade em quatro famílias originárias da Índia

Resumo | O objetivo deste artigo é estudar as adaptações e representações a partir das quais quatro famílias imigrantes, provenientes de diferentes regiões da Índia e estabelecidas em Tijuana (México) recriam sua prática religiosa. Depois de pertencer a um contexto em que o hinduísmo é predominante, ao migrar ao México, sua prática religiosa se torna minoritária. Essa circunstância permite identificar as negociações entre a materialidade e sua relação com a espiritualidade por parte do próprio crente, pois, sem a intervenção de uma autoridade religiosa e ante a falta de templos tradicionais no lugar de chegada, as famílias recriam os rituais em casa. Seguindo a orientação metodológica da religiosidade vivida, parte-se da análise da materialidade presente em seus altares domésticos e, assim, é possível estudar os processos de adaptação (mudanças e permanências) que ocorrem ao passar sua vida cotidiana da Índia ao México, especificamente à fronteira entre Tijuana e San Diego. Além disso, foi possível encontrar as emoções e significados que os indivíduos associam aos elementos locais, com os quais continuam sua prática religiosa num país estrangeiro. Como resultado, as recriações mediante altares domésticos permitem identificar os elementos que cada indivíduo valoriza para sua prática religiosa. Assim, no presente artigo, reflete-se sobre a prática do hinduísmo em Tijuana sob uma perspectiva centralizada nos próprios praticantes, num contexto de autonomia religiosa como consequência da migração.

Palavras-chave | altares domésticos; hinduísmo; hinduísmo no México; Índia; religiosidade vivida

Introducción

El hinduismo constituye la religión mayoritaria en India, pero ¿qué pasa cuando sale de su contexto? Específicamente, ¿qué pasa cuando un practicante de alguna de las ramas del hinduismo llega a un lugar donde no existen templos o no se conoce su lengua (como es el caso de México)? Esto ocasiona que dicho practicante conforme una microminoría tanto étnica como religiosa en ese lugar de destino. En este sentido, el presente artículo se interesa en analizar la forma en que los migrantes originarios de India¹ que se autoidentifican como hindúes y se han instalado en México —específicamente en la ciudad fronteriza de Tijuana, Baja California— transforman su religiosidad/espiritualidad cotidiana para adaptarse al contexto en el que ahora radican.

Asimismo, en este escrito se asume que la transformación de la práctica religiosa/espiritual es ineludible debido, entre otros, a los siguientes tres aspectos: 1) los migrantes indohindúes dejan de formar parte de una mayoría religiosa para convertirse en una minoría; 2) en el nuevo contexto no están presentes numerosos elementos materiales (como las hojas de betel) ni recursos institucionales para la reproducción de la práctica ritual tradicional (por ejemplo, no hay templos hinduistas en el espacio público de

1 Este artículo utiliza el alfabeto internacional para la transliteración de la lengua sánscrita, sistema que permite la romanización de la escritura *devanāgarī*, presente en las escrituras antiguas del hinduismo.

Tijuana); y 3) los mecanismos de control social tradicionales se encuentran debilitados y la regulación de la práctica familiar y/o individual es muy limitada debido a la exigua presencia institucional hinduista en Tijuana y a la inexistencia de una *diáspora india*² en la región. Por todo lo anterior, se trata de un contexto en el que resulta interesante explorar la forma en que los individuos recurren a la creatividad para recrear su experiencia religiosa/espiritual en un espacio cotidiano trastocado y escasamente regulado.

Como se verá más adelante, algunas categorías clásicas en el estudio de las religiones resultan poco útiles para el análisis que nos interesa. Entre otras, resulta de escasa utilidad la distinción clásica entre lo público/colectivo y lo privado/individual; la asociación entre creencia, práctica y sentido de pertenencia; así como la identificación de determinados símbolos y prácticas, de manera excluyente, con adscripciones religiosas específicas: la Virgen de Guadalupe como exclusiva del universo católico o la danza azteca como práctica propia de la neomexicanidad. De igual modo, la frontera entre lo religioso y lo espiritual resulta bastante difusa en la observación de las prácticas cotidianas de los creyentes indohindúes. En cambio, la perspectiva de las religiosidades vividas (Ammerman 2014; McGuire 2008; Morello 2017; Orsi 2005) se adapta mejor al objetivo de estudiar la transformación de la práctica religiosa/espiritual cotidiana de los migrantes originarios de India establecidos en Tijuana.

En congruencia con dicha aproximación metodológica, se analizan los altares domésticos que los migrantes indohindúes han instalado en sus hogares. Se considera que esta práctica religiosa/espiritual incorpora materialidades, discursos y corporalidades (Ammerman 2014; McGuire 2008) que conviene estudiar, pues se pretende iniciar desde ahí un diálogo con sus creadores, en el que revisamos las distintas expresiones de lo religioso/espiritual en su vida cotidiana, tal como se vive en su nuevo lugar de residencia. Según Renée de la Torre y Anel Victoria Salas (2020), un altar permite registrar la producción simbólica y material de la familia, pues es privado, se construye dentro de los hogares, y contiene objetos de fe y devoción. Estos objetos son tratados como seres vivos con voluntad propia y con capacidad de intervenir en la vida cotidiana de los integrantes de la familia.

En este artículo nos centramos únicamente en cuatro casos que permiten visualizar cuatro tipos —en el sentido weberiano del término— de adaptación de la práctica, expresada en los altares. De esta manera, en el primero, analizamos un altar que muestra un proceso de adaptación, cuyo punto de partida es una práctica cercana a la ortodoxia y que, en su intento por reproducir la tradición, debe operar diversas negociaciones; en el segundo, estudiamos un altar que refleja la forma en que la experiencia de la migración otorga un carácter fluido y flexible a la práctica; en el tercero, mostramos la transformación de las relaciones de género en la práctica ritual; mientras, en el cuarto, rastreamos los procesos de negociación que se realizan con otras instituciones religiosas en los ámbitos individual y colectivo, tanto en el campo religioso local —donde se encuentran en posición de minoría—, como con entidades religiosas fundadas en la India y con las que mantienen comunicación presencial (visitas) y virtual (redes sociales).

Así, el presente texto contribuye a entender la diversidad religiosa/espiritual latinoamericana actual, no solamente por el enfoque hacia una adscripción religiosa minoritaria, sino principalmente por centrar el análisis en la forma en que la práctica de los indohindúes se relaciona con quienes se identifican con otras adscripciones. Los migrantes indohindúes,

2 Diáspora entendida como toda aquella población *detrterritorializada o transnacional*, es decir, que reside fuera del lugar donde nació o donde sus antepasados nacieron. Consultar Vertovec (1997), Naujoks (2009), Nye (2001) o Rodríguez de la Vega (2015). La teoría de la diáspora, sin embargo, aplicada al contexto tijuaneño 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 por tres razones: el poco interés de conformar una comunidad india, las incompatibilidades entre tradiciones religiosas y la poca cantidad de inmigrantes indios en la ciudad.

como representantes de una tradición religiosa específica, transforman e hibridan la materialidad en su vida cotidiana por medio de su creatividad y su propia interpretación de la religión como una manera de no perder el vínculo con las divinidades, y al mismo tiempo desarrollar lazos y sentimientos de pertenencia con su nuevo espacio de vida.

El trabajo de campo en el que se sustenta este trabajo se realizó en la ciudad de Tijuana, Baja California, entre noviembre de 2020 y diciembre de 2021, de manera ininterrumpida. Debido a que durante estos meses se atravesaba la pandemia por COVID-19, el trabajo de campo se hizo de manera presencial y virtual. Por otra parte, puesto que muchos de los indiohíndus en Tijuana no se conocen entre sí o mantienen una comunicación escasa, la técnica de bola de nieve tuvo una utilidad limitada, por lo que fue necesario implementar otras estrategias —como la creación de una página en Facebook llamada “Indians in Tijuana-San Diego”— para lograr establecer contacto, primero virtual y después presencial, con la población de nuestro estudio.

La mitad de las fotografías de los altares domésticos fueron tomadas por sus creadores, quienes nos las compartieron por medio de redes como WhatsApp o Facebook. Por esos mismos medios establecimos conversaciones en las que nos hablaron sobre los significados que atribuyen a cada elemento en el altar, cómo los obtuvieron y qué cambios se hicieron al llegar a México. La otra mitad de las fotografías las tomamos directamente al momento de realizar entrevistas presenciales, ya fuera en una celebración especial como el *Diwali*³ o en un ritual cotidiano. En ambos casos, las redes sociodigitales fueron fundamentales para mantener un diálogo sostenido y resolver las dudas que en un primer acercamiento se pasaron por alto.

Religiosidad vivida: alcances y alternativas

En este artículo retomamos el posicionamiento teórico-metodológico de las religiosidades vividas, al partir de la observación de la práctica ritual desde la experiencia cotidiana de los propios sujetos/creyentes —y no de lo realizado o preconizado por las instituciones religiosas—, además de no limitar la observación a las formas clásicas de práctica ritual. Los altares domésticos y las actividades vinculadas a ellos nos permiten acercarnos también a experiencias que podrían parecer ajenas al ámbito religioso, pero que en la experiencia de los sujetos se relacionan directamente con este —por ejemplo, la adaptación de las prácticas alimentarias o del senderismo en los alrededores de la ciudad—. Así, aceptamos la invitación a poner el punto de enfoque en la práctica cotidiana para descubrir las formas de enlace del mundo material con el mundo suprasensible (McGuire 2008).

Es conveniente señalar, sin embargo, que aunque el desarrollo de esta teoría es relativamente nuevo en el mundo anglosajón, en América Latina el énfasis en la observación de las prácticas cotidianas, no supeditadas a lo que dictan las instituciones, ha sido un enfoque analítico frecuente, principalmente desde la mirada de la religiosidad popular. Renée de la Torre (2021) ilustra esta diferencia a partir del catolicismo, en el que la religiosidad popular se caracteriza

3 También conocida como “la Navidad de los hindúes”; los primeros días del *Dīpāvalī* o *Diwali* están dedicados a Dhanvantari, 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 Laksmī. 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 o dinero en efectivo. Durante el *Diwali*, en India suele gastarse mucho dinero en apuestas y juegos de azar; incluso el mercado de valores también participa en gran medida en estas festividades. 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*. En 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).

por dejar de lado la ortodoxia y se inclina por el sincretismo, ya sea desde la resimbolización estética o desde la resignificación cultural, lo que permite nuevas adaptaciones que implican novedosos matices en la religión. Los ejemplos más reconocidos son las fiestas patronales, la medicina tradicional o los rituales afroamericanos de tipo animista. Si bien habría numerosas coincidencias entre estas aproximaciones y la religiosidad vivida, esta última se distinguiría por su énfasis epistemológico en el análisis de las materialidades, emociones y corporalidades individuales como elementos fundamentales de la experiencia religiosa, los cuales han sido desatendidos por la religiosidad popular, puesto que esta se centra en la producción de significados colectivos más que individuales (De la Torre 2021, 270).

A diferencia de aproximaciones como el sincretismo religioso⁴, la religiosidad vivida estudia la agencia de los sujetos mediante los procesos relacionados con la sacralización de su realidad inmediata. También, indica cómo viven los actores en un mundo compartido con divinidades o fuerzas sobrenaturales con las cuales se relacionan de distintas maneras, ya sea como seres que acompañan o con los que se mantiene un constante combate. La religiosidad vivida encuentra formas a partir de las cuales las personas, en un espacio y tiempo específicos, recurren a elementos religiosos o espirituales con el propósito de sostener un vínculo cercano con la dimensión de lo trascendente. Asimismo, permite encontrar las circunstancias que suscitan tales relaciones y los significados implícitos en ellas (Morello y Rabbia 2019, 16).

Al considerar que la población nacida en India y que reside en Tijuana es muy pequeña, la inclinación por la religiosidad vivida permite estudiar las diversas manifestaciones y adaptaciones desde un ángulo que no podría describir la religiosidad popular. A su vez, el punto de partida en un espacio que colinda con Estados Unidos implica prácticas distintas a las 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 América Latina solo han recuperado casos nacionales, historias de las instituciones ante determinadas circunstancias históricas o encuestas para medir la religiosidad de los pobladores. Esto ocasiona que no se sepa 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 de otro continente a cualquier país latinoamericano, particularmente a una región fronteriza, constituye un tema poco estudiado.

En Tijuana, las relaciones transfronterizas creadas por la colindancia con Estados Unidos, así como la inmigración, contribuyen a la transformación del campo religioso. Una de las manifestaciones de estos cambios es el aumento de la diversidad de religiones en la región, pues, en comparación con el campo religioso de América Latina que se apoya principalmente en el catolicismo, el transfronterizo mantiene una dinámica más híbrida (Odgers 2006). En este sentido, la introducción de prácticas religiosas originadas en India hasta el contexto de Tijuana implica la interacción con un campo religioso diverso.

Finalmente, consideramos que es importante complementar la perspectiva de la religiosidad vivida con otros enfoques, de modo tal que permita estudiar el fenómeno religioso en contextos migratorios, teniendo en cuenta, además de la escala individual, la familiar, la local, la dimensión transfronteriza y su relación con el ámbito global, a partir de la circulación de prácticas e ideas en los medios digitales. En este diseño no hay que dejar de lado el enfoque virtual o digital, intrínseco a la cotidianidad de muchas personas sin importar su

4 El sincretismo se define como un proceso en el que dos sistemas religiosos que tienen un prolongado contacto producen un nuevo sistema, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son resultado de la interacción dialéctica de ambos sistemas en cada uno de sus niveles (Marzal 1993, 58).

lugar de procedencia o adscripción doctrinal. Así también cabe contemplar la conjunción de la religiosidad vivida con otras aproximaciones, como la perspectiva transnacional, pues de este modo se pueden lograr mayores alcances.

El hinduismo

El hinduismo, siguiendo a Benjamín Preciado Solís (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*⁵ o ley eterna. Así, este constituye un concepto distinto al que usualmente conocemos como religión, pues *dharma* implica, a la vez que 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 con “un poco de todo”. El hindú puede ser tanto monoteísta como politeísta, e incluso ateo; no tiene la obligación 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. Esta religión no es 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 Solís 1992, 75). En este sentido, el hinduismo está estrechamente vinculado con la etnicidad, como sucede también, por ejemplo, con el judaísmo.

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 actualmente en objeto de debate entre los especialistas. En este conjunto de cultos no hay un dios único ni hay un libro único de referencia; sin embargo, la *Bhagavadgītā*⁶, durante la colonia inglesa en India, llegó a considerarse como la “Biblia de los hindúes”, pues es relevante en una gran mayoría de sus cultos, 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 sáivismo, donde Śiva ocupa dicho lugar; y 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).

Aunque en la actualidad se encuentren distintos grupos que buscan “hinduizar” la India —por ejemplo, el Vishwa Hindu Parishad o el Bharatiya Janata Party—, la mayoría de las personas nacidas en dicho país 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 solo conectan a las diversas personas generalmente llamadas “hindúes” en la actualidad, sino que también vinculan a aquellas 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 que hacen “todos los hindúes”, aunque existe 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, de las cuales ninguna ha sido cierta para todos los hindúes (Doniger 2014).

Entre las divinidades más populares del hinduismo se encuentran dos grandes grupos. Las divinidades śaivas, relacionadas con el dios Śiva como divinidad suprema, y su familia:

- 5 En el contexto del hinduismo, la palabra *dharma* tiene diferentes significados. En su sentido etimológico, el *dharma* es lo que sustenta o aguanta una cosa, lo que permite que algo sea lo que es; también hace referencia al bien, a la justicia, la rectitud, la religión, la tradición, el deber o la naturaleza propia (Pujol Riembau 2019, 485).
- 6 Conocido también como “el canto del Señor”, la *Gītā* consiste en la narración del dios Kṛṣṇa al príncipe Arjuna (perteneciente al clan de los Pāṇḍava), quien al inicio de la batalla de Kurukṣetra se enfrenta con el dilema moral de asesinar a sus amigos y parientes (del clan Kaurava) en nombre del *dharma*. Este texto forma parte del sexto libro de la épica *Mahābhārata*, donde se describe la doctrina del *yoga* y *sāṃkhya*.

la diosa madre Pārvatī y sus hijos, el dios Gaṇeśa y el dios Skanda o Karttikeya. Por el lado vaiṣṇava, con el dios Viṣṇu como dios principal, se encuentran sus diez *avatars* o descendidos a la tierra (Matsya, Kurma, Vārāha, Narasimha, Vāmana, Paraśurāma, Kṛṣṇa, Rāma, Siddhārtha Gautama y Kalki) y su familia: la diosa Lakṣmī, su hijo Kamadeva y los hijos de sus otras esposas. Estos dioses pueden adorarse de forma monoteísta o politeísta de acuerdo con la tradición del lugar de origen, pues, según los textos antiguos (*Purāṇas* o las epopeyas sánscritas), a cada uno se le atribuye determinada función o representación en la naturaleza, así como un papel activo en la creación del universo. En algunas tradiciones se considera que el dios Brahma creó el universo, Viṣṇu lo preserva y Śiva lo destruye; a esta tríada se la conoce como la *trimūrti*. Asimismo, en las diversas escrituras y ramas del hinduismo se interpreta la naturaleza de los dioses de acuerdo con su aspecto terrible o benévolo. En el aspecto terrible, la divinidad se representa como un fiero guerrero (por ejemplo, la diosa Kālī⁷), mientras que en el aspecto benévolo se muestra como un dios padre o madre (por ejemplo, el dios Gaṇeśa⁸). En síntesis, la naturaleza e interpretación de las divinidades recae en la tradición de origen.

Los diversos cultos en el hinduismo se manifiestan de formas diferentes fuera de India, motivadas, entre otros aspectos, por la falta de templos y de objetos sacros en el contexto de llegada. De este modo, el caso particular que estudiamos configura una de las formas en las cuales la práctica del hinduismo se adapta a la región fronteriza entre México y Estados Unidos, en una circunstancia distinta a las de sus connacionales en otras partes del país.

Inmigración desde India hasta Tijuana

Los primeros registros de la inmigración asiática a Baja California datan de principios del siglo XX. Factores políticos y económicos, principalmente durante el periodo de la ocupación británica en India, influyeron en la llegada de inmigrantes provenientes de India hacia el continente americano. Los primeros arribaron al norte de México con el propósito de cruzar a Estados Unidos o Canadá; en otros casos venían de regreso de estos lugares. Un gran número de inmigrantes originarios de Asia se rastrean entre 1920 y 1930, quienes llegaban al puerto de Manzanillo, en Colima, punto desde el cual se desplazaban hacia el norte, para asentarse principalmente en las ciudades de Mexicali, Ensenada y Tijuana en Baja California. La mayoría de los inmigrantes asiáticos eran originarios de China; no obstante, algunos provenían de otros países, como India (Saxena, Duque y Revueltas 1998).

Durante el siglo XX hubo un incremento importante de la migración originaria de India a los Estados Unidos. En contraste, México no figura como un lugar de destino relevante para esta población, por lo que, hasta el censo de 2020, las personas originarias de India establecidas

7 Kālī es la diosa de la muerte y 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 (2004) que Kālī, y todas las diosas adoradas como madres, ha tenido devotos en India desde tiempos prehistóricos, pero su asimilación al panteón hindú se produjo mucho tiempo después de que los dioses masculinos hubieran sido aceptados. Así, la diosa aparece en dos 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, las fuerzas femeninas en su forma oscura o terrible emergieron como poderes supremos por propio derecho y se fusionaron en la gran diosa. 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 (Doniger 2004, 197). En este documento se estudiaron únicamente aquellas manifestaciones presentes en los altares domésticos de las familias indohindúes 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.

8 Dios de la sabiduría y la abundancia, y 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 Pārvatī, para aludir a la unidad familiar. En cambio, en su forma de dios adulto, representa el aspecto de la protección, la prosperidad y el cuidado de un padre hacia un hijo.

en el país seguían siendo pocas. El Censo General de Población y Vivienda que se realizó en 2020 reflejó un total de 2.656 personas originarias de India radicadas en México. De estas, 78 residen en Baja California y 59 de ellas están en Tijuana (Inegi 2020).

Conviene recordar que las denominaciones *indio* e *hindú* no son equivalentes, pues la nacionalidad india no implica que la persona se identifique como hindú; no obstante, parte de la vida civil en ese país se enfrenta a siglos de tradición hindú, que aparece como la adscripción religiosa hegemónica y mayoritaria. Un claro ejemplo de la posición hegemónica del hinduismo se observa en el hecho de que el actual primer ministro de India, Narendra Modi, y el partido político en el poder (Bharatiya Janata Party) abiertamente se posicionen como promotores del hinduismo tanto dentro como fuera del país (Berghlund 2004). Por otra parte, no todos los hinduistas nacieron en India ni comparten las mismas prácticas y creencias; por ejemplo, no todos respetan las instituciones como el sistema de castas hindú. Así, además de los indohindúes, en Tijuana también se pueden encontrar creyentes no migrantes que, a partir de procesos de búsqueda espiritual o conversión religiosa, se autoidentifican como practicantes de alguna rama del hinduismo. En este sentido, fuera del subcontinente asiático, el hinduismo se vuelve más difuso.

De esta manera, nuestro análisis se centra en la población nacida en India y que se autoidentifica como hindú. Sin embargo, compartir estas dos características no hace de este grupo una comunidad homogénea. Como veremos, su forma de creer, practicar y relacionarse con las instituciones religiosas es sumamente variable. La diversidad de expresiones del hinduismo en Tijuana se asocia con que los indohindúes tijuanaenses provienen de distintas regiones de India. Por ello, aunque para un observador externo podría parecer “natural” que los indohindúes se agruparan para conformar una comunidad, esto no resulta evidente para quienes provienen de diversas tradiciones religiosas, hablan lenguas distintas, pertenecen a castas diferentes y proceden de contextos socioculturales diferenciados. En consecuencia, aunque el hinduismo es una religión minoritaria en la región, cada familia construye sus propias maneras de recrear los rituales y cumplir con los deberes religiosos utilizando los medios a su disposición en el nuevo contexto. Esta circunstancia les permite ajustar los tiempos, materiales y lugares donde se pueden realizar las celebraciones religiosas.

Por otra parte, la población indohindú de Tijuana realiza prácticas que se extienden más allá de la ciudad. Debido a que Tijuana carece de templos hinduistas, los devotos que disponen de una visa para cruzar a Estados Unidos prefieren ir a San Diego, California, para comprar productos importados desde su país o asistir a los templos hindúes establecidos en esa ciudad. Es interesante notar que, a pesar de la existencia de algunos centros de la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna (Iskcon)⁹, con quienes los migrantes indohindúes establecen alianzas estratégicas en otros contextos (Vande Berg y Kniss 2008), eso no sucede en el caso de Tijuana.

El estado de California alberga la segunda diáspora india más grande de Estados Unidos (United States Census Bureau 2019), pero no todas las personas originarias de India que residen en Tijuana tienen la oportunidad de cruzar la frontera. Así, al no tener acceso a los templos del lado estadounidense, la práctica de rituales se realiza principalmente en el hogar. La casa, aun para quienes cruzan a San Diego, debe tener un espacio dedicado para los dioses, pues incluso en India es común encontrar un pequeño lugar donde se adora a las divinidades familiares.

9 En Tijuana, la baja presencia de inmigrantes indios en los templos Iskcon se asocia a factores como la falta de templos monumentales, así como a los contratos temporales por los cuales llega la mayoría de personas originarias de India a Tijuana. De esta manera, la permanencia en la ciudad por cortos periodos de tiempo también les impide establecer una comunidad en la ciudad.

Nancy Ammerman (2014) menciona que el hogar tiene distintos espacios en los cuales se pueden identificar relaciones con lo sagrado. Son los mismos creyentes quienes, con el fin de continuar celebrando rituales en su nuevo hogar, forman parte de la red que los enlaza a otras personas nacidas en India, cuyas narrativas cuentan quién ha visitado su casa y cómo se las han arreglado para construir un altar al migrar a México. Por ello, los vínculos que los indohindúes de Tijuana mantienen con familiares, amigos o líderes religiosos en India, especialmente —pero no de manera exclusiva— por medios virtuales, también forman parte de su práctica cotidiana.

Adaptación y ritualidad. Descripción de altares hindúes en Tijuana

En este apartado se analizan cuatro formas de adaptación de la práctica religiosa espiritual de los indohindúes tijuanaenses, desde la perspectiva de las religiosidades vividas (Ammerman 2014; Orsi 2005; McGuire 2008). Se toma como punto de enfoque los altares domésticos construidos en cuatro hogares cuyos habitantes nacieron en India y se identifican como hindúes.

La construcción de un lugar sagrado en casa implica un papel específico para cada miembro de la familia. Las responsabilidades y los roles en torno al altar se distribuyen según la disponibilidad de tiempo y recursos. Por lo general, los esposos salen a trabajar durante la mayor parte del día, mientras las mujeres permanecen en la casa; por lo tanto, ellas son quienes quedan a cargo del altar doméstico. Estas circunstancias significan cambios en el modo como se distribuyen tradicionalmente las actividades rituales entre hombres y mujeres. Asimismo, aparecen nuevas formas de ritualidad que se relacionan con las diferencias en los contextos entre India y México. A continuación presentamos los cuatro casos analizados.

Seguir la tradición, adaptándola a lo local: “yo lo que hago es hacer el ritual con lo que encuentro...”

La familia Kubal proviene de Odisha, India, y está conformada por un matrimonio joven y una hija. Llegaron a Tijuana hace diez años, pues el padre de familia obtuvo empleo como profesor universitario en la ciudad. El gran reto para ellos fue aprender español, pues su lengua materna es el oriā, y aunque saben inglés (idioma presente en la ciudad debido a su colindancia con Estados Unidos), las actividades domésticas las realizan como cualquier otro tijuanaense. Para la familia Kubal la vida espiritual es fundamental. Ellos han intentado continuar con la práctica ritual ininterrumpidamente desde que llegaron a Tijuana, ya que su condición de brahmanes¹⁰ de la corriente śaiva¹¹ los obliga a realizar las *pūjās*¹² diarias. El señor Kubal, de forma individual, busca mantener un vínculo con la naturaleza y con el mundo espiritual mediante la dieta y sus pasatiempos.

Como otras familias originarias de India que residen en Tijuana, los Kubal recurren a Iskcon como medio para conseguir objetos rituales, como incienso o imágenes, pero no lo

10 El hinduismo está ligado con el sistema de castas, estructura tanto social como religiosa que refiere a la apariencia (*varṇa*/ वर्ण) y al nacimiento (*jāti*/ जाति). Esta división se separa en cuatro *varṇas* (brahmanes, kṣatriyas, vaiśyas y śūdras) descritas en *Las leyes de Manu* o *Rg Veda*. La casta constituye una serie de grupos sociales, algunos pequeños y otros numerosos, distribuidos por regiones culturales y lingüísticas de India. Generalmente cada aldea alcanza unas 20 castas distintas; hay hasta 300 por región y suman un aproximado total de 4.000 en la India actual (Lorenzen y Preciado 2003, 86).

11 El śaivismismo es una de las ramas devocionales del hinduismo en la que el dios supremo es Śiva.

12 Las *pūjās* se definen como una ceremonia donde se muestra respeto y devoción a las divinidades.

consideran un lugar de adoración pública. La práctica ritual permanece en la casa porque es más cercana, al ser dirigida, 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, 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 Kubal, ama de casa, mayo de 2021)

En su casa, la señora Sita Kubal es la responsable de cuidar el altar y de conseguir los elementos necesarios para los rituales. En las centrales de abastos de la ciudad, como el mercado Hidalgo, ella encuentra las especias necesarias para los alimentos y ofrendas que serán colocadas en el altar. Cuando no logra hallar algunos artículos, como la hoja de *pān* o betel, negocia con los dioses. Este proceso comienza en el mercado, pues debe decidir cuáles elementos se deben mantener en la *pūjā* y por cuáles se pueden reemplazar. Para adaptar los ingredientes, ella piensa en las preferencias de los dioses en el altar; en este caso, la hoja de *pān* se sustituye por una hoja de plátano (n.º 1 en la imagen 1), la cual sirve para complacer al dios Hanumān¹³. Este proceso termina cuando se realiza la *pūjā*, pues ella explica a los dioses que no pudo encontrar tal o cual elemento del ritual y por ello lo reemplazó con otro:

Imagen 1. Altar doméstico de la familia Kubal. Tijuana, 2021



Nota: 1) ofrenda védica; 2) *diyas*; 3) incienso; 4) dios Hanumān; 5) *guru* Sadguru Śrī Śrī Arjunaji; 6) Gaṇeśa; 7) dios Śiva/Śivaliṅga; 8) Bāla Kṛṣṇa; 9) Hanumān del templo de Dattatreya; 10) Gopāla Kṛṣṇa; 11) dulces y flores.

Fuente: K. Kubal.

13 Dios del viento. Perteneció 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.

Si yo no encuentro las cosas [del 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, porque casi todo lo encuentro aquí. (Sita Kubal, ama de casa, mayo de 2021)

Ella asegura que los dioses no se molestan por los cambios, pues saben que no se encuentran en India. Lo importante es que se los adore con devoción pura y se realicen los rituales todos los días. Además, siempre buscan tener alimentos frescos para el altar, los cuales consumen después de terminar los rituales. La negociación con los dioses permite imaginar la forma en que la propia familia Kubal tuvo que mediar entre sus propios gustos y tradiciones, pero al mismo tiempo mostrarse abiertos con aspectos como la dieta.

En India es muy común encontrar *Beeda Paan* —buyo en español—, que se prepara con la hoja y la nuez de betel; esta preparación, al contacto con la saliva, produce una coloración rojiza y un efecto psicoactivo. Por este motivo, en las grandes urbes del subcontinente asiático se encuentran escupitajos rojos por las calles, pues uno de sus efectos es la salivación excesiva. Sin embargo, en Occidente es difícil encontrar estos elementos, principalmente por sus efectos cancerígenos (Nylander 2016). Por esta razón, esta hoja usada con fines rituales necesariamente debe ser reemplazada en este lado del mundo.

Entre las frutas presentes en la ofrenda destaca un plátano impregnado con polvo de cúrcuma y enredado con un cordón. Luego del ritual, este cordón se utiliza como una pulsera con fines de protección. El trasfondo de esta costumbre se halla en el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*. La señora Kubal menciona al respecto:

Los rituales se hacen todos los días, en la mañana y tarde. En el altar se enciende incienso, la *diya*¹⁴, 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, entonces, hay que improvisar. Por ejemplo, la hoja de plátano la usamos para dejar comida a los dioses. Aquí no podemos encontrar la hoja de pân, 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, entonces prefiero no ponerlo. Así voy y le digo a *guru Ji*: “Mira, ahorita tengo solo esto...”. Lo que le interesa a Dios es que le echas 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 Kubal, ama de casa, mayo de 2021)

Debido a que la familia Kubal practica senderismo, colocaron flores que eligieron en los recorridos realizados por la ciudad para adaptar el altar. Este simple hecho permite incorporar concretamente el lugar de asentamiento en su altar (localizado en un mueble cerca de la sala) y, de esta manera, los ayuda a recordar que “Dios está en todas partes”. Entre los dioses que destacan en este altar, está el bebé Kṛṣṇa, quien se invoca para pedir protección y unión familiar, pues, para ellos, Kṛṣṇa funciona como el protector de los hijos. Además, uno de los colores que aluden a Kṛṣṇa es el morado, que por esto es dominante dentro del altar.

El *guru* familiar¹⁵, de acuerdo con el señor Kubal, es Arjuna de Orissa¹⁶ (n.º 5 en la imagen 1) y pertenece a la tradición śaiva. Las inscripciones alrededor de la rueda se encuentran en

14 Las *diyas* o *deepak* son lámparas de aceite encendidas mediante una mecha de algodón. Por lo general se rellenan con *ghee* (mantequilla clarificada). Suelen utilizarse en las ceremonias religiosas, principalmente durante la celebración del *Diwali*.

15 El maestro espiritual cuya guía e interpretación de los textos sagrados constituyen parte de la filosofía de vida de los individuos o familias.

16 El *guru* configura un legado de la línea familiar paterna, pues el abuelo Kubal fue discípulo de Sri Sri Arjuna.

lengua oṛiā. De acuerdo con la traducción proporcionada por el señor Kubal del oṛiā al sánscrito, el texto “ajñāna mahāpāpa satyam śaraṇam gacchāmi” significa: “Yo busco refugio en la verdad, [pues] la ignorancia es una gran falta”; o, como diría coloquialmente el señor Kubal: “La ignorancia es la causa de la miseria”, el mantra básico de Sri Sri Arjuna. En síntesis, este sistema filosófico 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 2017).

Otra de las divinidades favoritas de la familia es Hanumān. En el altar (imagen 1) la estatua con el número 9 pertenece al Hanumān monumental que se encuentra en el Dattatreya Yoga Mandir de Carapichaima, Trinidad y Tobago. Este es el primer templo hindú con el *mūrti*¹⁷ más grande en Occidente (26 metros de altura). Para un hindú fuera de su país esto es significativo, pues representa la práctica devocional fuera de India, ya que en Trinidad y Tobago se estableció una de las más grandes colonias indias durante el Raj británico (John 1989).

Un día, mientras trabajaba en Monterrey, pasó algo. Una noche Hanumān se apareció en mis sueños; yo no era devoto de Hanumān, yo soy devoto de Śiva, pero esa noche yo lo soñé. Entonces, al día siguiente, en la oficina apareció esta foto en mi escritorio [n.º 9]. Yo creo que fue porque algún otro indio, de los que trabajaba temporalmente, la dejó por ahí y alguna secretaria debió decir: “Ay, este es indio, deben gustarle estas cosas”. Igual, a mí me sorprendió y me la llevé a casa para ponerla en el altar. Y mira, hasta hoy la tenemos aquí. (K. Kubal, profesor, 2022)

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

La ritualidad en contextos de movilidad: a falta de *diyas*, velas y foquitos

Mohnish Rao llegó a Tijuana en 2019 para estudiar en la Universidad Autónoma de Baja California, pero, tras terminar su curso, decidió no regresar a India. Aunque conoce a algunas de las personas nacidas en India radicadas en Tijuana, ha tenido que recrear los rituales desde cero, pues no formó ningún vínculo con ellas y en su viaje desde India no trajo objetos rituales entre su equipaje. Además, su proceso de adaptación ritual depende de la vida cotidiana, ya sea respetando el vegetarianismo o los días sagrados. Dentro de su acelerado estilo de vida, su lazo con la vida espiritual se manifiesta en el ámbito doméstico, en su cotidianidad, ante la falta de un templo monumental como en India.

Originario de Bihar, India, Mohnish Rao proviene de una familia de tradición śaiva. Desde que llegó a Tijuana no ha podido regresar a su país, pero constantemente se comunica con su familia por vía telefónica. A sus 32 años de edad, ha podido viajar a diversos lugares del mundo gracias a sus estancias académicas; estas oportunidades le han permitido aprender a portabilizar su práctica religiosa.

17 Encarnación o personificación de una divinidad por medio de una estatua.

Aunque su altar, presente dentro de su habitación, junto al ropero, pudiera parecer sencillo o improvisado, su significado y función son los mismos que los de un *mandir*¹⁸ grande y fino. Cuando Mohnish adora a los dioses y preparara la comida típica de su pueblo, no solo se siente en unión con el mundo espiritual, sino con su familia y su identidad étnica (imagen 2).

En el caso de Mohnish Rao, quien es un hombre joven, en un periodo de transición laboral y con un proyecto de vida en desarrollo, resulta particularmente interesante que el soporte de su altar sea una maleta. Esto es una muestra de su determinación por recrear el altar, adaptando su religiosidad a la movilidad.

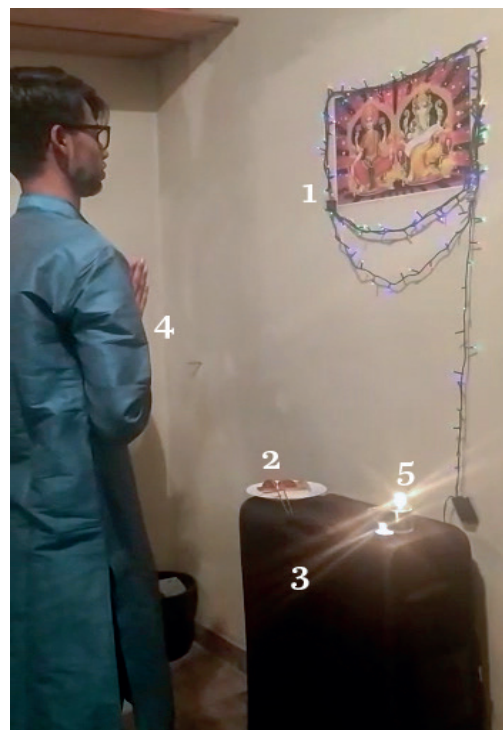
Hoy temprano le pedí a mi compañero de casa que me llevara a comprar las cosas. Fuimos a Waldo's y estuve buscando incienso, pero ya no había. Estos dulces los compré en Dulfí, creo que es lo más parecido a lo que se haría en la India [saca un jamoncillo de nuez]. Les pedí en la tienda que me indicaran 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]. (Mohnish Rao, empleado, noviembre de 2020)

Mohnish Rao vive lejos del centro de la ciudad. Por este motivo, tiene muchas dificultades para encontrar los elementos rituales, así como para recrear las comidas típicas de su país. Durante sus visitas a los mercados soberruedas de Tijuana compra especias y las verduras para la comida de la semana. Entre sus recorridos logró encontrar una pequeña caja (imagen 3) donde almacena algunas especias que trajo desde India, las que le han regalado y aquellas que compra en Tijuana. En las entrevistas señaló que, gracias a su dominio del español, tiene la habilidad de “regatear” los precios.

De esta manera, a diferencia de otras personas originarias de la India que están radicadas en Tijuana con su familia, Mohnish Rao debe recrear su cultura por sí mismo, pero con la ventaja de comunicarse con fluidez en español. Esto le ha permitido, por ejemplo, llevar a cabo el *Diwali* u otras celebraciones religiosas en compañía de sus compañeros de casa o de sus amigos más cercanos interesados en conocer sus prácticas religiosas.

Como ya se mencionó, Mohnish Rao no llevó a México implementos necesarios para hacer el altar, por ejemplo, las *mūrtis* o estatuas de las divinidades; por ello, en Tijuana debió reemplazarlas por un póster de los dioses a los que venera. Él explica que en años anteriores, al no disponer de

Imagen 2. Altar doméstico de Mohnish Rao. Tijuana, 2020



Nota: 1) póster de Pārvatī y Gaṇeśa; 2) dulces y *Gulab Jammun*; 3) maleta; 4) Mūdra y vestimenta; 5) velas e incienso.

Fuente: autoras.

Imagen 3. Caja con especias, casa de Mohnish Rao en Tijuana, diciembre de 2020



Fuente: autoras.

18 De acuerdo con el diccionario de Monier Williams (1899), la palabra sánscrita *mandira* (*mandir*, en lengua hindi) refiere a cualquier lugar de residencia o de espera. En este sentido, puede considerarse como *mandir* desde el altar, conformado por una caja o un cajón, hasta un templo monumental; en otras palabras, cualquier lugar donde residen las divinidades.

ninguna imagen para venerar, él mismo dibujó un *rañgolī*¹⁹ con arena coloreada (imagen 4) y compró velas e incienso en una botánica en el centro de Tijuana. Tampoco pudo traer *diyas* para iluminar a los dioses, por lo que rodeó la imagen con luces de Navidad para despertarlos, las cuales también le sirven para decorar el altar. Además, según Mohnish, para adorar a los dioses la imagen debe colocarse orientada hacia el este y, en esta dirección, realizar la *pūjā*. Por este motivo puso la imagen en la parte superior de la pared, para hacer las oraciones de pie: “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 y se deben dejar toda la noche [...] El altar siempre debe quedar orientado al este” (Mohnish Rao, empleado, noviembre de 2020).

Imagen 4. Celebración de *Diwali* en Tijuana, 2019



Fuente: Mohnish Rao.

Cuando Mohnish no celebra alguna fecha especial, como el *Diwali*, su altar queda reducido al póster, pues no puede dedicar mucho tiempo a las *pūjās* diarias 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. En síntesis, el altar de Mohnish Rao durante el *Diwali* constituye un esfuerzo por mantener la religiosidad fuera de India. Si bien Mohnish no tiene un altar tan ataviado o al cual le dedique mucho tiempo, su ejecución de la espiritualidad se vuelca a la experiencia cotidiana. Ya sea mediante el respeto por un estilo de vida específico, como el vegetarianismo, o la celebración de las festividades importantes con los elementos a su alcance, el modo de recrear la tradición fuera de India pone a prueba la devoción de cada creyente.

Reproducir la tradición y transformar las relaciones de género. Un *mandir* traído desde Gujarat

La familia Patterjee proviene de Ahmedabad, Gujarat, India. Llegaron a Tijuana en 2006 y desde entonces recrear los rituales ha sido difícil para ellos, pues ni en Tijuana ni en San Diego hay templos específicos de su tradición vaiṣṇava, específicamente de la rama

19 Los *rañgolī* se elaboran durante las festividades hindúes, como el *Diwali*, y su objetivo es servir de portales para las divinidades. Los diseños se hacen con arena coloreada y flores.

Puṣṭimarga²⁰. 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 dedico mucho tiempo a 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”²¹ (Pranav Patterjee, empresario, mayo de 2021).

A causa de su alto poder adquisitivo y por su condición de brahmanes, los Patterjee pueden importar los elementos rituales tanto de San Diego como 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 señor Patterjee trajo desde India un *mandir* de madera. Traer a Tijuana un *mandir* no constituye una tarea fácil, pues implica muchas dificultades prácticas debido a las dimensiones, peso y material, además de ser costoso. Este es uno de los elementos que dan cuenta de la situación privilegiada de la familia, pues el *mandir* mismo se convierte en un símbolo de estatus y prestigio entre sus connacionales.

Imagen 5. Altar doméstico de la familia Patterjee. Tijuana, 2021



Nota: 1) *dīya*; 2) Śivaliṅga; 3) Hanumān; 4) Kṛṣṇa; 5) Śiva; 6) Śrīnāthjī; 7) Durgā Mātā; 8) *mandir* de madera

Fuente: Pranav Patterjee.

El *mandir* o templo es una caja de madera tallada a mano, fabricada con el propósito de realizar las adoraciones en casa (ver imagen 5). Esta caja está conformada por dos

²⁰ La tradición kṛṣṇaista que adora a Śrīnāthjī se conoce como Puṣṭimārga. Según Doniger (1999, 781), en 1669 el emperador mogol Aurangzeb persiguió a los devotos de este dios, por lo cual el *mūrti* de tamaño real que se encontraba en la montaña Govardhan, en Braj, se reinstaló en Nāthdvara, donde hasta hoy existe uno de los templos más ricos y famosos de India.

²¹ Las entrevistas con el señor Patterjee fueron realizadas en inglés. La traducción es propia.

puertas y un par de compartimientos donde se guardan los accesorios necesarios para los rituales, por ejemplo, cerillos o mechas de algodón para la *diya*. Las puertas del *mandir* deben permanecer cerradas cuando no se está adorando a los dioses, pues al abrirlas se les despierta al exponerlos a la luz. Según el señor Patterjee, los dioses se ponen a dormir después de haberlos bañado, adorado y de haber limpiado el lugar de la *pūjā*.

El *mandir* de la familia Patterjee fue hecho en Gujarat y su función principal es mantener a todos los dioses en un mismo lugar semejante a un templo monumental, pero en una versión pequeña que se encuentra dentro de la casa, en un cuarto especial para orar, comúnmente conocido como *pooja room*. Y, al igual que la arquitectura regional en los templos de la India, el *mandir* familiar tiene un estilo característico de su región de procedencia. En suma, el *mandir* funciona como un centro donde se guardan las distintas energías de los dioses, y las puertas ayudan a contener y/o liberar esta energía; también sirve para guardar a los dioses cuando no se están adorando.

Śrīnāthjī es el dios principal de la familia; de ahí que lo colocaran en el centro y que sea la figura de mayor tamaño, pues constituye el referente regional e identitario (n.º 6 en la imagen 5). 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 en esta tradición.

En la imagen 5 se retrata la primera adoración del día, cuando se despierta a los dioses. En esta adoración participa toda la familia, pero las *pūjās* del resto del día las realiza el ama de casa, mientras los otros miembros de la familia salen a trabajar o a estudiar. Además, de acuerdo con las historias de los *purāṇas*²², la mujer devota de Śrīnāthjī toma el lugar de Yaśodhā, la madre adoptiva de Kṛṣṇa. Así, el cuidado del dios es como el de un hijo más.

Según el padre de familia, 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 presentes en el altar, son necesarios porque Śrīnāthjī no tiene una obligación imperiosa de auspiciar a los devotos, pero, al ser una divinidad tan 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, mayo de 2021).

La madre de familia, que no pudo ser entrevistada debido a que solo se comunica en lengua gujarati, es la encargada de vestir al dios y realizar los rituales a diario. Ella prefiere pedir todos sus insumos desde India y aquellos que no puede conseguir los compra en Estados Unidos o mediante el trabajo de su esposo, quien se dedica a la manufactura y exportación de corrugados, lo que le permite importar materiales y traer personas a Tijuana desde algunos lugares de Asia.

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, la 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, febrero de 2021)

22 Los *purāṇas* —literalmente antiguo— consisten en un género literario que recoge los antiguos cuentos y leyendas de la tradición hindú. Pertenecen a la tradición recordada (*smṛiti*) y no a la revelada (*śruti*), pero gozan de un estatus religioso muy importante y son considerados por la tradición como una actualización del Veda al alcance de las mujeres y castas bajas (Pujol Riembau 2019, 625).

El señor Patterjee no tiene mucho tiempo para dedicarlo a los rituales debido al trabajo; por este motivo delega las adoraciones a su esposa, quien se encarga de cuidar a Śrīnāthjī principalmente. Además, los otros dioses, que van desde Śiva hasta Viṣṇu, también requieren cuidados diarios, por ejemplo, el Śivaliṅga²³ (n.º 2 en la imagen 5). 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 Śivaliṅga, pues nada de esa leche puede desperdiciarse. Por lo general, los Patterjee no consumen la leche, sino que se bañan con ella después de la *pūjā*, ya que al entrar en contacto con Śiva queda bendecida, de tal modo que el poder de la divinidad se pasa hacia ellos.

La diosa Durgā (n.º 7 en la imagen 5), también presente en el altar, intensifica la energía espiritual que la familia invoca; al considerar que esta diosa es una guerrera, se busca llamar tanto su faceta destructora como la de madre. Durgā es una diosa activa que orienta, cuida a sus devotos y destruye el mal; de ahí que sea una madre para los Patterjee. Considerando, además, que la señora Patterjee pertenece a un estrato conservador en el sistema hindú aun 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 señora Patterjee, mientras que en el ámbito supraterrrenal Durgā es destructora, ya sea de la pobreza, las enfermedades o la ignorancia.

En este mismo sentido, Kṛṣṇa es un protector y un guía quien, tal como se muestra su papel en la *Bhagavadgītā*, acompaña y protege a los miembros de la casa de cualquier mal. Por esa razón, Kṛṣṇa, como *avatar* de Viṣṇu, funciona como preservador del bien; pero, a su vez, como *gopala*²⁴. Es decir, la relación entre Kṛṣṇa y el devoto depende de la interpretación que tenga cada familia según su tradición de origen y/o el maestro espiritual de la familia.

En el altar doméstico, los Patterjee usan solo 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 (ver De la Torre y Salas 2020).

El cambio en las actividades realizadas por mujeres en los templos ya se ha identificado en contextos con población originaria de India más numerosa. Joanne Punzo Waghorne (1999) señala que, cuando se inauguró el Shiva Vishnu Temple de Washington D. C., algunas mujeres ocuparon el lugar de los brahmanes ya fuera en la adoración de las divinidades o en la preparación de alimentos, actividades que en India no les serían permitidas.

En resumen, la familia Patterjee, como practicante de la tradición Puṣṭimārga y con una posición económica y de casta privilegiada, puede mantener un *mandir* mucho más rico en comparación con las familias de las que se habló en los apartados anteriores. No obstante, también se enfrenta a los mismos problemas: diferencias en el idioma, la comida, la tradición y la religión. Destaca también la transformación de los roles de género, pues casi la totalidad de las responsabilidades rituales cotidianas son realizadas exclusivamente por la señora Patterjee en nombre de toda la familia; tales tareas, en un ambiente ortodoxo, corresponden a un brahmán.

23 Una de las representaciones del dios Śiva como un pilar de piedra.

24 Dentro de la literatura hindú, el *Gītāgovinda* narra las aventuras del joven Kṛṣṇa durante su época como pastor o *gopala*. En este canto, las pastoras o *gopis* ansían la presencia del dios como una fuente de felicidad. Entre todas las *gopis*, la preferida de Kṛṣṇa es Radhā, la unión de ambos representa el amor del devoto hacia la divinidad.

Entre la tradición y la hibridación: Sāi Bābā, Gaṇeśa y Alangaram tijuanaenses

La familia Sharma proviene de Coimbatore, un poblado de Tamil Naḍu, al sur de India. Gracias a su cercanía con otras familias que también provienen de Tamil Naḍu, han podido continuar su práctica ritual de manera colectiva en Tijuana. Una de estas familias incluso mantiene un pequeño templo en su casa dedicado a Sathya Sāi Bābā.

Aunque la devoción a Sathya Sāi no era lo principal para los Sharma en India (pues pertenecen a la tradición śaiva de Tamil Naḍu), sí pertenecían a la Organización Internacional de Sathya Sai Baba. Por este motivo, en Tijuana encontraron una comunidad con intereses semajantes donde pudieron continuar su tradición religiosa. De esta manera, unirse con otras personas, a pesar de que no todas sean de India, les permite seguir cantando los *bhajans*²⁵ que practicaban en Tamil Naḍu y acercarse a un grupo devocional conformado también por mexicanos.

Imagen 6. Altar doméstico de la familia Sharma. Tijuana, 2021



Nota: 1) Sathya Sāi Bābā; 2) portalámpara para āratī con la imagen de Gaṇeśa; 3) Gaṇeśa; 4) campana *souvenir* de Washington D. C., la cual funciona como ghaṇṭa; 5) plato para āratī.

Fuente: autoras.

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 tamil. 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 les 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, ellos hacen la tarea, o aprovecho la tarde para ir de compras, luego preparar la cena. Cada sábado vamos al *āśram* (templo) por la tarde; los jueves no podemos porque mi esposo trabaja²⁶. (Meena Sharma, ama de casa, septiembre de 2021)

El altar doméstico de la familia Sharma está junto a la barra de desayuno (imagen 6), lo que otorga un poco de privacidad al lugar de adoración. Por ello, al encontrarse dentro de una gaveta de la cocina, el altar solo es visible al entrar al espacio donde se preparan y sirven los alimentos. Este lugar de adoración, además, les permite respetar la orientación al este, hacia donde se deben realizar las *pūjās*.

Cada mañana venimos aquí [al altar] y oramos, decimos mántras, como en el *āśram*, pero solo de cinco a diez minutos. En celebraciones especiales sí hacemos *pūjās*. Por ejemplo, aquí tenemos estos artículos que usamos, son de plata, se

25 Los *bhajans* son cantos devocionales que cada tradición hindú utiliza para adorar a las divinidades; es posible que estos varíen de acuerdo con la divinidad, la región y la lengua. También, puede cambiar 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 qué ritmo lleva la canción. A diferencia de los *ślokas* (sistema de versos de ocho sílabas cada uno que se utiliza en la épica y la epopeya sagrada) en los textos sánscritos, los *ragas* están pensados para un público general; por este motivo, la gran mayoría de canciones se encuentran en lenguas vernáculas.

26 La entrevista a Meena Sharma fue realizada en inglés, la traducción es propia.

usan para el *ārati*; estos son para las lámparas. También tenemos una campana y la hacemos sonar durante el ritual. Además están estas pastillas de alcanfor que se usan para el *ārati*. El alcanfor es sagrado, por eso lo usamos así en el ritual. (Meena Sharma, ama de casa, septiembre de 2021)

La divinidad principal (imagen 7) se encuentra fuera del altar debido a su tamaño. La familia Sharma resolvió el problema colocándola junto al mueble del altar, sobre la caja de interruptores eléctricos. Así, al momento de hacer la iluminación de las deidades o *ārati*, el movimiento de la lámpara sale 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 minitemplo, se expande a la cocina.

La construcción del altar es similar al caso de Mohnish Rao, puesto que ellos no trajeron muchos elementos religiosos desde India, por lo que han tenido que reemplazarlos por objetos que han encontrado en la región. En su caso, han ampliado su altar mediante tarjetas de Gaṇeśa, Sathya Sāi Bābā o Lākṣmī. La ventaja que han tenido los Sharma en Tijuana —a diferencia de Mohnish— ha sido el acceso a una comunidad religiosa proveniente de su mismo estado y donde se habla la misma lengua. También, la de poder cruzar la frontera para conseguir elementos rituales en San Diego e incluso han podido viajar a India con frecuencia.

Debido a la constante movilidad de la familia, el altar ha permanecido con toda la portabilidad posible. Es decir, no cuenta con *mūrtis* grandes ni muchos elementos voluminosos, pero sí mantiene algunos objetos propios de los lugares donde han estado. Por ejemplo, la campana, que es un recuerdo comprado en Washington D. C.; y el plato para *ārati*, con el cual despiertan a las divinidades, fue comprado en San Diego.

Antes no teníamos visa, no podíamos comprar nada, así que las cosas que necesitábamos nos las traían Shamita y Nath [otra familia originaria de India, radicada en Tijuana] de San Diego. 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* [Sāi Bābā]. (Meena Sharma, ama de casa, septiembre de 2021)

Para esta familia, Sāi Bābā constituye el *guru* familiar, no necesariamente una divinidad. 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*, el *sambar* (imagen 8)²⁷ y los *ladoos*; también han adoptado platillos mexicanos como burritos y quesadillas. Con excepción de unas pocas veces al mes en que comen carne de pollo, su dieta se mantiene vegetariana.

Imagen 7. Dios Skanda en su forma de Alangaram Murungan



Nota: Dios Skanda en su forma de Alangaram Murungan, Señor del Palani, del templo Thandayuthapani, Tamil Naḍu, frente a la caja de carga eléctrica

Fuente: autoras.

²⁷ El *sambar* es un caldo hecho con lentejas, pulpa de tamarindo (popular en la cocina india y en dulces mexicanos), verduras, polvo de *sambar* (una especia del sur de India), cúrcuma y hojas de curry. Suele acompañarse con arroz basmati y chiles de árbol. Su preparación se realiza en olla de presión, pero la señora Sharma usó una olla de barro para sofreír los vegetales y calentar la preparación.

Imagen 8. *Sambar* en olla de barro mexicana

Fuente: autoras.

Además, vivir en México les ha permitido mantener las comidas de India e hibridarlas, gracias a los alimentos picantes que existen en México y que también se acostumbra comer en India. La variedad de chiles que encuentran en el mercado de Abastos ayuda a que la señora Meena Sharma pueda recrear los platillos que más le gustan a su familia: “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” (Meena Sharma, ama de casa, septiembre de 2021).

En resumen, su poder adquisitivo y la existencia de una pequeña comunidad de su lugar de origen en Tijuana han permitido a la familia mantener su devoción cotidiana —con algunas adaptaciones importantes—, y mantener viva su tradición religiosa lejos del lugar de nacimiento. Así, el altar doméstico presente en la cocina, aunque no cuenta con muchos elementos tradicionales, refleja el proceso de recreación no solo religiosa sino cultural. Desde la adaptación de los alimentos, la rutina diaria, los pasatiempos y las lenguas que se escuchan en la casa, el altar se convierte en un medio para no olvidar de dónde vienen. Una enseñanza que buscan dejar a sus hijos para el futuro.

A modo de conclusión

Los altares domésticos que inspiraron el presente artículo se estudiaron a partir de la religiosidad vivida como una aproximación que permite identificar las prácticas que escapan de los estándares religiosos tradicionales para enfocarse en la ritualidad de la vida cotidiana. Acercarnos a la experiencia de los indohindúes desde la perspectiva de las religiosidades vividas orientó nuestra mirada hacia la escala individual/familiar y nos permitió identificar formas diversas de ser hindú en Tijuana. En especial, hizo posible comprender por qué motivos esta heterogénea población no forma una “comunidad” y no necesariamente se interesa en practicar su ritualidad de manera colectiva.

Los autores de los altares domésticos analizados se enfrentaron a la necesidad de recrear sus prácticas religiosas en la movilidad, insertos en un contexto donde su religión constituye una minoría, donde no existen templos ni hay una comunidad de connacionales establecida. Esta circunstancia les permite, por un lado, crear a su propia manera y conveniencia la ritualidad fuera de India; mientras, por otra parte, estar fuera les posibilita reconfigurar los roles de género, las costumbres y relaciones entre el país de origen y el de llegada. Estas manifestaciones son producto de una práctica que sale de los marcos institucionales, de la tradición manifiesta por parte de los brahmanes o de la agencia de templos pertenecientes a la ortodoxia hindú. De este modo, la religiosidad vivida posibilita el análisis de la ejecución de rituales desde una serie de negociaciones y recreaciones de lo sagrado.

Enfocar nuestra mirada en los altares nos permitió observar cómo estos reflejan una forma de sacralizar el espacio cotidiano. La manera de relacionarse con las divinidades presentes en él, de mantenerlo y hacerlo parte de la rutina cotidiana, vuelve privado un aspecto que se encuentra en el ámbito público en los templos monumentales: la adoración a los dioses. Y aunque en India ya existen los altares domésticos, recrearlos en Tijuana ha dado como resultado el cambio de roles y transformaciones en las costumbres provenientes de las diversas regiones de India.

El énfasis en la materialidad, observada en los elementos que componen los altares, nos permitió identificar la importancia de la dimensión transfronteriza en la práctica ritual de aquellos hindúes que pueden cruzar la frontera para adquirir objetos provenientes de India. También hizo posible aproximarse a la forma en que lo local comienza a formar parte de la vida espiritual de los indohindúes, quienes explican la importancia de incorporar la alimentación o la naturaleza de esta región a su experiencia ritual cotidiana.

Asimismo, el partir de la observación de la experiencia individual y cotidiana, en vez de priorizar el análisis de las instituciones religiosas, fue relevante para comprender el espacio de creatividad que se abre en contextos donde estas instituciones no están presentes, aunque ello no signifique que los vínculos con estas desaparezcan en el lugar de origen. También, a diferencia de lo reportado en otros contextos, los indohindúes de Tijuana mantienen una relación muy distante con la comunidad Iskcon.

El análisis realizado en este texto constituye, entonces, un punto de partida para comprender las recreaciones religiosas de los inmigrantes provenientes de India que residen en otros estados de México. Así, es posible entender las formas de sacralización e hibridación de elementos presentes en el nuevo contexto, dentro de una serie de tradiciones religiosas provenientes de India, las cuales continúan vigentes fuera de su país de origen gracias a las adaptaciones de cada creyente.

Por ello, el enfoque de la religiosidad vivida abre la posibilidad de estudiar las transformaciones no únicamente de las religiones mayoritarias, sino en movimientos religiosos microminoritarios que, en el caso de América Latina, pueden quedar relegados por el catolicismo. Esta perspectiva, a su vez, necesita de mayor trabajo para poder avanzar hacia otras tradiciones religiosas presentes en distintos contextos y circunstancias variadas, mediante la voz de los propios creyentes. Entre los nuevos caminos que puede tomar la aproximación de la religiosidad vivida destaca el análisis mediante escalas y en combinación con otras teorías, las cuales permitan estudiar la práctica cotidiana de religiosidades cotidianas en contextos diversos, entre los cuales se encuentra la práctica virtual.

Referencias

1. Ammerman, Nancy T. 2014. *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press.
2. Berglund, Henrik. 2004. "Religion and Nationalism: Politics of BJP". *Economic and Political Weekly* 39 (10): 1064-1070.
3. De la Torre, Renée. 2021. "La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización". *Revista Cultura y Religión* 15 (1): 261-300. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/1010>
4. De la Torre, Renée y Anel Victoria Salas. 2020. "Altares vemos, significados no sabemos". *Encartes* 3 (5): 206-226. <https://doi.org/10.29340/en.v3n5.141>
5. Doniger, Wendy, ed. 1999. "Nathdvara". En *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. Springfield: Merriam-Webster.
6. Doniger, Wendy. 2004. *Mitos hindúes*. Madrid: Siruela.
7. Doniger, Wendy. 2014. *On Hinduism*. Nueva York: Oxford University Press.
8. González Reimann, Luis. 2019. "Ortodoxia y herejía en el hinduismo". *Estudios de Asia y África* 54 (1): 83-102. <https://doi.org/10.24201/ea.v54i1.2361>
9. Inegi (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática). 2020. "Censo de Población y Vivienda 2020". Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México. <https://www.inegi.org.mx/sistemas/Olap/Proyectos/bd/censos/cpv2020/pt.asp?>
10. John, A. Meredith. 1989. *The Plantation Slaves of Trinidad, 1783-1816: A Mathematical and Demographic Enquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Lorenzen, David y Benjamín Preciado. 2003. *Atadura y liberación. Las religiones de la India*. Ciudad de México: Centro de Estudios de Asia y África; El Colegio de México.
12. Mangaldas, Leeza. 2017. "Money, Money, Money: The Link Between India's Most Famous Holiday Diwali and Getting Rich". *Forbes*, 17 de octubre. Consultado el 24 de mayo de 2021. <https://www.forbes.com/sites/leezamangaldas/2017/10/17/diwali-india-money-wealth-creation-get-rich/?sh=119aa4ec101f>

13. Marzal, Manuel. 1993. "Sincretismos religiosos latinoamericanos". En *Religión*, editado por José Gómez Caffarena, 57-60. Madrid: Trotta; Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
14. McGuire, Meredith. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
15. Monier Williams, Monier. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: The Clarendon Press.
16. Morello, Gustavo. 2017. "Modernidad y religiosidad en América Latina". *Razón y Fe* 276 (1429): 327-338. <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/9265>
17. Morello, Gustavo y Hugo Rabbia. 2019. Introducción a *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, editado por Hugo Rabbia, Gustavo Morello, Néstor da Costa y Catalina Romero, 9-27. Córdoba; Lima; Montevideo: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba; Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad Católica del Uruguay.
18. Naujoks, Daniel. 2009. "Emigration, Immigration, and Diaspora Relations in India". Migration Policy Institute, 15 de octubre. <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>
19. Nye, Malory. 2001. *Multiculturalism and Minority Religions in Britain: Krishna Consciousness, Religious Freedom, and the Politics of Location*. Richmond: Curzon Press.
20. Nylander, Johan. 2016. "Nueces de betel: la mortal adicción en Asia". *CNN*, 6 de septiembre. Consultado el 25 de mayo de 2021. <https://cnnespanol.cnn.com/2016/09/06/nueces-de-betel-la-mortal-adiccion-en-asia/>
21. Odgers, Olga. 2006. "Cambio religioso en la frontera norte". *Frontera Norte* 18 (35): 111-134.
22. Orsi, Robert. 2005. *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
23. Preciado Solís, Benjamín. 1992. "El hinduismo". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 37 (147): 75-85. <http://dx.doi.org/10.22201/revistas.2448492xe.1992.147.51550>
24. Pujol Riembau, Òscar. 2019. *Diccionario sánscrito-español. Mitología, filosofía y yoga*. Barcelona: Herder.
25. Rodríguez de la Vega, Lía. 2015. "Las diásporas en la arena internacional: el caso de la diáspora india". *Oasis* 22: 23-47. <http://dx.doi.org/10.18601/16577558.n22.03>
26. Sadguru Sri Sri Arjun. 2017. *Divya Darshan: The Philosophy Divine*. Chennai: Notion Press.
27. Saxena, Kirian, Isabel Duque y Silvestre Revueltas. 1998. "Encounters between Sikhs and Mexicans". En *India-Mexico. Similarities and Encounters throughout History*, editado por Eva Alexandra Uchmany, 143-160. Nueva Delhi: MacMillan.
28. United States Census Bureau. 2019. "ACS Demographic and Housing Estimates. American Community Survey. San Diego County, California" [DPO5]. <https://data.census.gov/cedsci/table?q=San%20Diego%20California&g=0500000US06073&tid=ACSDP5Y2020.DPO5>
29. Vande Berg, Travis y Fred Kniss. 2008. "Iskcon and Immigrants: The Rise, Decline, and Rise Again of a New Religious Movement". *The Sociological Quarterly* 49 (1): 79-104. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2007.00107.x>
30. Vertovec, Steven. 1997. "Three Meanings of Diaspora, Exemplified among South Asian Religions". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 6 (3): 277-299.
31. Waghorne, Joanne Punzo. 1999. "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*, editado por Robert A. Orsi, 103-130. Bloomington: Indiana University Press.

Lucero Jazmín López Olivares

Doctora en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte (México) y maestra en Estudios de Asia y África por El Colegio de México. Sus líneas de investigación incluyen la migración de India a México, la traducción de fuentes sánscritas, la filosofía prevedānta y el análisis de la práctica del hinduismo en la frontera norte de México. llopez.desc2019@colef.mx

Olga Odgers Ortiz

Doctora en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia). Investigadora del Departamento de Estudios Sociales en El Colegio de la Frontera Norte (México). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III) y de la Academia Mexicana de Ciencias. Su investigación se centra en el estudio de la relación entre migración, religión y salud. Últimas publicaciones: "Religión, violencia y drogas en la frontera norte de México: la resemantización del mal en los centros de rehabilitación evangélicos de Tijuana, Baja California", *Frontera Norte* 34: 1-26, 2022, <https://doi.org/10.33679/rfn.viii.2208>; "Embodiment and Somatic Modes of Attention in the Evangelical Care Model in Drug Rehabilitation Centers (Tijuana, Mexico)" (en coautoría), *Social Compass* 68 (3): 430-446, 2021, <https://doi.org/10.1177/0037768620974272>. odgers@colef.mx

