

# Prácticas devocionales y construcción del espacio en la movilidad\*

FRIDA CALDERÓN BONY\*\*  
OLGA ODGERS ORTIZ\*\*\*

## Abstract

DEVOTIONAL PRACTICES AND SPACE BUILDING IN MOBILITY. *The study observes how religious practices adjust to space-time mobility within the context of migration between Mexico and the United States. It privileges a spatial dimension; it shows how devotional practices mirror the creation of new territorial circuits and anchorages. Moreover, returning to the analytical proposition of spatial holograms, it seeks to identify how those practices contribute to give significance to the space of mobility for those who migrate, reconfiguring thus the territories they inhabit.*

**Key words:** migration, religion, territory, spatial holograms

## Resumen

*El trabajo observa cómo las prácticas religiosas se acomodan al espacio-tiempo de la movilidad, en el contexto de la migración entre México y Estados Unidos. Privilegiando una dimensión espacial, se muestra cómo las prácticas devocionales reflejan la creación de nuevos circuitos y anclajes territoriales. Asimismo, retomando la propuesta analítica de los hologramas espaciales, se busca identificar en qué forma dichas prácticas contribuyen a otorgar significado al espacio de la movilidad de quienes migran, reconfigurando así los territorios en los que habitan.*

**Palabras clave:** migración, religión, territorio, hologramas espaciales.

## Introducción

**E**l estudio de las prácticas religiosas de migrantes mexicanos que viven en Estados Unidos consta ya de una literatura importante que ha documentado principalmente procesos como: 1) la identificación de cierta “continuidad” de las creencias, que se manifiesta en el retorno anual de los migrantes a sus pueblos de origen con el fin de participar en las celebraciones de los santos patronos de sus comunidades (Espinosa, 2003; Rivera-Sánchez, 2004; Rivera Sánchez, 2006; D'Aubeterre, 2005); 2) la aparición de procesos de conversión religiosa, en especial del catolicismo al protestantismo, provocando algunas veces el abandono del sistema de cargos alrededor del cual se organiza tradicionalmente la vida sociorreligiosa de las comunidades indígenas (Hernández Madrid, 2000; Barabás, 2006); y 3) una suerte de refuncionalización de las creencias en los contextos

---

\* Artículo recibido el 06/12/13 y aceptado el 28/05/14. El presente trabajo se realizó durante la estancia posdoctoral de la doctora Frida Calderón y con el financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) en el programa de maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte (Colef)-Tijuana. Las autoras agradecen los comentarios de los evaluadores anónimos.

\*\* Posdoctorado en la Unité de recherches Migrations et Sociétés (URMIS), de la Universidad de París 7-Diderot <fridacal@gmail.com>.

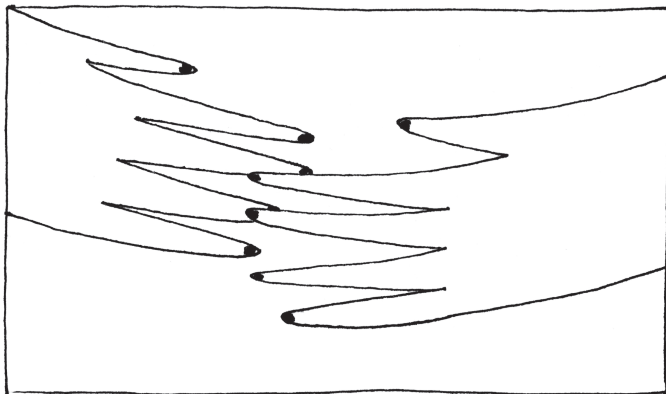
\*\*\* Profesora-investigadora de El Colegio de la Frontera Norte-Tijuana. Carretera Escénica Tijuana-Ensenada, Km 18.5, San Antonio del Mar, 22560, Tijuana, Baja California <odgers@colef.mx>.

de movilidad, manifiesta sobre todo a través de la aparición de santos protectores de los migrantes y la especialización de santos tradicionales en esta función (Morán, 2008; Odgers Ortiz, 2002).

Con base en esta literatura, y recurriendo a propuestas analíticas surgidas desde la geografía humana, nuestro propósito es incorporar al análisis una dimensión espacial en el marco de interpretación, enfatizando la distinción entre las diferentes escalas involucradas. De esta manera, queremos indagar la posibilidad de que las celebraciones religiosas en el contexto de la movilidad estén contribuyendo a la reconfiguración espacial de los nuevos territorios de pertenencia e identidad, adecuándose a la lógica de los espacios/tiempos de la migración. En efecto, pareciera que:

la devoción a los santos permite construir “faros” o anclajes dentro de un territorio fluido, pero no homogéneo, donde la sacralización de espacios determinados hace posible identificar –construir– paisajes específicos, mapas mentales en donde la circulación adquiere un sentido [Odgers Ortiz, 2007: 36].

En esta perspectiva, el objetivo central del texto es observar las formas en las que en la práctica devocional se cristalizan circuitos y anclajes territoriales que los migrantes mexicanos construyen en la experiencia de la movilidad. Proponemos que las prácticas devocionales dan cuenta, en distintas escalas, de la reconfiguración territorial que los migrantes realizan dentro de la experiencia de la movilidad. Pero además buscamos comprender en qué forma dichas prácticas devocionales podrían constituir también un recurso –y no solamente un reflejo– en el proceso de resignificación de los nuevos espacios de vida, esto al igual en niveles escalares diversos.



Para ello, comenzaremos por presentar las herramientas teórico-metodológicas en las que basamos nuestro estudio. Enseguida, expondremos un caso empírico –la devoción del Jesús Nazareno en el campo migratorio de los oriundos de Patamban, Michoacán– en el cual centramos el análisis. En un tercer apartado, examinaremos la relevancia de la práctica devocional al Jesús Nazareno en la resignificación del territorio (circuitos y anclajes), identificando las escalas en que este fenómeno se realiza (el ámbito doméstico, comunitario, regional o transnacional). Finalmente, concluimos reflexionando sobre la importancia de la práctica devocional como un recurso que permite la resignificación de los nuevos espacios de vida, para lo cual retomamos la propuesta analítica de Lindón (2007) relativa a los hologramas espaciales.

### **Perspectiva teórica y diseño de la investigación**

Durante las últimas décadas del siglo xx, la intensificación de la movilidad derivada, entre otros aspectos, del desarrollo de nuevas tecnologías de la información y la comunicación, significó un desafío mayor para las ciencias sociales. Distintas propuestas teórico-metodológicas han surgido para dar cuenta de las transformaciones que la movilidad imprime a fenómenos tan diversos como los nuevos sistemas de estratificación social en su relación con el acceso a la movilidad, la formación de ciudades globales, o los procesos de construcción de identidades y sentidos de pertenencia (Bauman, 2001; Cresswell, 2001, 2006; Sassen, 1991; Scheller y Urry, 2006).

En el ámbito de los estudios sobre migración y cambio religioso, hay al menos dos corrientes de pensamiento que conviene destacar para los fines de este artículo. En los estudios sobre las migraciones internacionales, la perspectiva transnacional –que ha adquirido una importancia creciente en los últimos años– plantea que los procesos de integración a las sociedades receptoras no necesariamente requieren la ruptura de vínculos con las localidades de origen, siendo posible la aparición de espacios sociales transnacionales (Levitt, 2001). De esta forma, la perspectiva del transnacionalismo no se limita a señalar la posibilidad del desarrollo de densas redes sociales que cruzan las fronteras, sino también el surgimiento de campos sociales<sup>1</sup> en donde es factible construir espacios de vida

<sup>1</sup> Besserer (2004) denomina *topografías transnacionales* a los constructos analíticos que permiten observar tales fenómenos transnacionales.

multisituados, que involucren tanto a quienes migran como a quienes permanecen en alguno de los puntos del campo migratorio en cuestión.

Los estudios de las religiones contemporáneas han enfatizado la necesidad de analizar el impacto de la movilidad en la estructura territorial de las religiones tradicionales (Abbruzzese, 1999; Palard, 1999; Odgers Ortiz, 2008) así como de identificar los actuales circuitos y lógicas de circulación de las prácticas y creencias religiosas (Hervieu-Léger, 2009; Levitt, 2009; Argyriadis *et al.*, 2012).<sup>2</sup>

En este trabajo retomamos dichos planteamientos, pero recurrimos también a algunas de las propuestas surgidas desde la geografía humana, para comprender las nuevas formas de habitar *lugares*, construir *espacios de vida* y resignificar los territorios de la movilidad. Específicamente, retomamos la propuesta teórico-metodológica de Lindón, para analizar los procesos de construcción social de los lugares, a partir de los hologramas espaciales (Lindón, 2007: 33). Para Lindón:

El holograma espacial es una propuesta metodológica abierta a la interpretación espacial en dos planos: uno, el del lugar como realidad localizada y otro, el del lugar como realidad desplegada en una red de lugares interconectados a través de lo vivido, que puede integrar lugares distantes [...]. Tienen la virtud de dar cuenta del cruce de la espacialidad situacional y particular –lo único, lo específico de un escenario– con espacialidades que se reiteran en otros lugares y otros escenarios, así como a través del tiempo [2007: 44-45].

De esta manera, la figura metafórica de los hologramas (imágenes de dos dimensiones que se proyectan en tercera dimensión cuando son iluminadas por un rayo láser) permite observar diferentes niveles o capas de significados en la construcción de los lugares.

Si bien esta propuesta se centra en el análisis de los imaginarios urbanos, y no enfatiza la construcción social del espacio en la movilidad (nacional o internacional), consideramos que resulta compatible y complementaria de las propuestas relativas a las nuevas formas de circulación migratoria –y de los nuevos circuitos de la fe– antes presentadas. De tal modo, introducir la propuesta metodológica de los hologramas

espaciales al estudio dota de herramientas analíticas a nuestro esfuerzo por comprender las prácticas devocionales en los procesos de resignificación de los lugares que hoy día conforman el espacio de vida de los migrantes mexicanos que viven en Estados Unidos.

En concreto, consideramos que en el territorio circulatorio (Tarrius, 2000) de los migrantes mexicanos que viajan a California es posible identificar espacios sociales transnacionales (Levitt y Glick Schiller, 2004) en forma tal que la construcción de sentidos de pertenencia no necesariamente se encuentra anclada en un solo lugar. En un proceso simultáneo en el que los migrantes guardan lazos con sus lugares de origen pero además despliegan procesos de integración a comunidades específicas en los lugares de destino, podemos observar la emergencia de mecanismos por medio de los cuales la religiosidad compartida y los ritos que ésta conlleva permiten marcar el espacio al dotarlo de puntos de referencia con los cuales se define un territorio desde lo sagrado, que trasciende las fronteras nacionales y que promueve lo que Levitt (2007) ha llamado una *comunidad imaginada de conexión*. En particular, veremos que es posible entender esta configuración espacial considerando distintas capas o niveles de relación entre los lugares.

Dentro de estos espacios, se multiplican los circuitos a través de los cuales viajan ideas, prácticas y objetos vinculados a sistemas de creencias específicos. Conviene insistir en que las religiones, en cuanto sistemas de creencias que interpretan y confieren una significación trascendental a la realidad, proveen también a los creyentes de orientaciones prácticas para vivir en ella. Los bienes de salvación fluyen por circuitos que recorren los migrantes, pero encuentran asimismo anclajes específicos (Argyriadis *et al.*, 2012) a partir de la relevancia que adquieren para los creyentes en los procesos de interpretación y actuación desplegados en sus nuevos lugares de residencia. Dichos anclajes son reflejo de los procesos de construcción (resignificación) de nuevos lugares.

En este trabajo tratamos de identificar en qué forma las prácticas religiosas que viajan con los migrantes pueden constituir un recurso para la construcción de espacios de vida –lugares compuestos a partir de su resignificación–, en diferentes niveles escalares.

<sup>2</sup> Dicha literatura llama la atención sobre la necesidad de tener en cuenta procesos como la disolución automática de una correspondencia entre estructura parroquial y comunidad religiosa; el desarrollo paralelo de la transnacionalización y reterritorialización de la institución religiosa; se insiste también en la importancia de la “individualización de la creencia” a la par de lo que se considera como una “especialización” de los espacios en el contexto de una sociedad moderna y secularizada, lo que explicaría por ejemplo que: “el espacio católico esté compuesto de centros-lugares que se relacionan y sustituyen a la parroquia (escuelas católicas, centros de espiritualidad, monasterios, movimientos y asociaciones eclesiales)... todos funcionan como ‘lugares de referencia’” (Garelli, 1999: 46).

## Movilidad territorial de los migrantes de Patamban y del Jesús Nazareno

### *El campo migratorio patambeño*

El fenómeno migratorio de Patamban hacia Estados Unidos ha seguido pautas similares a las de la mayoría de las comunidades rurales que se insertan en la llamada región tradicional de la migración mexicana (Alarcón, 1999; Arias, 2009). En una primera etapa (1950), los hombres se fueron informando sobre las posibilidades de ser contratados como trabajadores en el país vecino y comenzaron a aventurarse por ese rumbo. Al paso del tiempo (1960-1970) y en el marco de los programas binacionales de contratación de trabajadores agrícolas, algunas familias pudieron regularizar su situación migratoria para convertirse en residentes permanentes. Durante la década de 1980 destaca un proceso de reagrupación familiar que explica la presencia de familias patambeñas en Estados Unidos. Actualmente los sitios de mayor concentración de migrantes patambeños son las localidades de Fort Pierce en Florida, Pueblo en el estado de Colorado y Saint George en Utah, pero su presencia se extiende a los estados de California, Carolina del Norte, Georgia, Idaho, Kansas, Nevada, Oklahoma y Washington.<sup>3</sup>

Frente a la multiplicación de los lugares de residencia de los patambeños, la ecuación identidad = territorio de pertenencia se encuentra alterada. El paso de una migración masculina de carácter circular a una migración familiar con instalación de larga duración en distintos puntos de anclaje en el país de destino da cuenta de un proceso en el que espacio y tiempo se entrecruzan permitiendo la consolidación del campo migratorio patambeño. Esto remite a la necesidad de pensar la movilidad desde el espacio, o mejor dicho, desde los diferentes espacios en los que hoy día los patambeños viven su experiencia en cuanto sujetos móviles. Para lograr esta mirada desde el espacio, es necesario otorgar un lugar central al movimiento del migrante como componente fundamental en el ordenamiento y transformación del espacio que recorre. Los migrantes son *seres de movilidad*, productores de *territorios circulatorios* (Tarrus, 1996 y 2007), y es

justamente a partir de esta experiencia de vida móvil desde donde los sujetos definen apegos, pertenencias y relaciones sociales en torno a los cuales construyen y definen una identidad soportada por múltiples espacios. La movilidad de los migrantes puede entenderse como una fuerza determinante en la emergencia de los *lugares* que componen el territorio en el que circulan y habitan. Esta interacción entre el migrante que se desplaza y los diferentes lugares en los que habita de modo más o menos duradero produce a su vez cierta espacialidad.

Efectivamente, el proceso colectivo de movilidad hacia Estados Unidos ha provocado la emergencia de un espacio migratorio internacional que abarca tanto a la comunidad de origen, como a los distintos lugares de destino. La propia historicidad de los circuitos de movilidad y la existencia de redes sólidas que unen los diversos lugares que componen este territorio de circulación común permiten pensar este conjunto espacial entre un lado y otro de la frontera bajo el concepto de *campo migratorio* (Simon, 2006). Esta noción tiene en cuenta tanto la lógica del desplazamiento entre comunidad de origen y lugar de destino, como las lógicas simbólicas que enmarcan las relaciones personales y culturales entre los diferentes puntos que componen dicho campo.

Adoptando esta perspectiva de análisis, podemos interrogarnos y observar la manera en que las prácticas religiosas contribuyen a dar estabilidad al campo migratorio, en la medida en que permiten dotar de novedosos sentidos a los lugares en los que los devotos del Jesús Nazareno se encuentran. Veremos en particular cómo las prácticas religiosas favorecen la territorialización<sup>4</sup> del espacio de la movilidad. Observaremos a continuación de qué forma se ha desarrollado la aparición de varias réplicas de la imagen del Jesús Nazareno en Estados Unidos entre las familias patambeñas, tratando de descifrar qué lógicas sociales explican este fenómeno; para luego mostrar cómo las prácticas religiosas a través de este culto muestran un uso y al mismo tiempo una simbolización del espacio de la movilidad desde donde es posible entender el modo en que se lleva a cabo la reconfiguración del territorio de la movilidad.

<sup>3</sup> Nuestro trabajo de campo previo permitió contabilizar un total de 400 personas originarias de Patamban distribuidas entre estas distintas localidades.

<sup>4</sup> Pensamos la idea *territorialización* como un proceso en el que el migrante involucra a los distintos lugares que va adicionando a su trayectoria a lo largo de su experiencia de vida en la movilidad. Retomamos la definición del geógrafo Di Méo, quien propone que: "Territorializar un espacio consiste, para una sociedad, en multiplicar los lugares, y en instalarlos en redes a la vez concretas y simbólicas [...] El territorio abstracto, ideal, vivido y percibido más que visualmente localizado o circunscrito [...] engloba lugares que se singularizan, en su diferencia, por su valor de uso" (2000: 43). Son estos lugares en los que se cristaliza la existencia individual de los migrantes –lugar de residencia, de trabajo, de visita, de paseo, de devoción religiosa, etcétera–, en donde se construye una experiencia concreta con los lugares.



### *El culto a Jesús Nazareno y la movilidad al Norte*

Como en la mayoría de los pueblos indígenas de México, la vida religiosa y el calendario festivo de Patamban están organizados con base en las celebraciones que tienen como objeto de culto las imágenes de los santos y los misterios de la Iglesia católica. Cabe mencionar que uno de los elementos más claros respecto a la organización cultural heredada del periodo de evangelización es el mantenimiento del culto a los santos a través del sistema de cargos (Carrasco, 1976), una característica compartida con los pueblos de la Meseta Tarasca, donde se localiza Patamban. Sin embargo, a pesar de que el Jesús Nazareno es parte del sistema de cargos de la comunidad, lo que de alguna forma consolida su importancia en el campo religioso, conviene señalar que este culto es una muestra del surgimiento de una devoción poco usual, basada en una imagen que pertenece a fieles particulares y no a la parroquia, como es el caso de otros santos de la comunidad. Así, una de las características del Jesús Nazareno es que tiene “dueños” en quienes recae el derecho y la responsabilidad de “prestar” o “dar prestada” la imagen a quien pide ser *carguero*<sup>5</sup> cada año.

En Patamban existen tres imágenes del Jesús Nazareno de diferentes tamaños: el Nazareno grande, el mediano y el chiquito, guardadas cada una en la casa del carguero a lo largo de un año litúrgico. La devoción por el Jesús Nazareno se manifiesta de forma individual visitando a la imagen en la casa del carguero, sin embargo, la integración de la fiesta anual del Jesús Nazareno en las celebraciones que acompañan la Semana Santa<sup>6</sup> permitió que el culto doméstico pudiera arraigarse en el ciclo ritual colectivo con más fuerza.

Gracias a un único estudio realizado sobre el Jesús Nazareno de Patamban (Moctezuma y Ruiz, 2003), sabemos que la aparición de la imagen es relativamente reciente (en la década de 1930) y que la importancia de su culto responde a un largo proceso de

transformación de las devociones que se encuentra en relación con el desplazamiento de la centralidad que antes tenían otros santos; pero también es consecuencia directa de los cambios socioculturales provocados por la movilidad internacional. Si bien las primeras migraciones de patambeños hacia Estados Unidos ocurrieron hacia mediados del siglo xx, la devoción al Jesús Nazareno se manifestó con fuerza alrededor de los años sesenta, principalmente a partir de favores y milagros vinculados con la aventura y experiencia de la migración. Al inicio, este santo habría permitido canalizar los miedos e incertidumbres de quienes se quedaban en Patamban y veían a miembros de su familia partir rumbo al norte. De manera progresiva, y a la par de la consolidación del fenómeno de movilidad, la devoción compartida por el Jesús se había convertido “en una especie de zona de contacto que permitió la construcción de un vínculo y un contexto de interacción que dotaba de estabilidad y sentido a la experiencia migratoria a partir de la religiosidad compartida” (Moctezuma y Ruiz, 2003: 194).

Actualmente, la fiesta en honor al Jesús Nazareno es una de las celebraciones más importantes en el ciclo anual del calendario religioso y festivo no sólo en Patamban, sino también en los lugares de destino migratorio en Estados Unidos en donde diferentes réplicas de esta imagen circulan entre las casas de las familias patambeñas. Es este proceso de inserción de las prácticas religiosas en el campo migratorio (Simon, 2006) patambeño el que vamos a explorar enseguida.

### *La llegada del Jesús Nazareno a Estados Unidos*

A mediados de los años ochenta, el señor Tata Lui, migrante desde 1960 y originario de Patamban, decidió “mandar a hacer” una imagen del Jesús Nazareno con el fin de tenerlo y poder “cargar con él para donde [él] fuera”.<sup>7</sup> Así llegó a Pacoima, California, la primera

<sup>5</sup> El carguero es la persona que recibe y guarda en su hogar la imagen religiosa. Su compromiso incluye proporcionar un lugar de la casa para que el santo pueda ser visitado por los devotos, vigilar que la imagen tenga velas y flores, y al final del año realizar una fiesta antes de “entregar” al Jesús Nazareno a un nuevo carguero.

<sup>6</sup> Se festeja a Jesús Nazareno el tercer viernes de Cuaresma con una misa celebrada en la casa del carguero y con una comida en la que participan todos los habitantes de la comunidad. Esta comida se compone de platillos específicos como chiles rellenos, tortas de arroz, mole de chile ancho, pan, plátanos y una mermelada de chilacayote llamada *conserva*. El Jesús Nazareno es parte de la procesión que recorre las calles del pueblo el Miércoles de Ceniza.

<sup>7</sup> Las entrevistas que aquí se presentan forman parte del trabajo etnográfico desarrollado entre el 25 de febrero y el 30 de marzo de 2013 en California. Estas fechas nos permitieron participar y observar la celebración de la fiesta del Jesús Nazareno que se llevó a cabo en Wilmington, California, el 2 de marzo. Además, visitamos a los Jesús Nazarenos de Pacoima, San Fernando y Long Beach. Realizamos 12 entrevistas a profundidad orientadas principalmente a los cargueros y excargueros de estas imágenes, complementadas con entrevistas informales a familiares de los cargueros e invitados el día de la fiesta, con dos estancias de campo previas (abril-julio de 2005 y febrero-marzo de 2007) y con el trabajo etnográfico efectuado en Patamban entre 2005 y 2009, en diferentes periodos.

imagen del Jesús Nazareno. Este señor organizaba cada año la fiesta en honor de la imagen, haciendo correr la voz para que los migrantes de Patamban asistieran a su casa y participaran en la comida y misa en honor al santo. Según los patambeños, durante varios años la fiesta en casa de Tata Lui había concentrado a migrantes que venían de sitios tan lejanos como el estado de Washington, Idaho, Utah y Colorado. Tata Lui dice que él trajo al Jesús “con el fin de tenerlo sin prestarlo”, pero luego pensó que ésa era la tradición allá (en Patamban), y entonces lo comenzó a prestar.<sup>8</sup> Así empezó a circular el Jesús Nazareno entre las casas de los patambeños instalados en California. Según indican otros testimonios, Tata Lui prestaba la imagen pero quería que la fiesta anual fuera siempre en su casa, lo que causó que otros patambeños prefirieran traer a un segundo Jesús Nazareno.

La segunda imagen fue llevada en 1998 también a California, por iniciativa de un grupo de personas que buscaba “dar continuidad a las tradiciones del pueblo de Patamban”.<sup>9</sup> Al principio se planteó que la realización de la imagen fuese financiada por todos los patambeños migrantes, pero finalmente sólo un matrimonio y dos hermanas contribuyeron, de modo que ahora fungen como dueños de esa imagen. Ellos radican en Wilmington y Compton (California), por lo que las familias patambeñas de esta área de la zona metropolitana de Los Ángeles dejaron de asistir a la fiesta de Tata Lui en Pacoima, para concentrarse en la fiesta de la segunda imagen.

Tanto la imagen de Tata Lui como esta segunda, de varios dueños, se han desplazado más allá de sus respectivos condados, y han permanecido temporalmente en casas de patambeños de los condados de San Fernando, Long Beach, Rialto, Pasadena, Riverside e incluso más lejos, como en el estado de Nevada.

El origen de la segunda imagen –la negativa de Tata Luis para realizar la fiesta fuera de su casa– nos habla de la importancia que los patambeños atribuyen al hecho de tener al Jesús Nazareno en la propia casa. Un primer elemento explicativo del desplazamiento de las imágenes es entonces el proyecto colectivo de contar con una imagen “compartida”, cuyo fin es precisamente su peregrinar entre los hogares de los patambeños que viven en Estados Unidos, o por lo menos en California.

Cabe apuntar que conforme el Jesús Nazareno se convirtió en el santo que canaliza los favores y milagros vinculados con la experiencia de movilidad, se ha incrementado la “demanda” por parte de los migrantes para convertirse en cargueros. Las relaciones más o menos próximas con los dueños de la imagen hacen que se pueda tener el cargo más rápidamente, pues el parentesco o compadrazgo con los dueños de una imagen permite gozar de cierta prioridad al momento de pretender ser carguero. La “demanda” de la imagen es un segundo elemento que explica la llegada de réplicas del Jesús Nazareno a Estados Unidos.

También debemos señalar que como el principal motivo para pedir prestada la imagen es tener una manda o promesa por cumplir, el migrante adquiere el compromiso con Jesús de cuidarlo y “alumbrarlo” en agradecimiento por algún milagro concedido. Existe una suerte de premura o restricción temporal que hace que el devoto busque “pagar” su manda lo más pronto posible. Es en respuesta a esta lógica que el sistema de circulación de la imagen se mantiene activo, pero también como respuesta a este mecanismo una tercera imagen del Jesús Nazareno llegó a California en 2006 por iniciativa de un matrimonio patambeño instalado ahí desde 1962. La esposa de este matrimonio estaba gravemente enferma y por eso ella quería tener al Jesús “pronto”. Según testimonio de su hija,<sup>10</sup> la señora primero había intentado tener al Jesús Nazareno de Patamban, pero como en el pueblo hay una lista muy larga de cargueros que esperan recibir la imagen, y como el Jesús Nazareno “de Wilmington” ya estaba “dado”, su esposo decidió “mandarle a hacer uno” con el santero de Patamban. En este caso, como en el del primer propietario (Tata Lui), la señora buscaba tener la imagen para cumplir su promesa por la ayuda recibida durante su enfermedad. Sin embargo, más tarde otra familia se lo pidió y ella no pudo negarse, por lo que también “lo prestó”. Desde entonces este tercer Jesús Nazareno comenzó a tener cargueros e inició su propio circuito de movilidad.<sup>11</sup>

Además de estas tres imágenes, después arribaron otras dos a California. Una más pertenece a una señora que vive en Tijuana, y es importante mencionar el carácter transfronterizo de esta última (que también ha tenido cargueros en California), pues es la única que ha cruzado *la línea* en ambas direcciones.

---

<sup>8</sup> Entrevista del 27 de febrero de 2013 en Pacoima, California.

<sup>9</sup> Según consta en una carta escrita por los propietarios de esta segunda imagen y a la cual tuvimos acceso durante el trabajo de campo.

<sup>10</sup> Entrevista del 15 de marzo de 2013 en Long Beach, California.

<sup>11</sup> A la muerte de esta señora, su hija se convirtió en la encargada de la imagen y ahora es ella quien funge como dueña y responsable para prestar a este tercer Jesús Nazareno.

Asimismo, existen otras cuatro imágenes repartidas en el campo migratorio patambeño: dos en Pueblo (Colorado), una en Saint-George (Utah), y una más en Fort Pierce (Florida). Como es natural, los lugares de residencia de las imágenes del Jesús Nazareno corresponden a las principales concentraciones de patambeños en Estados Unidos, incorporando las nuevas regiones de la migración patambeña.

En total, identificamos 10 imágenes circulando entre los hogares de los patambeños que radican en Estados Unidos. La multiplicación de la imagen del Jesús parece obedecer a un desdoblamiento de la imagen que hace posible localizar la práctica religiosa a lo largo y ancho del campo migratorio patambeño. Veamos cómo este desdoblamiento permite dar sentido al espacio de la movilidad.

### **Práctica religiosa y construcción del espacio en la movilidad**

#### *Circuitos, anclajes y hologramas espaciales*

En las casas en las que el Jesús Nazareno es recibido por los cargueros, tanto en Patamban como en Estados Unidos, siempre hay un espacio destinado a la imagen para que ésta pueda ser visitada por los devotos a lo largo del año. Ahí, el primer viernes de cada mes se reza un rosario en compañía de familiares y vecinos alrededor de la imagen. El día de la fiesta, que marca ritualmente el cambio de carguero, también se realiza en la casa la misa y la comida en honor al Jesús. Poder “visitar” a la imagen en la casa del carguero es un elemento fundamental en la creación del circuito de movilidad, pues, como veremos a continuación, éste se desarrolla a partir de un culto de carácter eminentemente doméstico. La ruta de desplazamiento de los diferentes Nazarenos sigue una lógica que responde a la proximidad que el devoto ha tenido con una u otra imagen, ya sea por lazos de parentesco, o bien por vecindad o cercanía con la casa del carguero en turno. Así, la devoción al Jesús Nazareno se traduce en una práctica religiosa que permite conectar distintos hogares.

Ahora bien, ¿qué pasa con este funcionamiento cuando hay más santos circulando? La llegada de diferentes figuras del Nazareno a los sitios de residen-

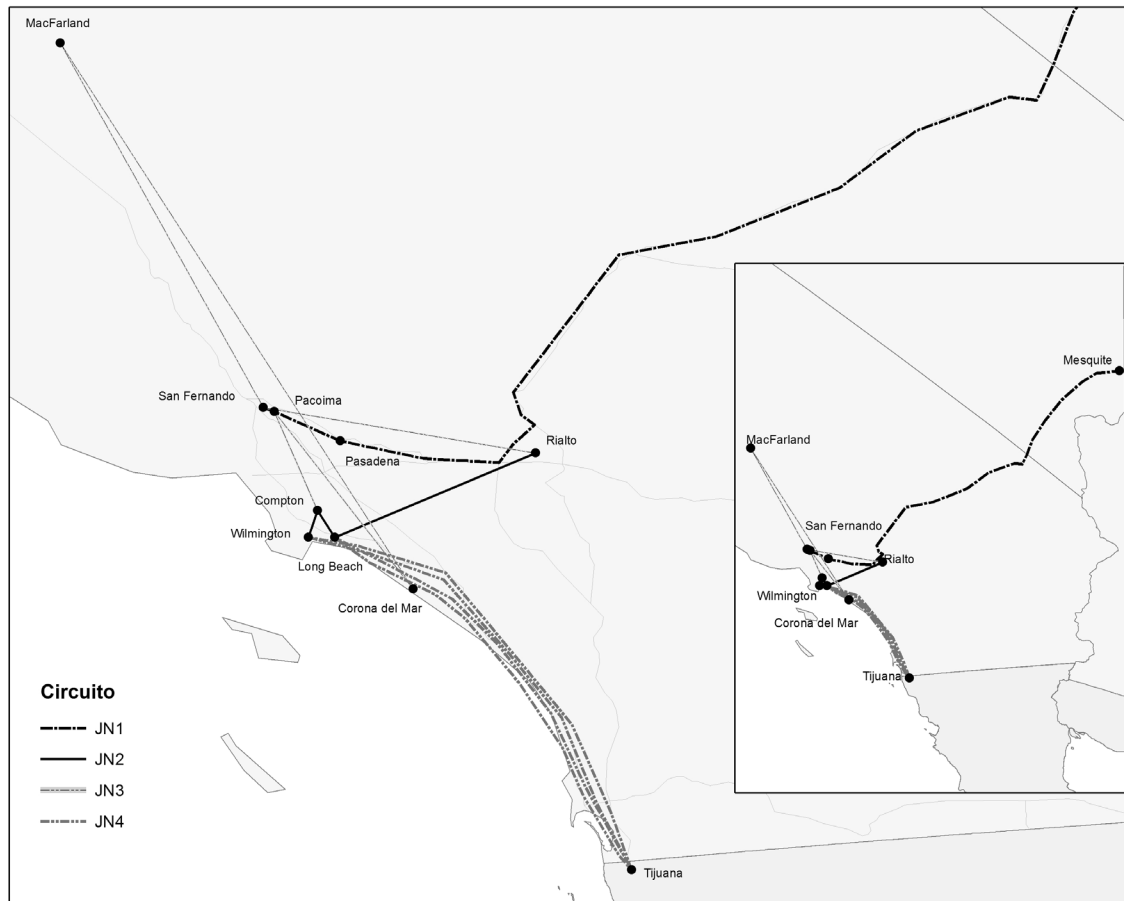
cia de los patambeños en Estados Unidos no parece afectar la devoción alrededor de la imagen. Por el contrario, los distintos Nazarenos son considerados equivalentes, por lo que su multiplicación y dispersión en el campo migratorio no tendría como consecuencia debilitar su “fuerza” como un santo protector ante los riesgos e incertidumbres que la movilidad al norte conlleva. Para los devotos, resulta igual encomendarse a un Jesús o a otro, como también representa lo mismo participar en la celebración del Jesús Nazareno en uno u otro lugar.<sup>12</sup> En este caso, el surgimiento de imágenes del Nazareno en California parece responder antes a necesidades “logísticas” derivadas de las grandes distancias que separan a las familias, que reflejar la lógica de tensiones o conflictos intracomunitarios. La distribución espacial de los migrantes parece ser un factor esencial para comprender el desdoblamiento de la imagen.

Podemos realizar una lectura desde los circuitos y anclajes que la celebración alrededor de estas imágenes provoca: la multiplicación de las imágenes del Jesús Nazareno implica la multiplicación de vínculos que se tejen, específicamente, entre los hogares. Retomando la figura metafórica propuesta por Lindón (2007) y presentada antes, proponemos que cada hogar en donde se venera al Jesús Nazareno constituye un lugar significativo por sus características espaciales, pero además, debido a la práctica devocional, permite conectarlo con todos aquellos otros lugares en donde, de manera simultánea, se le venera. Es decir, cada uno de estos hogares “contiene” a todos los otros hogares que constituyen lugares de veneración. Siguiendo la metáfora del holograma, la práctica devocional es el haz de luz que otorga la tridimensionalidad del lugar –le añade la densidad de la significación– permitiendo la vinculación de una comunidad multisituada.

La emergencia de diversos lugares de referencia –multiplicación de lugares de culto en los que la imagen es puesta en escena– en los cuales se organiza la práctica religiosa alrededor del Nazareno termina por crear una red de espacios domésticos a partir de los cuales la práctica religiosa es visibilizada. Gracias a esta red de circulación de la imagen religiosa, los diferentes lugares en donde ésta es expuesta se ponen en relación –cada anclaje conforma un holograma espacial– de tal suerte que éstos estructuran, o, mejor dicho, otorgan cierta estructura al territorio de la movilidad (véase figura 1).

<sup>12</sup> La aparición de las replicas del Jesús Nazareno en Estados Unidos no necesariamente sugiere la pérdida de relevancia de esta celebración en Patamban. Para un análisis sobre las *visitas de regreso* durante la realización de las fiestas religiosas en los lugares de origen véase Hirai (2011).

Figura 1. Circuitos y anclajes de cuatro Jesús Nazarenos en California



Las líneas representan el circuito de movilidad de cada uno de los Jesús Nazarenos y los puntos corresponden al lugar en que la imagen ha permanecido durante un año en la casa de un nuevo carguero. En conjunto, estos circuitos (líneas) y anclajes (puntos) reflejan la construcción de un territorio cuyo origen es la circulación de las distintas imágenes del Jesús Nazareno entre las casas de los patambeños que viven en California.

Fuente: Elaborado por USEG-Colef con base en información de campo.

Es decir, si bien es cierto que cada lugar de devoción condensa una multiplicidad de lugares conectados por su sentido simbólico, esto no reemplaza ni suprime la circulación. Por el contrario, la devoción adquiere sentido justamente en la medida en que se lleva a cabo en un espacio de circulación, en el que los anclajes-hologramas constituyen puntos significativos, hitos o faros en dicho espacio, y es en consecuencia lo que permite dar significado al espacio de la movilidad en el que circulan la imagen y sus devotos. Asistimos entonces a una territorialización (en el sentido de poner los lugares en red, al crear una relación entre ellos y al dotarlos de sentido) del espacio de la migración, en el que gracias al Jesús Nazareno, y a su capacidad de desdoblamiento, los patambeños pueden dividirse y encontrarse en diferentes lugares a partir

de asistir a la fiesta del Jesús en alguno de los puntos del campo migratorio en donde éste se encuentra.

### *Etapas y escalas en la resignificación de los espacios de circulación*

La presencia de cinco Jesús Nazarenos circulando entre diversos condados del estado de California deja suponer la emergencia de un espacio regional que los patambeños estarían delimitando a partir de la conexión entre hogares de dichos condados. En este nivel escalar, son los anclajes o lugares en los que el Jesús Nazareno se ha asentado los que a su vez son productores de nuevas movilidades. Por ejemplo, la asistencia a una u otra celebración estará influenciada de



un año a otro por la proximidad geográfica del devoto con uno u otro de los lugares de culto del Nazareno. Así, la práctica religiosa es productora de cierta movilidad, al tiempo que da sentido al territorio en el que tal práctica se desenvuelve.

Observamos entonces que la circulación de los Nazarenos entre las casas de los cargueros traza circuitos en los que destacan series de puntos o anclajes –con una temporalidad anual–. En estos circuitos, la práctica devocional define una lógica de movilidad que conecta en un primer nivel escalar los espacios domésticos de los patambeños que comparten a la imagen, pero que se amplía a una escala regional, a partir de la devoción compartida por quienes, sin ser cargueros, visitan a la imagen en la casa de sus vecinos. En este sentido, es relevante señalar que a partir de la llegada de más Nazarenos a Estados Unidos los patambeños han tenido que “repartirse” entre las diferentes celebraciones, y, aunque estas citas anuales reúnen a menos personas que en los tiempos en que todos acudían a una sola celebración, los patambeños suelen estar al tanto de quiénes son los cargueros de las demás imágenes y saben en casa de quién se realizará la fiesta de cada Nazareno.<sup>13</sup>

¿Qué sucede si observamos los circuitos desde una escala nacional o transnacional? Tenemos una movilidad unidireccional, pues, con excepción de la imagen de Tijuana –la única que ha cruzado la frontera en ambos sentidos–, todos los Nazarenos parten de Patamban para “instalarse” de manera permanente en Estados Unidos: por un lado, el Nazareno de Tijuana nos habla de una condición transfronteriza, mientras que las otras nueve imágenes dan cuenta de una primera movilidad en sentido único (sur-norte) y luego de una movilidad que se circunscribe a circuitos en el interior de Estados Unidos marcados por anclajes constituidos por los hogares de los diferentes cargueros.

En la escala transnacional parece entonces necesario distinguir entre dos dimensiones: una social y otra espacial, que paradójicamente se encuentran en menos interrelación que en el nivel doméstico, comunitario o regional, en lo que respecta a la territorialización de la práctica religiosa. La devoción al Jesús Nazareno parece en efecto apoyarse en las redes de movilidad transnacional que unen a la comunidad de origen con los diversos lugares de destino –todos los Nazarenos

fueron hechos en Patamban y tanto ellos como sus devotos salieron para llegar a Estados Unidos–, lo que da cuenta de la dimensión social en el nivel transnacional. Sin embargo, cada vez que una nueva imagen del Nazareno llega a Estados Unidos, el circuito de su movilidad se encuentra confinado a la red de hogares de patambeños que habitan en ese país, es decir que la movilidad de la imagen religiosa no parece contribuir a la creación de un campo transnacional en términos espaciales.

Así, en una línea temporal, podemos distinguir un primer momento en el que una sola imagen parece haber concentrado a los patambeños en una cita anual en casa del primer dueño/carguero que trajo a un Jesús Nazareno a Estados Unidos, lo cual muestra una conexión única entre Patamban y California.

En una segunda etapa, conforme fueron arribando imágenes a California, este lugar de encuentro único fue remplazado por nuevas conexiones intrarregionales –conectando hogares de patambeños californianos–. A pesar de que la multiplicación del Nazareno en California dispersó a la comunidad en diversas celebraciones, la mantuvo conectada a partir de la vinculación de los hogares receptores del Jesús Nazareno. Esto, que a primera vista podría leerse como una fragmentación de la comunidad patambeña, puede al contrario interpretarse como una emergente lógica de vinculación.

Finalmente, una tercera etapa, que no nos detendremos a explicar aquí, corresponde al surgimiento de nuevas imágenes del Jesús Nazareno fuera de California. Estas figuras corresponden a asentamientos más tardíos de la comunidad patambeña y se encuentran a una distancia tal, que no permite a sus integrantes participar en los circuitos regionales de California.<sup>14</sup>

En sus tres etapas, los distintos anclajes del Jesús Nazareno estarían reflejando la pertenencia comunitaria a través del culto común, en la medida en que la práctica religiosa es utilizada como recurso para dotar de sentido de pertenencia al espacio en el que dicha práctica se desenvuelve. Es importante, sin embargo, destacar que este proceso tiene características diferenciadas en los distintos niveles escalares: conexión unilineal de Patamban con California; construcción reticular con anclajes significativos en la escala regional –al menos para el caso de California–, y espacios relativamente autónomos pero vinculados en

<sup>13</sup> Una sólida red de circulación de la información existe principalmente gracias al teléfono y a internet. En 2013, Facebook permitió informar las direcciones y los horarios de las celebraciones, y compartir anécdotas y fotos de las fiestas en los diferentes lugares del campo migratorio de manera prácticamente simultánea.

<sup>14</sup> Las imágenes del Nazareno que están en Florida, Colorado y Utah circulan también entre las casas de los migrantes patambeños. Queda aún por verse si estas imágenes crearán nuevos circuitos regionales en sus respectivos estados, o si la circulación de las imágenes se irá extendiendo a otras escalas.

la escala transnacional –conectando Patamban con California, Colorado, Utah y Florida.

### *Construcción del espacio y procesos de integración*

Hasta aquí, se ha señalado la trascendencia de la devoción de los patambeños al Jesús Nazareno como elemento relevante al dotar de sentido a nuevos lugares, que constituyen anclajes en los espacios de circulación. Sin embargo, resulta cardinal interrogarse acerca de la posibilidad de construir vínculos fuera de la comunidad. Es decir, preguntarse si esta práctica devocional podría constituir un recurso para la integración, mediante la apropiación –construcción de sentido de pertenencia–, que vinculara a los patambeños con otros habitantes en estos recién creados espacios de vida.

Este amplio interrogante no podrá ser respondido plenamente aquí, pero hay al menos dos vetas de análisis que queremos subrayar.

Por una parte, destaca la lenta pero progresiva participación de migrantes mexicanos no patambeños

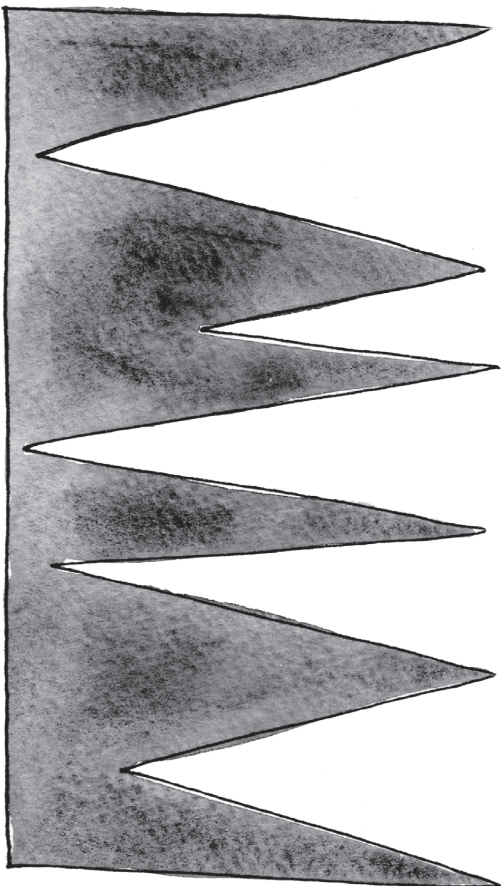
en el sistema de cargos transnacionalizado. En particular, en el caso de California, para 2013 se tiene constancia de la asunción del cargo por parte de un matrimonio zacatecano, que ha establecido estrechos vínculos con la familia propietaria de una de las imágenes. Este hecho es relevante porque no parece causar conflictos mayores con el resto de la comunidad patambeña californiana, quien considera que no existe impedimento alguno para continuar la tradición incorporando a fieles oriundos de otras latitudes.

Por otra parte, llama la atención que la devoción al Nazareno se encuentre constreñida al espacio doméstico. No existe ningún interés por transferir esta práctica hacia el espacio público, ya sea desplazando la ritualidad hacia la Iglesia católica, llevando al Nazareno a las parroquias locales, o visibilizándolo mediante procesiones en las calles o plazas de sus barrios de residencia. El Nazareno se distingue por su carácter privado, tanto por el hecho de que las figuras que lo representan son privadas –tienen dueño–, como por su ubicación espacial confinada al interior de los hogares, como figura central en el altar doméstico, vinculándose al espacio íntimo, de la familia y de la vida cotidiana. La devoción mantiene su carácter privado, casi íntimo, a pesar de lo cual logra conectar a los miembros de la comunidad.

Por último, cabe apuntar que la principal fuente de tensión observada consiste precisamente en los obstáculos a la circulación: con una sola excepción, los actuales propietarios mencionaron que su interés original consistió en mandar hacer una imagen del Nazareno exclusivamente para su devoción personal o familiar, sin embargo, la relevancia de la figura como símbolo de identificación comunitaria implicó una fuerte presión social sobre ellos, por lo que acabaron por ceder al requerimiento de la comunidad y aceptar la circulación de la imagen. Las figuras que fueron encargadas para prescindir del vínculo colectivo –tener su propio santo– terminaron siendo nuevos vectores de conexión con los vecinos.

### **Conclusiones**

A partir de este análisis preliminar, consideramos que la práctica devocional al Jesús Nazareno ha sido un instrumento fundamental en la atribución de (hasta hoy, desconocidos) significados a los espacios de vida de los migrantes, en diversos niveles escalares. Es significativa en la conexión de los hogares a través de los que circulan las múltiples figuras del Jesús Nazareno, y por la congregación de patambeños en esos lugares simbólicamente relevantes. La equivalencia



de las distintas figuras del Nazareno permite que cada hogar sea igualmente importante, logrando condensar, en cada uno de ellos, la totalidad de los lugares de devoción, a manera de los hologramas propuestos por Lindón (2007).

Sin embargo, más allá de esta primera conclusión general relativa a la escala doméstica, sobresalen los diferentes sentidos que la vinculación de los lugares adquiere en otros niveles escalares. Específicamente, en las escalas comunitaria, regional y transnacional. No en todos los casos la circulación es multidireccional, ni adquiere el mismo sentido.

Finalmente, subrayamos que la devoción al Nazareno parece constituir un recurso destacado para sus fieles, aunque puede ser movilizad o con finalidades distintas: mientras para algunos la práctica devocional tiene como fin la refundación y el mantenimiento de la comunidad, para otros la reproducción de la figura devocional con fines privados parece estar más relacionada a procesos de instalación definitiva en Estados Unidos y a la voluntad de prescindir de la obligación del retorno periódico a la localidad de origen. No obstante, hasta el día de hoy, las estrategias de desvinculación no parecen haber sido exitosas; por el contrario, aun en los casos en los que se pretendía lograr cierta independencia de la comunidad, el resultado ha sido lo opuesto. Convendrá observar si las nacientes comunidades patambeñas en Estados Unidos replican o transforman este patrón.

## Bibliografía

- ABBRUZZESE, SALVATORE  
1999 "Catholicisme et territoire: pour une entrée en matière", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 44, núm. 107, pp. 5-19.
- ALARCÓN, RAFAEL  
1999 "Migración internacional y región: El Bajío zamorano en la década perdida", en *Papeles de Población*, vol. 5, núm. 22, octubre-diciembre, pp. 43-68.
- ARIAS, PATRICIA  
2009 *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad de Guadalajara/Miguel Ángel Porrúa, México, 295 pp.
- ARGYRIADIS, KALI ET AL. (COORDS.)  
2012 *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Institut de Recherche pour le Développement/L'Harmattan, México, 270 pp.
- BARABÁS, ALICIA  
2006 "Los retos actuales para las tradiciones indígenas. Procesos de transformación y reelaboración en Oaxaca", en *Alteridades*, año 16, núm. 32, pp. 113-131.
- BAUMAN, ZYGMUNT  
2001 "Identity in the Globalizing World", en *Social Anthropology*, vol. 9, núm. 2, pp. 121-129.
- BERTRAND, MONIQUE, VÉRONIQUE DUPONT Y FRANCE GUÉRIN-PACE  
2003 *Espaces de vie. Une revue des concepts et des applications*, Institut National d'Études Démographiques (Documents de Travail), París, 169 pp.
- BESSERER, FEDERICO  
2004 *Topografías transnacionales: Hacia una geografía de la vida transnacional*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés, México, 125 pp.
- CARRASCO, PEDRO  
1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, Secretaría de Educación Pública, México, 213 pp.
- CRESSWELL, TIM  
2001 "Mobilities-An Introduction", en *New Formations*, núm. 43, pp. 1-25.  
2006 "The Right to Mobility: The Production of Mobility in the Courtroom", en *Antipode*, vol. 38, núm. 4, pp. 735-754.
- D'AUBETERRE, MARÍA EUGENIA  
2005 "San Miguel Arcángel, un santo andariego", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXVI, núm. 103, pp. 18-50.
- DI MÉO, GUY  
2000 "Que voulons-nous dire quand nous parlons d'espace?", en Jacques Lévy y Michel Lussault (dirs.), *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*, Belin, París, pp. 37-48.
- ESPINOSA, VÍCTOR  
2003 "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.
- GARELLI, FRANCO  
1999 "Choix des appartenances et mobilité territoriale en Italie", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 44, núm. 107, pp. 41-53.
- HERNÁNDEZ MADRID, MIGUEL  
2000 "El proceso de convertirse en creyentes: Identidades de familias Testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXI, núm. 83, pp. 68-97.
- HERVIEU-LÉGER, DANIEL  
2009 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, París, 289 pp.
- HIRAI, SHINJI  
2011 "¿Lugar sagrado o espacio de libertad? Retorno en los tiempos de ocio y significados de la fiesta patronal", en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe: Prácticas religiosas en el margen institucional*, El Colegio de la Frontera Norte (Colef)/Universidad Autónoma de Nuevo León, México, pp. 269-290.
- LEVITT, PEGGY  
2001 *The Transnational Villagers*, University of California Press, California, 281 pp.  
2007 "Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso", en *Migración y Desarrollo*, núm. 8, pp. 66-88.  
2009 *God Needs no Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, The New Press, Nueva York, 270 pp.

- LEVITT, PEGGY Y NINA GLICK SCHILLER  
2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Field Perspective on Society", en *International Migration Review*, vol. 38, núm. 3, pp. 1002-1039.
- LINDÓN, ALICIA  
2007 "Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales", en *Eure*, vol. 33, núm. 99, pp. 31-46.
- MOCTEZUMA, PATRICIA  
Y JUAN CARLOS RUIZ  
2003 "Migración y devoción: el culto 'al Jesús Nazareno' de Patamban, Michoacán", en J. Luis Seefoó Luján y Luis Ramírez Sevilla (eds.), *Estudios Michoacanos XI*, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 147-214.
- MORÁN, LUIS RODOLFO  
2008 "Devociones populares y comunidades transnacionales", en Olga Odgers y Juan Carlos Ruiz (coords.), *Migración y creencias: pensar las religiones en tiempos de movilidad*, Colef/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 75-97.
- ODGERS ORTIZ, OLGA  
2002 *Identités frontalières: Immigrés mexicains aux Etats-Unis*, L'Harmattan, París, 236 pp.  
2007 "Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales", en *Iztapalapa*, vol. 28, núms. 62-63, pp. 29-38.  
2008 "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los santos patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos", en *Migraciones Internacionales*, vol. 4, núm. 3, pp. 5-26.
- PALARD, JACQUES  
1999 "Les Re-compositions territoriales de l'Eglise catholique entre singularité et universalité", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 44, núm. 107, pp. 55-75.
- RIVERA-SÁNCHEZ, LILIANA  
2004 "Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos", en *Migración y Desarrollo*, núm. 2, abril, pp. 62-81.
- RIVERA SÁNCHEZ, LILIANA  
2006 "Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia", en *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 4, julio-diciembre, pp. 35-59.
- SASSEN, SASKIA  
1991 *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton, 447 pp.
- SHELLER, MIMI Y JHON URRY  
2006 "The New Mobilities Paradigm", en *Environment and Planning*, vol. 38, núm. 2, pp. 207-226.
- SIMON, GILDAS  
2006 "Migrations, la spatialisation du regard", en *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 22, núm. 2, pp. 9-21.  
2008 *La planète migratoire dans la mondialisation*, Armand Colin, París, 256 pp.
- TARRIUS, ALAIN  
1996 "Territoires circulatoires des migrants et espaces européens", en Monique Hirschhorn y Jean-Michel Berthelot (eds.), *Mobilités et ancrages. Vers un nouveau mode de spatialisation?*, L'Harmattan, París, pp. 93-102.  
2000 "Leer, describir, interpretar. Las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de territorio circulatorio. Los nuevos hábitos de la identidad", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXI, núm. 83, pp. 39-66.  
2007 *La remonté des sud. Afghans et Marocains en Europe méridionale*, L'Aube, París, 202 pp.
- TORRE, RENÉE DE LA  
2012 "Anclajes tradicionales de la sobremodernidad: Vírgenes viajeras, apariciones en los no lugares y santos polleros", en *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadaluajara*, CIESAS, México, pp. 113-133.