



Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad

Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos

Olga Odgers Ortiz
El Colegio de la Frontera Norte

RESUMEN

En la literatura reciente que analiza la migración México-Estados Unidos se señala reiteradamente la centralidad que adquieren las prácticas religiosas asociadas a la veneración de Santos Patronos “locales” en las comunidades que han logrado construir vínculos transnacionales. Desde la perspectiva del análisis de la relación con el espacio, en este trabajo proponemos que la nueva centralidad de los Santos Patronos se debe a que permiten construir vínculos entre diversos espacios locales y a que aportan una solución de continuidad entre los distintos niveles escalares —espacio íntimo, espacio multilocal, espacio transnacional.

Palabras clave: 1. religión, 2. catolicismo, 3. identidad, 4. territorio, 5. transnacionalismo.

ABSTRACT

Recent literature analyzing Mexico/U.S. migration has repeatedly pointed out the centrality of religious practices associated with “local” patron saints in communities that have managed to forge transnational ties. From the perspective of spatial analysis, we propose that this new centrality of patron saints arises because these practices make it possible to build ties linking several local spaces and because they create continuity across distinct scalar spaces—intimate space, multilocal space, transnational space.

Keywords: 1. religion, 2. Catholicism, 3. identity, 4. territory, 5. transnationalism.





1. *Introducción*¹

En la última década, las referencias a las prácticas religiosas se han multiplicado en los estudios relativos a la migración internacional. Simultáneamente, en el ámbito de la sociología de las religiones se sostiene con una frecuencia cada vez mayor que el cambio religioso de las sociedades contemporáneas no puede ser comprendido sin tomar en consideración la intensificación de la movilidad en general, y de los flujos migratorios en particular. Pese a ello, los trabajos que analizan explícitamente la relación migración/religión siguen siendo relativamente escasos, si consideramos la amplitud del campo de investigación que esta relación compleja implica. Este trabajo pretende ser una modesta contribución a esa ambiciosa tarea, y para ello se centra en el análisis de los nuevos sentidos que algunas prácticas religiosas aparentemente tradicionales han adquirido en los contextos de movilidad.²

Nos demarcamos de la perspectiva de análisis que consideraría a las prácticas religiosas dentro de la perspectiva de la cultura popular, pues consideramos que el fenómeno religioso no es únicamente un aspecto más de la cultura de quienes migran. En tanto constituyen sistemas de sentido, las religiones contribuyen a la conformación de una particular visión del mundo.³ Asumiendo que la definición de “la religión” es

¹ Este trabajo fue preparado en el marco del proyecto colectivo “Perfiles y tendencias del cambio religioso en México” (Conacyt 42863). Agradezco los comentarios de los dictaminadores anónimos, quienes, además de contribuir al enriquecimiento de este artículo, abrieron interesantes vías de reflexión para futuros trabajos.

² Conviene aclarar que en este trabajo, cuando hablamos de “nuevos sentidos”, lo hacemos por contraposición a los sentidos “tradicionales” asociados a las prácticas religiosas que analizaremos. La antigüedad de estos procesos es, sin embargo, muy variable y está asociada, en términos generales, a la antigüedad en el establecimiento de prácticas de movilidad constante. Así pues, en algunos casos estos “nuevos sentidos” comenzaron a gestarse desde las primeras décadas del siglo XX, mientras que en otros tendrán su origen en las postrimerías de dicho siglo. Podríamos incluso considerar que algunos antecedentes de esta “nueva” forma de construcción del espacio los constituyen los desplazamientos de importantes grupos de población a lo largo de la historia —la diáspora judía, las poblaciones gitanas, la diáspora armenia, etcétera—; sin embargo, en este trabajo trataremos de mostrar que la dinámica y la intensidad de la movilidad contemporánea en algunas regiones no es equiparable a las de tales experiencias anteriores, por lo que conviene enfocar de manera específica dicho análisis.

³ La propuesta teórica que plantea considerar a las religiones como sistemas de sentido, asociada frecuentemente a la tradición funcionalista, tiene sus raíces, sin embargo, en la propuesta weberiana. En efecto, Weber insiste en la necesidad de considerar a las religiones como sistemas de sentido, propuesta que será retomada posteriormente por





un asunto problemático (Hervieu-Léger, 1993), de manera operativa consideramos que como “representaciones religiosas” se engloba al conjunto de las construcciones imaginarias mediante las que la sociedad, los grupos en esta sociedad y los individuos en estos grupos tratan de conferir un sentido a su experiencia cotidiana y representarse su origen y su porvenir” (Hervieu-Léger, 1996). Consideramos también que estas representaciones religiosas no son inmutables ni exteriores al creyente, sino que son construidas y transformadas activamente por los sujetos/creyentes. En ese sentido, retomamos la discusión presentada por Miguel J. Hernández Madrid con relación a los procesos de conversión religiosa, y consideramos a los migrantes/creyentes como sujetos capaces de participar “en el control de sus vivencias para proporcionar un sentido personal en las relaciones que transforma” (Hernández Madrid, 2000a). Lejos de considerar al creyente como el depositario pasivo de las voluntades de las instituciones religiosas, nos interesa comprender el significado que los propios creyentes confieren a sus acciones.

La creatividad de los creyentes de todas las denominaciones y en todos los contextos geográficos da cuenta cabalmente de este inmenso espacio de acción en el que se estructuran conflictos y se reelaboran identidades. En ese mismo sentido, siguiendo a Manuela Cantón, consideramos que no es la justificación ideológica religiosa, sino la necesidad del creyente “para reconstruir de manera pautada y aprendida su propio itinerario existencial, lo que mueve a reordenar sus experiencias en un nuevo sistema de representación simbólica religiosa del mundo” (1995, citada en Hernández Madrid, 2000a).

Robert Bellah. Desde esta perspectiva, la religión es aprehendida como el “dispositivo de sentidos que permite al ser humano superar las decepciones, las incertidumbres y las frustraciones de la vida cotidiana [...] por la referencia a la visión de un mundo en orden, que trasciende tal experiencia cotidiana” (Hervieu-Léger, 1993).

Danièle Hervieu-Léger muestra bien que esta definición de la religión –que llama inclusivista– se contrapone a la definición exclusivista, centrada en la referencia a lo sobrenatural y a la capacidad de inspirar –y de legitimar– proyectos y acciones de transformación social –la dimensión utópica.

La crítica fundamental a la definición inclusivista, que considera a las religiones como sistemas de sentido, consiste en la dificultad para aprehender la especificidad de los sistemas de sentido religiosos frente a otros sistemas de sentido característicos de la modernidad.

En este trabajo, sin embargo, esta dificultad no representa un obstáculo mayor, pues no pretendemos extender nuestro análisis a otros sistemas de sentido. Basta, pues, con recordar que, lejos de constituir un conjunto amorfo de prácticas y creencias, la veneración a los Santos Patronos –objeto de análisis en el presente artículo– forma parte de un complejo “dispositivo” que permite a los creyentes construir un sentido para “las decepciones, las incertidumbres y las frustraciones de la vida cotidiana”.





Finalmente, consideramos también que las religiones, en tanto sistemas de creencias, aportan orientaciones prácticas al creyente, que de esta forma recurre a la ética y normatividad que se construye a partir de la creencia para normar sus acciones en la vida cotidiana. Las religiones constituyen así importantes marcos de referencia en las acciones de la vida diaria de los creyentes.

Así pues, en este trabajo pretendemos avanzar en el estudio de la transformación del sentido que los individuos confieren a las prácticas religiosas tradicionales en contextos de movilidad, a partir del análisis de un caso particular, la devoción a los Santos Patronos “locales”, en el ámbito de la migración México-Estados Unidos.

Partimos de la hipótesis según la cual la relevancia que han adquirido estas manifestaciones en distintos contextos en donde prevalece una alta intensidad migratoria se debe, entre otros aspectos, a la posibilidad que existe para tejer vínculos entre lugares distantes —*e.g.* comunidades “de origen” y “de destino”— y de construir una solución de continuidad entre diferentes escalas espaciales —el espacio íntimo, el local o multilocal, el regional, el transnacional y el “universal”.

Para discutir esta hipótesis, comenzaremos por presentar algunas de las implicaciones de la movilidad en la transformación de las prácticas religiosas. En el siguiente apartado describiremos algunas de las características que consideramos más significativas en las nuevas formas de devoción a los Santos Patronos, características de contextos de intensa movilidad geográfica. Enseguida trataremos de mostrar en qué forma los sujetos/creyentes tejen vínculos entre “lugares” y escalas espaciales a partir de la devoción a los Santos Patronos. Finalmente, presentaremos algunas observaciones que podrían abonar al debate sobre lo que sería una nueva geografía de lo sagrado.

2. Prácticas religiosas en movimiento

La literatura reciente muestra en forma elocuente que la intensificación de los flujos migratorios —y de la movilidad espacial en su sentido más amplio— ha contribuido a la conformación de estilos de vida, individuales y colectivos, en donde la referencia a más de un espacio de vida cotidiana es fundamental. Las diversas estrategias y esquemas de organización social que se han derivado de esta particular forma de relación con el espacio han sido observadas desde diferentes perspectivas, dando lugar a propuestas teóricas y herramientas conceptuales variadas.





Esta diversidad de propuestas para pensar el espacio a partir del movimiento son, las más de las veces, convergentes o complementarias, dando prioridad en el análisis a una escala específica o a un fenómeno –económico, político, social o cultural– particular.

Desde la perspectiva del transnacionalismo, Peggy Levitt y Nina Glick-Schiller (2004) sostienen que no existe una contradicción entre la “asimilación” a las sociedades de destino y el mantenimiento de intensos vínculos con las respectivas comunidades de origen, y destacan la necesidad de distinguir entre *ways of being* y *ways of belonging* en estos *campos sociales transnacionales*. Por su parte, Alejandro Portes considera que, si bien el transnacionalismo como fenómeno no es algo novedoso –existen numerosos precedentes en la historia–, el transnacionalismo se ha incrementado por el desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación y transporte (Portes, 2003).

Desde una perspectiva diferente, Kenny Cupers sostiene que convendría hablar de múltiples espacialidades que coexisten, dando lugar a un “espacio líquido” en el que están presentes de manera simultánea diversos estratos históricos en donde algunos desaparecen mientras que otros permanecen activos en la construcción de identidades (2005:734). Esta forma de comprender el espacio daría lugar a una *geografía nómada*, en la que “el nómada no es entendido como el explorador de nuevos terrenos, sino como el que experimenta el proceso de desterritorialización y reterritorialización constante” (2005:737).

James Clifford señala la conveniencia de distinguir estas formas de movilidad de las comunidades diaspóricas, en las cuales precisamente el desplazamiento constante es lo que marca la diferencia: “los aguilillanos que se desplazan entre California y Michoacán no integran una diáspora; sin embargo, pueden existir dimensiones diaspóricas en sus prácticas y culturas de desplazamiento, en particular para el caso de quienes se quedan por largos periodos, o permanentemente, en Redwood City” (1997:301). No obstante, para el caso mencionado, Clifford se decanta por la perspectiva de las geografías nómadas de Cupers, al considerar que la comunidad conformada por los aguilillanos es, en realidad, una comunidad bilocal, en donde el cruce fronterizo marcaría el sello de identidad: “Por sobre todo, los aguilillanos bilocales habitan una *frontera*, un emplazamiento de cruce regulado y subversivo” (1997:301).

Por su parte, con base en el estudio de los desplazamientos de los “nuevos nómadas” que transitan entre el norte de África y el sur de Europa, Alain Tarrus (2002) destaca la formación de *territorios de circulación*, que se





constituyen gracias a la capacidad inédita de quienes circulan para ser “de aquí y de allá a la vez”, sustituyendo la vieja oposición entre ser de aquí o ser de allá. A diferencia de Cupers, en la perspectiva de Tarrus no estaríamos frente a procesos de desterritorialización y reterritorialización, sino ante una nueva forma de concebir el espacio de vida dentro de un espacio amplio y dinámico. Estos territorios de circulación “confieren de esta manera una identidad nómada a decenas de miles de migrantes” (2002:18). Para Gildas Simon, la idea de territorio de circulación marca una ruptura importante con otros planteamientos anteriores, al considerar que la construcción social del espacio –la territorialización– no necesariamente pasa por la sedentarización, y que es posible construir referencias compartidas a partir de la experiencia de la movilidad. La idea de territorio de circulación permite comprender la creación de normas que surgen de una forma particular de apropiación del espacio, de los lugares recorridos, reconocidos por los actores, y que regulan las relaciones entre el aquí y el allá (Simon, 2006). Por otra parte, el *campo migratorio* permitiría pensar en las tensiones que se generan en el ámbito simbólico a partir de la experiencia de la movilidad. El campo migratorio sería, entonces, un “espacio en tensión por estar investido de una carga simbólica fuerte, portadora de esperanzas de utopías y de mitos para el migrante, así como para las sociedades en las que se construyen dichos campos, constituidos por imaginarios profundamente arraigados en las mentalidades colectivas y en las fronteras móviles de la identidad y la alteridad” (Simon, 2006).

Los nuevos nómadas, a diferencia de las diásporas,⁴ mantienen una relación estrecha y cotidiana con sus respectivos lugares de origen, por lo que no es posible entender ningún aspecto de la vida diaria –ni de sus

⁴ El concepto de *diáspora* ha sido objeto de diversos debates, al ser confrontadas las acepciones “tradicionales” con las nuevas formas de circulación. Así, por ejemplo, James Clifford cuestiona el sentido restrictivo del término, postulado por William Safran, en donde “los rasgos principales de la diáspora [serían]: una historia de dispersión, mitos/memorias de la tierra natal, alienación en el país que los recibe (¿mal?), deseo del regreso, apoyo sostenido a la tierra natal y una identidad colectiva definida en forma importante por esta relación” (Safran, citado en Clifford, 1997). En efecto, la diversidad de formas de movilidad, de producción, reproducción y reivindicación de identidades particulares, de formas de construir la relación con el territorio, son tales, que el concepto de diáspora así definido constituiría sólo un caso de excepción.

Si bien el debate presentado por Clifford desborda ampliamente la definición presentada por Safran, en este trabajo preferimos no emplear el término *diáspora* para referirnos al campo migratorio México-Estados Unidos, pues consideramos que la relación –concreta y simbólica– que se establece con la “tierra natal” dista sensiblemente del modelo diaspórico. Esto se debe probablemente –aunque no exclusivamente– a la proximidad geográfica y a las posibilidades reales de circulación.





proyectos para el porvenir— sin considerar los vínculos personales con diversos puntos del espacio en el que transitan. El espacio de vida no se limita al lugar de residencia —probablemente temporal— y comprende un amplio territorio de circulación en el que diversos lugares adquieren sentidos simbólicos y pragmáticos diferenciados. Esta perspectiva permite comprender el impacto que los desplazamientos ejercen también en quienes no se desplazan, pero que residen dentro del “espacio de circulación” en el cual los “nómadas” construyen y revitalizan los vínculos entre los diversos puntos comprendidos en un amplio horizonte.

Las transformaciones en la construcción del espacio pueden observarse en diferentes niveles, por lo que diversos autores insisten en distinguir los procesos globalizadores impulsados por las actividades de las grandes corporaciones multinacionales y los Estados, de la globalización “desde abajo” (Tarrius, 2002; Portes *et al.*, 2003), impulsadas por las interacciones cotidianas de los individuos que se constituyen como nuevos actores. Esta distinción resulta de capital importancia en el ámbito de las religiones, en donde las transformaciones operadas en el nivel de las prácticas y creencias religiosas a partir de la experiencia creativa de los propios sujetos/creyentes pueden crear tensiones y contradicciones con las estrategias organizativas de las instituciones.

Así, por ejemplo, pese al tradicional carácter transnacional de la Iglesia Católica, la intensificación en la movilidad de los fieles ha significado la crisis del sistema tradicional de organización territorial, cimentado en la lógica de parcelación a partir de diócesis y parroquias. Salvatore Abbruzzese destaca en este sentido la transformación de la estructura territorial producida por la desestabilización del sistema parroquial, a partir de los efectos acumulativos de la movilidad, la urbanización y la industrialización, y recuerda que la especificidad de los lugares sagrados no solamente radica en la división entre “tierra sagrada” y “tierra no consagrada”, sino que también implica “una estructuración del territorio que establece un nexo entre las afiliaciones religiosas y el lugar de nacimiento”, mismo que perdería sentido en los nuevos contextos de movilidad (Abbruzzese, 1999).

Una de las consecuencias más visibles de la transformación territorial del catolicismo señalada por Abbruzzese sería, entonces, la constante disminución de la asiduidad a los servicios religiosos dominicales, simultánea al resurgimiento de santuarios que atraen a multitudes de fieles desde lugares distantes. La lógica de “cercado” propia de la estructura parroquial es sustituida por un paisaje reticular, en donde la población,





móvil, teje sus itinerarios espirituales siguiendo los “faros” que constituyen los lugares sagrados nuevos o renovados.

En suma, ya sea que se trate de espacios sociales transnacionales (Levitt y Glick-Schiller, 2004), de campos migratorios (Simon, 2006), de geografías nómadas (Cupers, 2005) o de territorios de circulación (Tarrius, 2002), parece existir un consenso al considerar que la forma en que el espacio es vivido cotidianamente se ha transformado y que el universo de las prácticas y creencias religiosas no son la excepción.

A pesar de sus acentuadas diferencias, cada una de las propuestas de análisis aporta elementos relevantes para la reflexión sobre la forma en que se vive la relación con el espacio en sus diferentes niveles escalares: lo local se transforma en multilocal, la definición de los límites de las regiones se modifica con la experiencia de la movilidad, las fronteras nacionales son atravesadas en ambos sentidos –no sin un elevado costo económico y humano– dando lugar a nuevos mapas mentales en donde no existe una relación directa entre la distancia geográfica y la distancia afectiva, en donde la construcción de identidades y del sentido de comunidad deja de gravitar exclusivamente en torno al lugar de nacimiento para extenderse a diferentes espacios y escalas.

Ciertamente, no todas las comunidades que participan en la migración establecen estas dinámicas de movilidad: la maduración de redes migratorias, además de tiempo, requiere condiciones objetivas que permitan la circulación constante de sus miembros. En ese sentido, no sorprende que las “comunidades transnacionales paradigmáticas” se encuentren principalmente en aquellas regiones donde la migración es de larga data, en donde un porcentaje significativo de los migrantes ha logrado regularizar su situación migratoria y en donde la inserción económica de algunos de sus miembros ha sido exitosa. Las regiones de nueva migración presentan un panorama diferente, no solamente debido a que no ha transcurrido el tiempo necesario para la consolidación de redes migratorias de mayor espesor, sino también debido a que inician su experiencia migratoria en un contexto más hostil.

Por otra parte, es importante destacar que no todos aquellos que forman parte de una “comunidad transnacional” –de un territorio de circulación o de un campo migratorio– circulan entre diversos espacios locales. Sin embargo, debido a la importancia significativa que estas nuevas formas de habitar-circulando han adquirido en ámbitos tan diversos como la construcción de nuevas formas de ciudadanía (Kymlicka, 1995),





la reestructuración espacial de los sistemas religiosos (Abbruzzese, 1999; Levitt, 2007) o de las formas de participación social, resulta relevante el análisis de sus implicaciones.

Algunas de tales implicaciones han sido ya analizadas detenidamente: en el ámbito económico; los estudios sobre remesas familiares y colectivas –junto con el debate migración/desarrollo– son claros ejemplos de ello, y en el ámbito social y político, la influencia adquirida por las organizaciones de migrantes como actores sociales o el peso electoral que podrían adquirir quienes votan desde el extranjero son también ilustraciones evidentes.

No obstante, existen otros campos en donde este aspecto ha sido menos desarrollado. Así, a pesar de que en la literatura relativa a las migraciones internacionales son cada vez más frecuentes las referencias a las prácticas y creencias religiosas, son aún escasos los estudios que analizan de manera específica las implicaciones de la forma en que se construye la relación cotidiana con el espacio en la transformación de esas creencias y prácticas religiosas. Consideramos, sin embargo, que esta línea de análisis reviste una gran relevancia, no únicamente debido a que, como señalan Levitt y Glick-Schiller, “los migrantes transnacionales frecuentemente utilizan la religión en la creación de geografías alternativas que podrían caer dentro de las fronteras nacionales, trascenderlas coexistiendo con ellas, o crear nuevos espacios que, para algunos individuos, sean más significativos e inspiren lealtades más fuertes que las definidas dentro del ámbito político” (Levitt y Glick-Schiller, 2004:1027), sino también debido a que las religiones constituyen sistemas de sentidos a partir de los cuales los individuos estructuran una particular visión del mundo y confieren un sentido a la vida misma en sus más diversos ámbitos. Es así que los sistemas religiosos constituyen un referente a partir del cual los individuos orientan las decisiones que deben tomar día a día en estos espacios aparentemente fragmentados.

Ahora bien, en la relación –compleja y dinámica– que se establece entre religión y migración es posible identificar vínculos de diversas naturalezas. De entre ellos, en este trabajo queremos destacar los vínculos que se derivan de la forma en que se construye la relación con el espacio. Como ya se mencionó, la transformación de la manera en que se vive la relación con el espacio como resultado de la migración impacta en la estructura territorial “tradicional” de las religiones de quienes se desplazan (Palard, 1999); pero al mismo tiempo, el sujeto/creyente es capaz de reinterpretar





y reestructurar sus prácticas y creencias religiosas para dar un nuevo sentido a su relación con los distintos “lugares” que son significativos en su vida cotidiana. De esta manera la práctica religiosa es transformada por la migración, pero al mismo tiempo puede constituir un recurso para recrear el sentido de comunidad en un espacio de vida fragmentado.

Para avanzar en el estudio de estos aspectos de la relación religión/migración, en este trabajo partimos de la experiencia específica del campo migratorio –o el territorio de circulación– que se ha construido durante las últimas décadas entre México y Estados Unidos. Dentro de este contexto específico, diversos autores (Espinosa, 1999; Morán, 2000b; Rivera, 2004; D’Aubeterre, 2005; Odgers, 2006; Pratt, 2006; Rivera, 2006) han destacado la relevancia que determinadas prácticas religiosas tradicionales han adquirido en la construcción o la resignificación de las identidades colectivas. En particular, durante la última década se ha reportado de forma recurrente la relevancia que adquieren las celebraciones de las fiestas patronales tanto en los lugares de origen en las que participan los migrantes como en los de destino, apoyadas en la participación activa de los miembros de la comunidad que se encuentran ausentes o en circulación. En los siguientes apartados trataremos de analizar algunos de los factores que, desde nuestra perspectiva, contribuyen a explicar tal recurrencia.

3. Los Santos Patronos en movimiento

En Chinantla, pequeño poblado situado en la Mixteca poblana, tiene lugar cada año una impresionante celebración en honor al “Padre Jesús”, santo patrono del lugar y reconocido protector de migrantes.⁵ Los milagros atribuidos al Padre Jesús son conocidos más allá de las fronteras, y aunque los favores solicitados por sus fieles son de una gran diversidad,

⁵ La información relativa a las prácticas religiosas asociadas a la devoción al Padre Jesús fueron recopiladas en Chinantla en enero de 2002 y 2003, y son complementadas con las informaciones recabadas por Deborah Sontag (1998) y Fernando Herrera Lima (comunicaciones personales). Se entrevistó tanto a residentes en Nueva York que regresaban para las fiestas patronales como a chinantlecos residentes en la localidad. Se entrevistó también a las autoridades civiles y religiosas, así como a algunos integrantes de las tres familias no católicas que identificamos en Chinantla. Aunque se trata de una localidad situada en la Región Mixteca, la población es mayoritariamente mestiza. Ninguno de los entrevistados habla una lengua indígena ni se autodefine como tal.



el prestigio del santo se debe, esencialmente, a la protección de todos aquellos chinantlecos que durante las últimas décadas han emprendido el camino hacia el norte.

Aunque se tiene registro de dos chinantlecos que emigraron a Nueva York a mediados de la década de los cuarenta, la conformación de un verdadero flujo migratorio data de los años sesenta, y ese flujo se intensificó un par de décadas más tarde (Sontag, 1998). Con el paso del tiempo los lugares de destino de los migrantes chinantlecos se han diversificado; sin embargo, hasta la fecha siguen siendo mayoría quienes emigran a Nueva York, en donde los recién llegados conviven con quienes se encuentran ya firmemente establecidos, así como con sus hijos o nietos nacidos en Nueva York.

Quienes pueden cruzar la frontera legalmente⁶ aseguran una comunicación constante, eficiente y personal entre los miembros de la comunidad. Probablemente el caso más ilustrativo en este sentido es el de la señora Eloísa,⁷ quien ha hecho de esta forma de circulación su modo de vida: un par de veces al mes recorre el estrecho camino que comunica al pueblo con la Carretera Panamericana, continúa su camino hasta el aeropuerto para viajar después a la ciudad de Nueva York, haciendo el mismo camino de regreso unos días después. En cada viaje, la señora Eloísa⁸ lleva las noticias frescas narradas con el sabor local, los guisados regionales recién elaborados, o al niño que regresa después de unas vacaciones en el pueblo con los abuelos; pero la señora Eloísa lleva también imágenes del santo, botellas con agua bendita de la iglesia local, veladoras, medallas bendecidas, etcétera.

En suma, la dinámica que a lo largo de las décadas han establecido los oriundos de Chinantla parece ser un caso paradigmático de “comunidad transnacional”. El impacto de la migración –o más específicamente, de la movilidad constante entre Chinantla y Nueva York– es palpable en todos los aspectos de la vida social, política y económica del lugar. Por supuesto, el ámbito religioso no es la excepción, y una de sus expresiones más visibles –aunque no la única– es la fiesta del santo patrono

⁶ Debido a que el flujo migratorio de chinantlecos hacia la ciudad de Nueva York se inició antes de 1980, algunos miembros de la comunidad lograron regularizar su situación migratoria en la segunda mitad de esa década a partir de la aprobación de la ley conocida como Simpson-Rodino o de la Amnistía (IRCA). Junto con ellos, la segunda –e incluso tercera– generación circula constantemente, manteniendo vivos los vínculos de los miembros de la comunidad a uno y otro lado de la frontera.

⁷ Todos los nombres que figuran en este documento son ficticios.

⁸ Católica, de aproximadamente 45 años, entrevistada en Chinantla en enero de 2002.



de Chinantla, el Padre Jesús, celebración que constituye el evento más importante del año y que marca la cadencia de la vida de la comunidad, independientemente de su lugar de residencia.

El municipio de Chinantla es mayoritariamente católico, y pese a que durante las últimas décadas ha habido un notorio incremento porcentual de quienes se identifican con otra religión, en la cabecera municipal la diversidad religiosa es prácticamente invisible.⁹ La asociación entre el catolicismo, la veneración al Padre Jesús y la identidad chinantleca es tal, que en las semanas previas a la celebración de la fiesta patronal se percibe una sorprendente saturación del espacio público con expresiones de la devoción al santo patrono, en donde pueden coexistir la imagen del Padre Jesús con la célebre frase I ♥ NY, y la adaptación I ♥ Chinantla. Esta estrecha asociación entre la identidad chinantleca y la veneración al Padre Jesús ha generado incluso algunas tensiones entre los miembros más activos de los comités organizadores de la fiesta y los chinantlecos no católicos (Odgers, 2005).

La comunidad migrante establecida en Nueva York tiene un papel preponderante en la organización y financiamiento de la fiesta patronal.¹⁰ Las figuras centrales de la celebración —después del Padre Jesús— son “los de Nueva York”, muy especialmente aquellos migrantes exitosos que han logrado establecer pequeños —y no tan pequeños— negocios en el país vecino (Sontag, 1998), y lo demuestran financiando carteles o camisetas con la figura del santo y el logotipo de su tortillería, carnicería o panadería neoyorkina.

En el pueblo se afirma que los originarios de Chinantla que se encomiendan al santo siempre cruzan con bien la frontera aunque no tengan pasaporte. A todo lo largo del camino el Padre Jesús va acompañando siempre a los viajeros en forma de imágenes y escapularios. Los exvotos depositados en la iglesia local dan fe de los milagros concedidos, y en ellos están presentes, como es natural, el cruce fronterizo o la obtención de documentos migra-

⁹ En la cabecera municipal pudimos identificar únicamente a tres familias Testigos de Jehová y a una evangélica pentecostal. Sin embargo, en la vecina localidad de Piaxtla existe un Salón del Reino que congrega a los Testigos de Jehová de las comunidades aledañas. Así mismo, la comunidad de Buenavista, perteneciente a este mismo municipio, alberga a la mayor parte de la población evangélica de la región.

¹⁰ El sistema de cargos tradicional se ha modificado para permitir a los ausentes la asunción de mayordomías. Para ellos, quienes asumen un cargo se apoyan en sus familiares a manera de representantes en el pueblo, mientras ellos garantizan un flujo constante de recursos financieros. La organización espacial basada en los cuatro barrios que conforman el pueblo se mantiene, y los migrantes que regresan se integran a las procesiones —e incluso a las bandas de música— correspondientes al propio barrio de origen.





torios.¹¹ Pero el Padre Jesús es un santo tan temido como venerado, pues también es conocido por la severidad de los castigos que impone. Así, hay quienes afirman que aquellos migrantes que han sufrido alguna desgracia fuera del pueblo son quienes no cumplieron una promesa al santo.¹²

La fama del Padre Jesús como protector de migrantes ha ido ampliando sus horizontes; por ello no es de extrañar que cada año, además de los oriundos de Chinantla, lleguen a encomendarse —o a agradecer milagros— un número creciente de migrantes procedentes de otras latitudes, cuyas rutas migratorias se han cruzado con las de los chinantlecos que viajan hacia Nueva York.

Desde varias semanas antes de la fiesta patronal se intensifican los viajes, los mensajes y las transferencias monetarias. Se abren las puertas de aquellas lujosas casas con cochera automática y columnas griegas, que permanecieron vacías la mayor parte del año, esperando a sus propietarios que trabajan en Nueva York. Se multiplican las comidas familiares, los paseos de los jóvenes en la plaza —remodelada con las remesas colectivas, según consta en una placa alusiva—; se arregla la iglesia y se adornan las calles; se instala la feria, en donde pueden consumirse pizzas y hot-dogs además de los platillos regionales.

La proximidad de la fecha esperada puede adivinarse por la multiplicación de las procesiones y la intensidad de la música interpretada por las bandas tradicionales, a las que se integran progresivamente quienes van llegando de Nueva York. Así, al llegar el gran día, la multitud que se ha ido sumando a los preparativos se vuelca en una gran procesión, donde el fervor religioso de unos y el ánimo festivo de otros convergen en un tiempo paroxístico, extraordinario (extra-ordinario), revitalizando el sentido de la comunión —crear comunidad—, bajo el lente insistente de un sinfín de sofisticados equipos de grabación. En efecto, la celebración es videograbada con todo detalle para poder compartir posteriormente esta experiencia con quienes, en esta ocasión, tuvieron que permanecer en Nueva York. Pero la participación de quienes no viajaron a Chinantla no se limita al rol pasivo de espectadores: mientras la imagen del Padre Jesús recorre el camino de la procesión, ellos participan en la veneración del santo desde la West 14th Street en Manhattan, donde una procesión, simultánea a la de Chinantla, llega hasta la iglesia de Our Lady of Guadalupe, sin importar el frío neoyorkino de las mañanas de enero.

¹¹ Sobre los retablos y exvotos que dan fe de la devoción de los migrantes a santos y vírgenes protectores, consultar a Durand y Massey, 1995.

¹² Isabel, católica, 22 años, originaria de Chinantla residente en Nueva York. Entrevistada en Chinantla en enero de 2002.





En los días posteriores a la celebración, los videos y DVDs que dan testimonio de la experiencia vivida van a cruzar la frontera en ambas direcciones, cerrando así el circuito que une a los devotos del Padre Jesús.

Ahora bien, si en este apartado hemos presentado las características de la devoción al Padre Jesús, no es debido a que consideremos que se trata de una experiencia excepcional, sino exactamente por el motivo contrario: este tipo de celebraciones son cada vez más frecuentes y pueden encontrarse en un sinnúmero de comunidades establecidas en diversas regiones de México y Estados Unidos.

Ya en 1999, Víctor M. Espinosa—quien centra su análisis en la Diócesis de San Juan de los Lagos—reportaba, con base en datos del Mexican Migration Project, que en 26 de 30 comunidades seleccionadas “es una tradición anual el regreso masivo de los migrantes durante las fiestas patronales y en 24 se celebra una misa especial para los hijos ausentes” (Espinosa, 1999).

María Eugenia D’Aubeterre describe el proceso de “reorganización del trabajo ceremonial dedicado al Santo Patrono San Miguel Arcángel, en el contexto de transnacionalización de la vida comunitaria, a consecuencia de la migración a los Estados Unidos en una localidad de raíz nahua en el centro del estado de Puebla” (2005).

Mary Louise Pratt alude al proceso de reproducción —estrategia de autodesdoblamiento— de la imagen de la Virgen de Zapopan, Jalisco, gracias al cual puede “responder al llamado de sus seguidores en California, a quienes ahora visita anualmente” (2006).

Liliana Rivera Sánchez (2006) muestra la relevancia que adquiere la veneración a Santiago Apóstol para los originarios de Chila de la Sal —situado en la Mixteca poblana— tanto en la comunidad de origen como en Nueva York, a donde se desplaza periódicamente la imagen del santo.

En definitiva, por paradójico que pudiera parecer, existen elementos suficientes para considerar que, lejos de tratarse de una excepción, los Santos Patronos otrora “locales” son cada vez más una característica emblemática de las identidades en movimiento dentro de los campos migratorios.

La riqueza de los estudios de caso nos permite avanzar la reflexión sobre las causas profundas que hacen que estos santos y vírgenes “locales” adquieran una nueva centralidad en contextos de movilidad. En el siguiente apartado trataremos de mostrar dos elementos por los cuales, en nuestra opinión, este proceso aparentemente paradójico tiene lugar. Continuaremos ilustrando nuestros argumentos con el caso del Padre





Jesús de Chinantla, pero estamos convencidos de que sería posible identificar procesos similares en otros numerosos contextos.

*4. ¿Por qué la devoción a los santos
“locales” se acentúa con la movilidad?*

Las causas por las cuales las vírgenes y los santos locales de diversas regiones de México han adquirido un nuevo lugar central en la vida de las comunidades migrantes son, sin duda, numerosas. Sin embargo, aquí proponemos que existen al menos dos de ellas que se encuentran directamente asociadas con las nuevas formas de construir la relación con el espacio. La primera, que ya ha sido sugerida por diversos autores arriba citados, tiene que ver con la posibilidad de renegociar las identidades en torno a estas figuras de protección, una vez que la referencia al espacio local, compartido cotidianamente, ya no permite integrar a los “hijos ausentes”. La segunda se relaciona con la necesidad de construir una solución de continuidad entre los distintos niveles escalares –lo personal, lo local, lo regional, lo transnacional– en los que transcurre la vida cotidiana de los creyentes.

A continuación vamos a presentar estas dos ideas más detenidamente.

Los santos como identidad “local” portátil

Algunos de los autores antes citados han destacado la importancia del proceso de renegociación de identidades que tiene lugar en la celebración de las fiestas patronales en comunidades fuertemente implicadas en los procesos migratorios.

Así, por ejemplo, Rivera Sánchez sostiene que las prácticas religiosas asociadas a la veneración de Santiago Apóstol por parte de los originarios de Chila de la Sal constituyen “elementos de cohesión/tensión para mantener/negociar los vínculos en las comunidades transnacionales y para actualizar y estabilizar dinámicas comunitarias, en el sentido de generar ordenamientos sociales para la convivencia comunitaria transnacional” (Rivera, 2006:54).

Por su parte, Espinosa sostiene que el

retorno periódico a las fiestas, además de ser el momento perfecto para presumir lo ganado en el norte, fomentar la migración de los familiares o amigos, buscar





o pedir la mano de una novia, celebrar un matrimonio, comprar propiedades o hacer *tratadas* con dólares, ha permitido a los migrantes reforzar sus relaciones sociales, reafirmar su identidad, hacer pública su fidelidad a la comunidad de origen y negociar su pertenencia al lugar donde nació (1999).

D'Aubeterre señala que “mediante la invención de una nueva manifestación del culto al Santo Patrono más allá de los confines del pueblo se han redefinido las fronteras entre los géneros y las generaciones [...] y sobre todo, el sentido de pertenencia comunitaria refrendada mediante el ‘trabajo’ que como ‘ciudadanos del pueblo’ se dedica al santo” (2005). Así mismo, las visitas de San Miguel a sus devotos establecidos en California “propician el encuentro con los parientes y vecinos y, por sobre todo, un sentido de adscripción al tejido comunitario, una identidad social ligada al terruño que cobija, incluso, a las jóvenes generaciones que han nacido o se han criado en California sin conocer el pueblo” (D'Aubeterre, 2005).

Como vimos en el apartado anterior, la celebración al Padre Jesús es también un claro reflejo de este esfuerzo por recrear el sentido de comunidad, integrando a los ausentes, a sus hijos y a sus nietos. Así, la comunidad de chinantlecos se encuentra sólidamente estructurada en torno a la devoción al Padre Jesús. Al identificarse como “hijos de un mismo padre”, los devotos pueden relativizar el lugar de nacimiento como requisito de adscripción comunitaria.

Este proceso de reelaboración, como es natural, no está carente de conflictos. Las tensiones generadas entre “los de aquí” y “los de allá” han sido mencionadas en múltiples ocasiones. A esta forma de conflictos se añade también la profundización de conflictos interreligiosos. De esta manera, en algunos contextos la intolerancia religiosa parece magnificarse, pues además de confrontar sistemas de creencias profundamente arraigados, vulnera a la propia cohesión de la comunidad recién creada (Odgers, 2005).

Pese a lo anterior, en el contexto de regiones en donde el catolicismo sigue siendo un referente mayoritario —y frecuentemente hegemónico—, la reelaboración de las identidades colectivas en torno a las figuras patronales probablemente seguirá siendo moneda corriente.

Los santos como integradores de escalas espaciales

Además de la relevancia en la renegociación de identidades que tiene lugar en la celebración de las fiestas patronales, consideramos que la





devoción a los santos y vírgenes locales ha adquirido un lugar central debido a que permite construir una solución de continuidad entre las diversas escalas –local, regional, transnacional– en las que transcurre la vida cotidiana de los creyentes.

Veamos este proceso más detenidamente.

Como se señaló en el primer apartado, diversos autores han mostrado que la intensificación de flujos migratorios –y de la movilidad espacial en su sentido más amplio– ha contribuido a la conformación de estilos de vida, individuales y colectivos, en los que la referencia a más de un espacio de vida cotidiana es fundamental. La vida cotidiana, que tradicionalmente era estructurada en torno a un espacio de vida –en sus diferentes niveles escalares– se encuentra fragmentada en la experiencia de la movilidad: el concepto mismo de lugar de residencia se torna confuso para quienes alternan meses –o años– aquí y allá, el sentido de pertenencia se estructura en torno a más de un lugar de referencia y los proyectos de vida se construyen de manera más o menos aventurada tejiendo en la geografía de los lugares conocidos o imaginados los motivos más diversos.

Esta nueva forma de proyectar la vida en el espacio abre –al menos en teoría– un vasto universo de posibles relaciones en las que, sin embargo, orientarse no es cosa fácil. Y para navegar en los diversos espacios locales –aquí y allá–, así como en los distintos niveles escalares –lo personal, lo local, lo regional, lo nacional, lo trans o supranacional–, quienes han hecho de la movilidad su forma de vida han ido llevando consigo fragmentos de identidad portátil y han ido construyendo faros que guíen sus trayectos.

En particular, las imágenes, escapularios e imágenes bendecidas de los Santos Patronos permiten a los viajeros llevar consigo la representación (re-presentación) de la identidad local. Los altares domésticos permiten conectar los hogares en el lugar de “origen” y en el de “destino”. Las procesiones contribuyen a vincular los espacios públicos: las calles de Manhattan con la plaza pública chinantleca. La liturgia católica permite a los católicos chinantlecos construir un vínculo con una referencia supranacional –y pretendidamente universal– debido a la amplia presencia –aunque no mayoritaria– del catolicismo en Estados Unidos).

De esta forma, la devoción al santo permite a la vez vincular espacios –los “aquí”, los “allá” y los trayectos– y las diferentes escalas: la personal/corporal (la identificación íntima y personal como creyente), la local





o multilocal (la reconstrucción del sentido de comunidad) y la trans o supranacional (la identificación como católicos e hijos de Dios).

Así, por ejemplo, en el nivel íntimo y personal, el sujeto/creyente eleva plegarias en las que comunica al santo sus anhelos y temores más profundos, viaja con el santo sobre la piel –llevando escapularios o imágenes bendecidas– e invoca a su protector al momento del cruce fronterizo (Hernández Madrid, 2000b). En el nivel local, en un proceso de refundación comunitaria, destaca la saturación del espacio público en las comunidades “de origen” –por ejemplo, en Chinantla– con carteles que dan fe de la devoción al santo; las procesiones en los lugares de “destino” constituyen la contraparte de este mismo nivel, en el que se tejen vínculos por el desplazamiento de recursos financieros y objetos sagrados con la finalidad de venerar al santo.

La referencia al catolicismo en los lugares de destino permite construir también un nexo con un referente transnacional, en el que los devotos de los santos locales convergen en iglesias católicas previamente establecidas donde interactúan con católicos provenientes de diversas latitudes. Esta interacción, por cierto, va a transformar paulatinamente las parroquias para dar cabida a las imágenes de devoción traídas por los nuevos fieles (Morán, 2000a).

De esta forma, las prácticas y creencias asociadas a la veneración a la figura patronal van tejiendo vínculos –creando conexiones– tanto en las escalas como en los espacios de vida de los individuos.

Ahora bien, si asumimos que las religiones constituyen sistemas de creencias a partir de los cuales los creyentes pueden construir orientaciones prácticas para pautar su vida cotidiana, podemos comprender la relevancia de la construcción de estos recursos de orientación que atraviesan escalas y territorios. La devoción al santo patrono no solamente conecta lugares, sino que además, al declinarse en cada nivel escalar de la vida cotidiana, otorga orientaciones prácticas para la construcción del sujeto creyente.

Como es natural, no se trata de procesos homogéneos ni armoniosos. Por el contrario. Debido a su relevancia, constituyen la arena privilegiada para la conformación –y eventual resolución– de conflictos, como lo muestra elocuentemente Rivera Sánchez para el caso de los migrantes originarios de Chila de la Sal (Rivera, 2006).

De manera esquemática, y partiendo del caso específico de la devoción al Padre Jesús de Chinantla presentado en este trabajo, podemos sintetizar la vinculación de espacios y escalas de la manera siguiente.





Vinculación de lugares y escalas espaciales a través de la celebración a los Santos Patronos “locales”.

	<i>Ámbito íntimo-personal/ identidades personales</i>	<i>Ámbito local y multilocal/ construcción de comunidad</i>	<i>Ámbito transnacional o supranacional/referentes “universales”</i>
Expresiones concretas	<ul style="list-style-type: none"> - Escapularios, medallas, imágenes del santo que se llevan sobre la piel. - Plegarias en las que el creyente comunica personalmente sus anhelos y temores más profundos. 	<ul style="list-style-type: none"> - Carteles con la imagen patronal que saturan el espacio público de las comunidades de origen. - Procesiones en los lugares de destino. - El paroxismo de la fiesta crea sentido de comunidad. 	<ul style="list-style-type: none"> - La referencia al catolicismo permite negociar identidades con la sociedad amplia, y en particular con otros católicos –especialmente latinos–, y contribuye a conquistar legitimidad en el espacio público.
Vínculos espaciales	<ul style="list-style-type: none"> - Los creyentes viajan con santo sobre la piel. - Se invoca a los santos en el momento del cruce fronterizo. 	<ul style="list-style-type: none"> - La celebración se organiza con la participación coordinada de fieles en ambos espacios locales. - Los recursos financieros y los objetos sagrados cruzan constantemente la frontera. - La circulación de devotos con imágenes de la celebración cierra el circuito de las procesiones simultáneas “en espejo”. 	<ul style="list-style-type: none"> - Procesiones transnacionales. - Acciones institucionales –e.g. <i>Pastoral de la migración</i>– con perspectiva trans o supranacional.
Referentes de identidad	<ul style="list-style-type: none"> - Identificación personal como devoto del santo o la virgen. 	<ul style="list-style-type: none"> - Identificación comunitaria multilocal. - “Nosotros” de aquí y de allá como hijos de un mismo padre. 	<ul style="list-style-type: none"> - Identificación con el catolicismo como referente universal.

Se trata, por supuesto, de un esquema simplificador, que tendría que contrastarse con las experiencias de otras comunidades migrantes.

5. Apuntes para una nueva geografía de lo sagrado

El caso específico de la devoción a los Santos y Vírgenes Patronos “locales” en los campos migratorios es, sin duda, sólo un ejemplo de la transformación de las prácticas religiosas “tradicionales” a partir de la experiencia de los creyentes, que se constituyen como sujetos creativos, con la capacidad de hacer de las creencias un recurso en la construcción de nuevos sentidos para un universo de vida en transformación.





Los Santos Patronos son probablemente un ejemplo paradigmático, pero seguramente son sólo uno entre tantos otros que se podrían identificar en los diversos campos migratorios. Así, aunque aquí nos centramos fundamentalmente en el nivel de la práctica del sujeto creyente, es claro que la forma en que se expresan las religiones en el espacio en el nivel de las instituciones se encuentra también en constante cambio.

Por otra parte, este caso particular permite reabrir las preguntas planteadas en el segundo apartado de este documento: ¿Hasta qué punto la transformación de la forma en que son venerados los Santos Patronos corresponde a un esfuerzo de desterritorialización y reterritorialización constante? ¿Hasta qué punto, por el contrario, se construyen referentes de identidad que, basándose en la experiencia de la movilidad, carezcan de una referencia espacial localizada? Probablemente, el caso aquí analizado sugiere que algunas prácticas sustentadas en la movilidad pueden contribuir a la formación de referentes de identidad que coexisten –pero no los sustituyen– con los referentes tradicionales o multilocalizados. Es por ello que en este artículo insistimos en el potencial para “vincular” referencias espaciales –localizadas espacialmente– que de otra manera permanecerían fragmentadas. Dicho de otra forma, la veneración a los Santos Patronos en el campo migratorio México/Estados Unidos no parece estar sustentando una identidad nómada, pero sí parece estar articulando, a partir de la movilidad, referentes identitarios localizados con referentes identitarios del desplazamiento.

En definitiva, la intensificación de los flujos migratorios a nivel global exige un esfuerzo de análisis que deje de lado la percepción tradicional de los creyentes –y las creencias– como elementos espacialmente determinados e inamovibles. Una nueva geografía de lo sagrado sólo podrá construirse a partir del análisis de los creyentes y las creencias en movimiento.

Bibliografía

- Abbruzzese, Salvatore, “Catholicisme et territoire: pour une entrée en matière”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 44, núm. 107, julio-septiembre de 1999, pp. 5-19.
- Clifford, James, *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Cupers, Kenny, “Towards a Nomadic Geography: Rethinking Space and Identity for the Potentials of Progressive Politics in the Contem-



- porary City”, *International Journal of Urban Research*, vol. 29, núm. 4, 2005, pp. 729-739.
- D’Aubeterre, María Eugenia, “San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del estado de Puebla”, *Relaciones*, vol. XXVI, núm. 103, verano de 2005, pp. 18-50.
- Durand, Jorge y Douglas S. Massey, *Miracles on the Border: Retablos of Mexican Migrants to the United States*, Tucson, The University of Arizona Press, 1995.
- Espinosa, Víctor M., “El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco”, *Estudios Sociológicos*, vol. XVII, núm. 50, 1999, pp. 375-418.
- Hernández Madrid, Miguel J., “El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias Testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional”, *Relaciones*, vol. XXI, núm. 83, verano del 2000a, pp. 67-97.
- , “Transgresores de fronteras”, *Estudios Jaliscienses*, núm. 39, 2000b, pp. 17-29.
- Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, París, CERF, 1993.
- , “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL/IIS-UNAM, 1996, pp. 23-46.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*, México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 2000.
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- Levitt, Peggy, *God Needs no Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, Nueva York, The New Press, 2007.
- y Nina Glick-Schiller, “Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society”, *International Migration Review*, vol. 39, núm. 3, 2004, pp. 1002-1039.
- Morán, Luis Rodolfo, “Barrios mexicanos en Chicago: Delimitaciones étnico-espaciales más allá de las fronteras internacionales”, ponencia presentada en el congreso “La Frontera: Una Nueva Concepción Cultural”, Mérida, Yucatán, 2000a.
- , “Representación religiosa de los mexicanos exiliados”, *Estudios Jaliscienses*, núm. 39, El Colegio de Jalisco, 2000b, pp. 5-16.

- Odgers Ortiz, Olga, "Migración e (in)tolerancia religiosa: aportes al estudio del impacto de la migración internacional en la percepción de la diversidad religiosa", *Estudios Fronterizos*, vol. 6, núm. 12, 2005, pp. 39-53.
- , "Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos", *Economía, Región y Sociedad*, vol. VI, núm. 22, 2006, pp. 399-430.
- Palard, Jacques, "Les Reconstitutions territoriales de l'Eglise Catholique entre singularité et universalité", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 44, núm. 107, julio-septiembre de 1999, pp. 55-75.
- Portes, Alejandro, "Conclusion: Theoretical Convergencies and the Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism", *International Migration Review*, vol. 37, núm. 3, otoño de 2003, pp. 874-892.
- , Luis E. Guarnizo y Patricia Landolt, (eds.), *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, México, Flacso/Miguel Ángel Porrúa, 2003.
- Pratt, Mary Louise, "¿Por qué la Virgen de Zapopan se fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad", *A Contra corriente. Una Revista de Historia Social y Literatura de América Latina*, vol. 3, núm. 2, invierno de 2006, pp. 1-33.
- Rivera Sánchez, Liliana, "Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos", *Migración y Desarrollo*, núm. 2, abril de 2004, pp. 62-81.
- , "Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia", *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 4(11), julio-diciembre de 2006, pp. 35-59.
- Simon, Gildas, "Migrations, la spatialisation du regard", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 22, núm. 2, 2006, pp. 9-21.
- Sontag, Deborah, "A Mexican Town that Transcends all Borders", *New York Times*, 21 de julio de 1998.
- Tarrius, Alain, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, París, Balland, 2002.
- Tuirán, Rodolfo, Carlos Fuentes y José Luis Ávila, *Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos, 2000*, México, Consejo Nacional de Población, 2002.

Fecha de recepción: 29 de junio de 2007
 Fecha de aceptación: 3 de octubre de 2007