

# Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales



**IZTAPALAPA**

*Agua sobre lajas*

*Olga Odgers Ortiz\**

## Resumen

Los procesos de globalización han impulsado la intensificación de flujos migratorios, lo cual ha creado otras formas de relación con el(los) espacio(s) de vida y producido nuevos territorios de circulación. Dentro de dicho contexto, las prácticas religiosas tradicionales se transforman, adquieren otros sentidos y conforman pilares fundamentales en la construcción de prácticas transnacionales y de identidades multisituadas. En este documento se aborda tal fenómeno desde la experiencia de la migración México-Estados Unidos, considerando particularmente los nuevos sentidos que adopta la veneración de los santos patronos locales en los espacios de circulación contemporáneos.

**Palabras clave:** migración, religión, transnacionalismo, identidad, catolicismo

## Abstract

Globalization has led to the intensification of migratory flows, creating new types of relations with different living spaces, thereby producing new territories of circulation. In this context there are new systems of meaning that transform traditional religious practices. This process of transformation generates fundamental pillars in the construction of transnational practices and multilocalized identities. In this work, we deal with this phenomenon from the Mexico-United States migratory experience. To do it, we take into account the new meanings involved in the worshipping of "local" patron saints within contemporary spheres of circulation.

**Key words:** migration, religion, transnationalism, identity, Catholicism

\* Departamento de Estudios Sociales, El Colegio de la Frontera Norte. [odgers@colef.mx](mailto:odgers@colef.mx)

## Introducción

Pese a que las ciencias sociales en las últimas décadas han estado marcadas por el debate entre quienes constatan, con optimismo o con escepticismo, el surgimiento de un nuevo orden global –simultáneo a nuevas y cada vez más profundas formas de fragmentación–, parece existir un acuerdo en considerar que el modo en que los individuos construyen y viven el espacio se ha transformado esencial e irreversiblemente.

En particular, los procesos de globalización han impulsado la intensificación de los flujos migratorios –y la movilidad, en un sentido más amplio– creando nuevas formas de producción y reproducción de el(los) espacio(s) de vida, lo cual ha dado lugar a lo que diversos autores han llamado *espacios sociales transnacionales* (Levitt y Glick-Schiller, 2004), *geografías nómadas* (Cupers, 2005) o *nuevos territorios de circulación* (Tarrius, 2002).<sup>1</sup>

En esta situación, los sistemas religiosos movilizados por los migrantes –y las prácticas específicas asociadas a los mismos– deben transformarse, para seguir siendo capaces de responder a las necesidades individuales y sociales de producción de sentido, que surgen de la experiencia cotidiana en tales contextos “transnacionales”, “nómadas” o de “circulación”. Es por ello que la preocupación central que guía este trabajo es cómo repensar la relación que se establece entre las prácticas religiosas y las nuevas formas de construcción de los espacios de vida en contextos de creciente movilidad.

Para ello propongo reflexionar sobre este fenómeno desde la experiencia de la migración México-Estados Unidos, tomando como eje de análisis los nuevos sentidos que adquiere la veneración de los santos patronos locales en los espacios de circulación contemporáneos.<sup>2</sup> Elegí este caso debido a que, en mi opinión,

<sup>1</sup> Retomo tanto el concepto de *territorio de circulación* como la idea de *nuevo nomadismo* de Tarrius (2002).

<sup>2</sup> Sin lugar a dudas, el análisis de la construcción del espacio en contextos de movilidad territorial podría continuarse a partir del estudio de otras prácticas religiosas, dentro y fuera del universo del catolicismo.

es paradigmático y está asociado con las nuevas formas de relación con el espacio, que se construyen por medio de las prácticas religiosas tradicionales.<sup>3</sup>

## La transnacionalización de los santos

En Chinantla, pequeño poblado situado en la Mixteca poblana, cada año se lleva a cabo una impresionante celebración en honor al Padre Jesús, santo patrono del lugar y reconocido protector de migrantes.<sup>4</sup> Los milagros atribuidos al Padre Jesús se conocen más allá de las fronteras y, pese a que algunos de ellos son particularmente famosos, su prestigio se debe a la protección de todos aquellos chinantlecos que desde hace poco más de tres décadas han emprendido el camino hacia el norte. Aunque se tiene registro de dos chinantlecos que emigraron a Nueva York a mediados de los años cuarenta, la conformación de un verdadero flujo migratorio data de los sesenta, intensificándose un par de décadas más tarde (Sontag, 1998). La mayoría de los chinantlecos sigue emigrando a esa urbe.

Casi todos los fieles que participan en las procesiones –y en el festejo en general– llegan unos días o semanas antes, procedentes de Nueva York. Los recursos que se emplean para las festividades, que duran algo más de una semana, son recolectados por el comité organizador de la fiesta, con sede en aquella ciudad estadounidense, quien envía, junto con las remesas, información precisa sobre la forma en que deberá realizarse la celebración. Los hijos y nietos de quienes iniciaron el camino hacia el norte aprovecharán las vacaciones escolares para visitar el pueblo, en donde alguna afortunada adolescente será coronada reina de Chinantla. Ninguna decisión importante se toma en el pueblo sin haber consultado antes a “los de Nueva York”.

<sup>3</sup> La devoción a los santos patronos locales en México se asocia comúnmente al catolicismo popular, derivado de la conjunción de la ritualidad impuesta a lo largo del periodo colonial y las estructuras de organización social previas a dicho momento histórico. Existe amplia bibliografía sobre la ritualidad vinculada a la veneración de los santos patronos y a los sistemas de cargos ligados a ella. En este aspecto, considero que resulta representativa de la práctica religiosa “tradicional”, aunque, como se verá más adelante, se trata en realidad de una práctica ritual cuyos significados se han transformado progresivamente.

<sup>4</sup> Para la elaboración de este texto parto del trabajo etnográfico realizado tanto en comunidades de origen –Chinantla, Puebla, y Alto Lucero, Veracruz– como de destino –Chula Vista, California, localidad fronteriza de Estados Unidos, con una importante presencia de migrantes mexicanos–. Asimismo, se efectuaron algunas entrevistas en Nueva York a migrantes poblanos, originarios de Chinantla. Esta información se complementa con la revisión de los importantes y cada vez más numerosos trabajos que diversos investigadores han publicado recientemente sobre el tema.

Adicionalmente, las camisetas que portarán los jóvenes participantes en la carrera-procesión de “la antorcha” son financiadas cada año por algún exitoso empresario chinantleco, radicado del otro lado de la frontera, quien de esta manera pone de manifiesto su devoción por el Padre Jesús, su compromiso con el terruño y el éxito de su tortillería, carnicería o panadería neoyorquina.

Mientras en Chinantla se festeja al Padre Jesús, en la West 14th Street, en Manhattan, los chinantlecos residentes en Nueva York, que en esa ocasión no pudieron desplazarse hasta el pueblo, realizan una procesión en honor al santo, frente a la iglesia de Our Lady of Guadalupe, sin importar el frío de las mañanas de enero. Las celebraciones de uno y otro lado de la frontera son videograbadas con todo detalle, de modo que los fieles puedan apreciar los pormenores de esta fiesta multisituada. Gracias a estas celebraciones “en espejo”, los chinantlecos logran recrear el sentido de la comunión –crear comunidad– a pesar de la distancia.

El caso de la devoción chinantleca al Padre Jesús resulta interesante no por ser única, sino porque sintetiza cientos de historias de santos y vírgenes patronos que cruzan las fronteras con sus devotos y se instalan de manera más o menos formal y duradera en una multitud de nuevos lugares, que de esta forma son sacralizados y resignificados dentro de un amplio espacio de circulación.

Así, en la literatura sobre la migración México-Estados Unidos se ha vuelto cada vez más frecuente la descripción de las cuantiosas remesas –individuales o colectivas– destinadas a las parroquias locales, de la organización de procesiones en las diversas ciudades estadounidenses donde se concentran los “paisanos” (Sontag, 1998; Odgers, 2002), de las fiestas y bailes en honor a las vírgenes y los santos patronos en los nuevos lugares de devoción (Morán, 2000), del retorno de “los ausentes” a las celebraciones religiosas locales (Espinosa, 1999), o de la fabricación de retablos y exvotos agradeciendo la protección de las imágenes veneradas en el peligroso cruce de la frontera, o en la obtención de documentos migratorios (Durand y Massey, 1995).<sup>5</sup>

A primera vista podría parecer paradójico que estas figuras, arraigadas con tanta firmeza en un contexto local, se conviertan en símbolos de lo transnacional. Sin embargo aquí propongo que, por el contrario, es precisamente la fortaleza de su vínculo con el ámbito local lo que les permite articular de manera eficaz los diferentes espacios de vida de sus fieles. De esta forma, en torno a los santos patronos se construyen no sólo estrategias de revitalización de vínculos locales sino también vínculos nuevos, se conquistan otros territorios y se tejen poco a poco las redes que habrán de cubrir amplios espacios de circulación.

<sup>5</sup> Es el caso de la oaxaqueña Virgen de las Nieves o de la Virgen de Zapopan, quien tiene tres versiones: la original, la Peregrina y la Viajera, siendo esta última la encargada de cruzar la frontera para visitar a sus devotos establecidos en Estados Unidos (Pratt, 2006: 29).

A continuación se presentan algunos aspectos que considero particularmente relevantes en este proceso.

## Elementos para una nueva geografía de lo sagrado

Si se acepta que los sistemas de creencias permiten a los individuos conferir un sentido a su experiencia cotidiana, a su pasado y a su porvenir,<sup>6</sup> resulta por demás evidente que dentro del contexto de la migración tales sistemas deberán reinterpretarse a partir de las nuevas condiciones de existencia de quienes los profesan, adecuándose así a otra forma de concebir la comunidad, los orígenes y las expectativas para el porvenir. Este proceso de reinterpretación comprende asimismo la dimensión ritual, la ética normativa y los referentes de identidad colectiva, que deben reformularse para conferir sentido a las nuevas carencias e incertidumbres, constituyendo así un recurso de orientación práctica.

En particular, para que los sistemas religiosos movilizados por los migrantes sigan respondiendo a las necesidades individuales y sociales de producción de sentido, deben adecuarse a una experiencia de vida en la que la relación con el espacio se ha transformado profundamente. Diversos autores han propuesto diferentes perspectivas de análisis de las nuevas formas de construir la relación con el espacio. Para Bauman (2001), la movilidad, más que una opción es un signo, una característica de la *modernidad líquida*: “Nos guste o no, por acción u omisión, todos estamos en movimiento [...]. La inmovilidad no es una opción realista en un mundo de cambio permanente” (Bauman, 2001: 9). Sin embargo, insiste en la necesidad de reconocer el carácter diferenciador de la movilidad del mundo globalizado: “lo que para algunos es señal de una nueva libertad cae sobre muchos más como un hado cruel e inesperado” (Bauman, 2001: 8).

Para Cupers (2005: 734), convendría hablar de múltiples espacialidades que coexisten, dando lugar a un *espacio líquido* en el que están presentes, de manera simultánea, diversos estratos históricos, donde algunos desaparecen mientras que otros permanecen activos en la construcción de identidades. Así, esta forma

<sup>6</sup> Asumiendo que la definición de “la religión” es un asunto problemático, en este trabajo considero 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). Desde esta posición se entiende al creyente como sujeto social, que interpreta y transforma el sistema de creencias y la normatividad de él derivada.

de comprender el espacio daría lugar a una geografía nómada, en donde “el nómada no es entendido como el explorador de nuevos terrenos, sino como el que experimenta el proceso de desterritorialización y reterritorialización constante” (Cupers, 2005: 737).

Por su parte, con base en el estudio de los desplazamientos de los *nuevas nómadas* que transitan entre el norte de África y el sur de Europa, Tarrius (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 de allá. A diferencia de Cupers, dentro de la perspectiva de Tarrius no estaríamos frente a procesos de desterritorialización/reterritorialización, sino ante una nueva forma de concebir y construir 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” (Tarrius, 2002: 18). Los nuevas nómadas, a diferencia de las diásporas, mantienen una relación estrecha y cotidiana con sus respectivos lugares de origen, por lo que no es posible entender aspecto de la vida diaria alguno –ni de sus proyectos para el porvenir– sin considerar los nexos personales con diversos puntos del espacio en el que transitan. El espacio de vida no se limita entonces al lugar de residencia –probablemente temporal– y comprende un amplio territorio de circulación. Esta perspectiva permite comprender el efecto 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 distintos puntos comprendidos dentro de un amplio horizonte.

Levitt y Glick Schiller (2004) destacan la necesidad de distinguir entre *formas de ser* (*ways of being*) y *formas de pertenecer* (*ways of belonging*) en los campos sociales transnacionales, e insisten en que no existe una contradicción entre la “asimilación” a las sociedades de destino y el mantenimiento de intensos vínculos transnacionales. Levitt considera que “*transnational migrants often use religion to create alternative geographies that may fall within national boundaries, transcend but coexist with them, or create new spaces that, for some individuals, are more meaningful and inspire stronger loyalties than politically-defined terrains*” (Levitt y Glick Schiller, 2004: 1027).

A la readecuación de las estrategias individuales y comunitarias en la construcción de la relación con el espacio se suman los cambios que las propias instituciones deben efectuar. Así, por ejemplo, Abbruzzese destaca, dentro del universo específico del catolicismo, 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 (Abbruzzese, 1999: 6-7). El autor recuerda que la especificidad de los lugares sagrados no sólo 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” (Abbruzzese, 1999: 6-7), mismo que perdería sentido en los nuevos contextos de movilidad.

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 este sentido, creo que la experiencia de los migrantes/creyentes que circulan por el amplio campo migratorio México-Estados Unidos resulta un ejemplo especialmente significativo, sobre todo por la manera en que se ha modificado la relación con el espacio presente en la devoción a los santos patronos, que solían ser locales. A continuación se expondrán algunas de las características que juzgo más relevantes.

## Santos nómadas en espacios de circulación

Las prácticas religiosas que podemos observar entre las comunidades de *migrantes transnacionales* o nuevos *nómadas* parecen haber encontrado una respuesta, al menos parcial, a las exigencias de los territorios de circulación, contribuyendo a lo que de manera tentativa he llamado aquí una *nueva geografía de lo sagrado*. En particular, hay al menos cuatro aspectos que se ven reflejados con nitidez en las prácticas de devoción a los santos patronos y que me parecen significativos:

- a) La posibilidad de recrear el sentido de comunión entre quienes circulan y quienes permanecen. Gracias a la coordinación entre los fieles “de aquí y de allá” para la organización de las principales celebraciones, a la realización simultánea de misas y procesiones, y a la reproducción de las imágenes milagrosas “del otro lado de la frontera”, la devoción a los santos locales se convierte en un recurso invaluable en la formación de identidades multisituadas. El referente de identidad creado por el lugar de nacimiento –de carácter fijo– cede paso progresivamente a una relación de identidad representada por la devoción a la figura local del santo patrono, la cual es reproducida y venerada en los nuevos espacios significativos para

la comunidad. De esta forma la figura del santo, ya no local sino nómada, permite construir nuevos anclajes espaciales para la identidad. El santo representa (re-presenta) lo local en movimiento.

- b) La devoción a los santos patronos permite mantener un vínculo con el lugar de origen, pero al mismo tiempo se convierte en una herramienta primordial para conquistar espacios en los lugares de destino. Así, por ejemplo, el Padre Jesús constituye un valioso recurso en la apropiación del espacio público neoyorquino por parte de los chinantlecos, quienes organizan su procesión en el corazón de Manhattan. De igual manera, la aparición de estos santos y vírgenes *locales* en las parroquias católicas de Estados Unidos (y en diversos puntos del territorio de circulación, a uno y otro lado de la frontera) da cuenta del laborioso trabajo de reapropiación del espacio en los llamados lugares de *destino* (véase, por ejemplo, Morán, 2000).
- c) La figura de los santos patronos permite articular los distintos niveles espaciales (capas o estratos) que son significativos en la vida cotidiana de los fieles y le da un sentido hasta hoy inexistente a lo local, lo transnacional y lo global. De este modo, las diferentes dimensiones espaciales significativas en la vida cotidiana de quienes radican en los territorios de circulación son cristalizadas en una figura cuya devoción responde a las necesidades, los proyectos o las expectativas de los fieles, que se construyen también en cada uno de esos niveles.
- d) La figura de los santos es ubicua y puede materializarse en cada pueblo o ciudad en donde estén presentes sus devotos, pero, al mismo tiempo, la existencia de algunos santuarios considerados particularmente milagrosos permite la construcción de “faros” o anclajes en el territorio de circulación, gracias a los cuales es posible construir un nuevo sentido sobre el mapa de los espacios de circulación. Así pues, se está ante el proceso de construcción de identidades multisituadas, pero no necesariamente desterritorializadas; tampoco se trata de la circulación dentro de amplios espacios más o menos homogéneos. Entonces, retomando la metáfora de los espacios líquidos (Bauman, Cupers), la devoción a los santos patronos permite construir faros o anclajes dentro de un territorio fluido, pero no homogéneo, donde la sacralización de espacios determinados hace posible identificar –o construir– paisajes específicos, mapas mentales en donde la circulación adquiere un sentido. De tal modo, la veneración a los santos patronos, lejos de representar la reproducción de una práctica tradicional, refleja una muy compleja –y quizá eficaz– forma de articulación de los distintos niveles espaciales en la modernidad líquida.

## Para concluir

La transformación relacionada con el espacio, que ha implicado los llamados procesos de mundialización, y en concreto la creación de espacios circulatorios, ha traído consigo profundos cambios en los usos simbólicos de determinadas prácticas religiosas. Así, algunas en apariencia tradicionales adquieren sentidos inéditos, cobrando nueva centralidad en la construcción de identidades transnacionales, y más específicamente, en la negociación de la interacción cotidiana a todo lo largo de los espacios de circulación. No se trata sólo de reconstruir la relación con diversos ámbitos locales sino de la necesidad de articular la dimensión local –e incluso la íntima– con la transnacional y la global.

En este contexto, la figura de los santos patronos locales resulta paradigmática, pues gracias a su profundo carácter local estas vírgenes y santos pueden constituir referencias nómadas –en el sentido propuesto por Cupers–, sin perder su capacidad para representar lo local. De esta manera, los santos no se “desterritorializan”; la configuración territorial tampoco reemplaza lo local por lo global, sino que lo integra de manera transversal.

Es evidente que la devoción a los santos patronos es sólo una de tantas prácticas tradicionales que se han modificado para adecuarse a las nuevas dinámicas de circulación. La elegí en este trabajo por considerar que ilustra de modo muy puntual los procesos que me proponía tratar. Sin duda deben existir muchos otros ejemplos, tanto dentro del catolicismo como en el amplio universo de las religiones no católicas –sobre todo pentecostales– profesadas por los migrantes mexicanos. Estudiarlas es una tarea pendiente. Así, concluyo insistiendo en que el efecto de la migración en el ámbito religioso no se circunscribe al incremento de la diversidad de creencias o a la irrupción de nuevos movimientos religiosos; las “formas religiosas características de la ultramodernidad” pueden encontrarse también en la recomposición de algunas de las prácticas religiosas en apariencia más tradicionales.

## Bibliografía

Abbruzzese, Salvatore

1999 “Catholicisme et territoire: pour une entrée en matière”, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 44, núm. 107, julio-septiembre, pp. 5-19.

Bauman, Zygmunt

2001 *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 2ª ed. [1ª ed. en inglés, 1998].

Cupers, Kenny

- 2005 "Towards a Nomadic Geography: Rethinking Space and Identity for the Potentials of Progressive Politics in the Contemporary City", en *International Journal of Urban Research*, vol. 29, núm. 4, pp. 729-739.

Durand, Jorge y Douglas Massey

- 1995 *Miracles on the Border: Retablos of Mexican Migrants to the United States*, The University of Arizona Press, Arizona.

Espinosa, Víctor M.

- 1999 "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", en *Estudios Sociológicos*, vol. XVII, núm. 50, pp. 375-418.

Hervieu-Léger, Danièle

- 1996 "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM), México, pp. 23-46.

Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller

- 2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", en *International Migration Review*, vol. 39, núm. 3, pp. 1002-1039.

Morán, Luis Rodolfo

- 2000 "Representación religiosa de los mexicanos exiliados", en *Estudios Jaliscienses*, núm. 39, El Colegio de Jalisco, Zapopan, pp. 5-16.

Odgers Ortiz, Olga

- 2002 *Identités frontalières, Immigrés mexicains aux États-Unis*, L'Harmattan, París.

Pratt, Mary Louise

- 2006 "¿Por qué la Virgen de Zapopan se fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad", en *A Contracorriente, A Journal of Social History and Literature in Latin America*, vol. III, pp. 1-33.

Sontag, Deborah

- 1998 "A Mexican Town That Transcends all Borders", en *New York Times*, 21 de julio.

Tarrius, Alain

- 2002 *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Balland, París.