

# Representación religiosa de los mexicanos exiliados<sup>1</sup>

Luis Rodolfo Morán Quiroz  
*Universidad de Guadalajara*

...Y ahora me encuentro solo en un país extraño  
Y les confieso que hasta veces he llorado  
Cuando me acuerdo de mis seres tan queridos  
Nomás mi Dios por puro amor me ha consolado  
*Ramón González<sup>2</sup>*

## De la representación en general a la representación respecto a lo divino

¿De qué manera pueden los emigrantes mexicanos estar relacionados con el problema<sup>3</sup> de la representación? Lo primero que salta a la imaginación (palabra que utilizo en esta frase con ambigua intención) es el hecho de que hace pocos meses se ha decidido que los mexicanos en el extranjero pueden conservar su nacionalidad aun si optan por nacionalizarse en otro país. Así, la representación de los mexicanos en el exilio estaría íntimamente ligada con la nueva posibilidad de elegir a sus representantes en México, incluso cuando ellos se encuentren allende las fronteras. En tal sentido, hablaríamos de representación política en el terruño de los migrantes (cíclicos o definitivos) que se encuentran en el extranjero.

Surge también la idea de que los mexicanos requerirían otro tipo de representación, en el campo de lo legal, en especial cuando se trata de un fenómeno tan frecuente como la deportación, por carecer de documentos que los acrediten como legítimos visitantes o

1. Me permito utilizar el término exilio en un sentido amplio, que va más allá del asociado con su connotación política, como una forma de referirme a una población heterogénea de origen mexicano que se encuentra viviendo temporal o definitivamente en el extranjero. En cuanto referencia a la nacionalidad o etnicidad, el término de "mexicanos" es igualmente laxo, dado que la definición de lo mexicano para quienes así se autodenominan no coincide exactamente con los criterios para serlo según las leyes del país. Es muy frecuente que generaciones muy posteriores a las de los primeros emigrantes a otros países se consideren a sí mismas como originarias de un lugar específico, a pesar de haber nacido allende la frontera. Porciones previas de este trabajo se presentaron en el II Encuentro de estudiosos del fenómeno religioso en el Centro-Occidente de México, Aguascalientes, marzo de 1999, y en el Coloquio de avances de investigación del Programa de Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara, julio 1999.
2. Ramón González. "Los indocumentados". Docto. de la Iglesia Evangélica de la Fe en Cristo Jesús. s/f.
3. Esta discusión se hace más compleja cuando se considera que los planteamientos de la representación tienen también diversas aristas en tanto partes de problemas más amplios: Jesús Avelino de la Pineda. *El problema de la religión*. Madrid: Síntesis, 1998.

4. Para una visión de las vicisitudes y la perspectiva del esfuerzo, véase Roger Diaz de Cossio *et al. Los mexicanos en Estados Unidos*. México: Sistemas Técnicos de Edición, 1997.
5. Un ejemplo especialmente importante de la discusión en filosofía se encuentra en Edmund Husserl. *Investigaciones lógicas II*. Barcelona: Atalaya, 1995, p. 553 y ss. Conviene consultar, para el problema de la representación y su vinculación con lo religioso, a Louis Dupré. *Simbolismo religioso*. Barcelona: Herder, 1999, p. 37 y ss. Para una visión detallada desde la experiencia del otro y del signo, véase la elaboración posterior de Husserl que realiza Alfred Schütz. *La construcción significativa del mundo social*. Introducción a la sociología comprensiva. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 147-148. Vale la pena consultar también a Walter Benjamín. *La metafísica de la juventud*. Barcelona: Atalaya, 1994, al igual que a Jacques Derrida. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós, 1995.
6. "La práctica del culto religioso entraña un elemento lúdico", propone Gadamer, a la vez que insiste en que la identidad de una obra consiste "en que hay algo 'que entender', en que pretende ser entendida como aquello a lo que 'se refiere' o como lo que 'dice' ". Hans-Georg Gadamer. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1996.

trabajadores al otro lado de la línea. Así, en el caso de los mexicanos en Estados Unidos, no ha carecido de publicidad la necesidad de que sean informados de sus derechos, entre los que se encuentran el de su representación legal ante las autoridades y ciudadanos en el extranjero, el uso del idioma español en sus comparecencias, la mediación de un traductor, y la defensa profesional.

Tales problemas de la representación política y legal son acuciantes en la medida en la que los emigrantes mexicanos conservan fuertes vínculos con su terruño y su familia en México, a la vez que son objeto cotidiano de persecución o discriminación de parte de "la migra", algunos empleadores y autoridades. Es decir, nuestros paisanos han menester de ser representados aquí como ciudadanos, a la vez que allá como individuos.<sup>4</sup> No obstante, no son estos tipos de representación de los mexicanos como entes dotados de derechos los que me interesa discutir en las líneas que siguen, sino de manera más específica, el problema de la representación en su relación con los mexicanos en cuanto creyentes.

El problema de la representación (*Vorstellung*) en filosofía<sup>5</sup> y en política tiene largas raíces, comparables sólo con las que ha echado en el campo de la estética.<sup>6</sup> derivadas en buena parte de la propia discusión filosófica. Quiero realizar aquí algunas acotaciones en torno a lo que implica este problema para la religiosidad popular de los mexicanos en el extranjero, y ello tiene que ver con algunos puntos tratados en los campos de la filosofía en general y en la estética en cuanto campo de análisis del arte. Mi reflexión no se dirige a enriquecer estos campos, sino a plantear este problema en el campo de la sociología de la religión en sus relaciones con el análisis de manifestaciones que podríamos considerar "étnicas".

La representación, en términos de la religiosidad popular de los emigrantes mexicanos, tiene algunas aristas. 1) Por un lado, la manera en que se representa lo divino para convertirse en presencia tangible. 2) Por

otro, la cuestión de cómo el emigrante acude a la intercesión de los santos locales y regionales para que representen sus intereses terrenales y morales ante la autoridad divina. 3) Finalmente, el de la relación del emigrante con los cuadros burocráticos eclesiales, que tienen el encargo de realizar una múltiple representación: del creyente ante la iglesia, de la iglesia ante los fieles, de lo divino ante los feligreses y de los creyentes ante lo divino.

### Lo divino materializado

¿El arte es valioso por lo que representa, o por sí mismo? La pregunta se plantea repetidamente en relación con el arte en general, pero quisiera por lo pronto limitar su alcance a la medida en que la representación de lo sagrado se hace valiosa, no sólo por lo que rememora, sino por adquirir en sí misma esa cualidad. En la religiosidad popular son multitud las imágenes que se convierten en objeto de veneración a raíz de ser la representación de un personaje divino al que se le achacan poderes de deidad.<sup>7</sup> Así, la imagen de esos personajes se concibe como divina y milagrosa en sí, y se organizan peregrinaciones con el objeto de ver, tocar y recordar la imagen “legítima”.

Estas imágenes milagrosas no sólo dejan de representar para convertirse en objeto de veneración y culto, sino que adquieren también una jerarquía en cuanto a los sujetos que se sienten interpelados y aludidos por su poder. Las imágenes no sólo se especializan, sino que se perciben como las mejores protectoras de quienes las veneran en relación con un espacio de origen (la mayoría de las veces) o de destino (según sea la veneración que se haya establecido “allá” a partir de lazos de oriundez).

Los emigrantes mexicanos, como ya sabemos, cargan con sus creencias y sus imágenes hacia el extranjero, y hacen de las representaciones que recuerdan a las que se encuentran en el altar del terruño, las imágenes

7. Por citar un caso conocido en Jalisco, y de una devoción antigua y muy difundida, cfr. Manuel Carrillo Dueñas. *Historia de Nuestra Señora del Rosario de Talpa*. Talpa de Allende: s. ed., 1986.

que venerar. Las cualidades de las imágenes se trasladan de una a otra de la misma manera en que los emigrantes se han transportado de un espacio al siguiente. Eventualmente, los poderes de los santos del terruño se encuentran en las “representaciones de las representaciones” que se sitúan en el lugar de destino.

Aunque no contamos aún con suficientes casos documentados, sí tenemos evidencia de una creciente tendencia a considerar como “auténticas” imágenes milagrosas, a las representaciones que reproducen a las se encuentran en el terruño (un ejemplo que se multiplica es el de la virgen del Rosario, de Talpa). Los templos y altares se tornan, en ocasión del contacto directo con la divinidad, no únicamente en los lugares en donde se accedió a ellos por primera vez desde la infancia, sino que también las copias de las copias se consideran auténticas representaciones directas y poderosas de los coros celestiales.

### La intercesión de los santos

Si el terruño es un espacio sagrado, la relación personal con los santos locales se convierte en la mejor forma de que los oriundos aseguren el ser protegidos. De cierta forma, el recurrir a los santos patronos del pueblo (invocarlos, llevarlos en estampa, visitarlos en sus otros altares), aun estando en el extranjero, es ocasión de aprovechar “la conocencia” desde el terruño para que el sufrimiento del exilio sea menos oneroso.

Los traslados de la devoción y las manifestaciones de los oriundos en el extranjero reproducen (y eventualmente revitalizan o superan en intensidad) las prácticas en torno a las imágenes religiosas del terruño.

Salles y Valenzuela señalan que:

La mística popular alude a formas específicas de relación humana con las divinidades, expresadas en actos, prácticas y ritos donde confluyen las religiosidades prehispánicas con el cristianismo, generando importantes formas de integración, rechazo, exclusión o asimilación, dentro de un complejo proceso inmerso en relaciones de poder.<sup>8</sup>

8. Vania Salles y José Manuel Valenzuela. *En muchos lugares y todos los días*. Virgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco. México: El Colegio de México, 1997, p. 225.

Estas relaciones personales específicas y las mediaciones que implican para el contacto con los demás y con lo divino se encuentran presentes también en las manifestaciones religiosas una vez que los creyentes se trasladan a otros espacios. Con ello, se contradice la postura de muchos de los coterráneos de los emigrantes según la cual los que se van al norte se olvidan de sus valores y sus creencias para convertirse en "blanco fácil" de otros proselitismos, aprovechando la lejanía de los controles sociales directos.

En buena parte, el intento por encontrar sentido<sup>9</sup> al sufrimiento vivido (el viaje, la discriminación, la deportación, la persecución, los maltratos, el cansancio), se torna en una conceptualización del sufrimiento recibido como si se tratara de un sufrimiento buscado para expiar culpas o para incrementar el valor de los éxitos logrados allende la frontera. Tales sufrimientos de los emigrantes mexicanos se mencionan y recuerdan en las ceremonias en conjunto, tanto en el destino como en el terruño, y en tales momentos se recurre a la intercesión de los santos locales (con imágenes concretas aquí y allá) para que cuiden a los hijos ausentes.

### El papel sacerdotal

En términos de la religiosidad popular, no sobra el insistir en que los límites culturales, de elaboración intelectual y del impacto afectivo de lo divino, no son muy claros respecto a lo que sanciona como legítimo la doctrina institucionalizada. Es decir, bien mirada, la religiosidad popular suele estar con mayor frecuencia más allá de lo permitido oficialmente, y sólo en contadas ocasiones se podrían encontrar instancias de prácticas populares que se encuentren más acá respecto a lo ortodoxo.

En el caso de las expresiones de religiosidad popular con raíces en la Iglesia católica, la pregunta que plantea el dilema de conservar la doctrina o conservar la feligresía mantiene actualidad al menos desde su in-

9. En el cristianismo el sufrimiento cobra un alto valor. Vale la pena señalar que este concepto se encuentra ligado al de las preguntas últimas que plantea Luckmann cuando utiliza una definición funcional de la religión: Thomas Luckmann. *La religión invisible*. El problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca: Sígueme, 1973.

serción en cuanto práctica evangelizadora. De tal modo, se podría hablar de un constante sincretismo influido por prácticas locales y regionales, que trasciende una y otra vez las prácticas consideradas correctas según los cánones escritos. La religiosidad popular podría caracterizarse más por sus desviaciones respecto a la ortodoxia que por sus formas de expresar que los fieles hagan una apropiación intelectual de lo establecido por el credo y la doctrina que sirve de supuesta base de la creencia compartida.

Así, la expresión de "todos somos traidores", utilizada por un escolar jesuita, se aplica sin matices al tratarse de expresiones concretas de religiosidad popular como aquellas en las que los fieles que llegan con la imagen de la peregrinación sostienen creencias que no son reconocidas como la Iglesia oficial, e incluso son consideradas desviaciones y supersticiones por la doctrina. Adicionalmente, los ministros de culto sancionados por la institución contribuyen a esta traición, en la medida en que su interés por conservar la membresía en la premura del culto entra en conflicto con la necesaria paciencia para inculcar el dogma.

Dadas estas circunstancias de la religiosidad popular, los exiliados mexicanos se encuentran inmersos en una lógica de culto que corresponde en buena parte a la que se suscita en sus terruños, y que contiene elementos como:

1. Acercamiento a la Iglesia y a sus cultos como una forma de "pagar favores" a los santos adscritos a ella, realizados en forma de protección de la salud y de la vida, el logro de empleo e ingresos, la posibilidad del regreso cíclico al hogar, la conservación del matrimonio, el cruce de la frontera, entre muchos otros.

2. Una transmisión oral, de generación en generación, de las prácticas religiosas a partir de los elementos afectivos y culturales, sin el recurso a una educación doctrinal formal o a la discusión de las implicaciones de lo cultural.

3. Una escasa participación en los servicios religiosos por parte de los fieles de la Iglesia, que se suma a las

carencias educativas generales. Ello contribuye a la poca reflexión individual o colectiva sistemática acerca de los significados e implicaciones de los cultos.

4. Un énfasis en los elementos afectivos y “mágicos” de lo ritual y del pago de “mandas” y favores, que se genera a partir de una relación que se supone directa con los santos, pero que sirve de mediación respecto a lo divino.

Los exiliados mexicanos acuden al templo a rezar y a ver las imágenes de los santos locales o trasplantadas desde sus lugares de origen, con una periodicidad que encuentra parangón sólo en su sistemática falta de referencia a la doctrina. En esta lógica, los sacerdotes se convierten menos en agentes de conservación de la doctrina y de ocasión para enseñarla y más en cuadros burocráticos que explican alguna que otra regla de procedimiento a quienes son expertos creyentes. Las manifestaciones en presencia de los emigrantes, las realizadas en memoria y beneficio de los hijos ausentes, se alejan de los cultos puestos en práctica por los que se quedan todo el año, y que contrastan especialmente por la brevedad de las estancias de los “norteños” en los lugares de los que son oriundos.

Si bien es verdad que los exiliados acuden a sus pueblos para recibir sacramentos como el matrimonio y el bautizo, y son enterrados y festejan sus quince años en el suelo patrio, no por ello dejan de establecer vínculos con los templos de los lugares de origen (en especial si el flujo emigrante se ha consolidado). Tales vínculos reproducen una prisa relacionada con lo cultural. Las representaciones de los santos patronos del pueblo están ahí, pero la dedicación a la comprensión de lo doctrinal se sustituye por la paciencia invertida en planear y organizar las fiestas patronales en el terruño y en la tierra adoptiva.<sup>10</sup>

En la múltiple tarea de representación que se les adjudica a los sacerdotes desde la religiosidad popular (del creyente frente a lo divino y frente a la Iglesia, de la Iglesia y de lo divino frente al creyente), el templo llega a funcionar así como una agencia de servicio y a la vez

10. Para una descripción y análisis detallados de la celebración de la fiesta en la localidad de origen, y la buscada coincidencia con la celebración de la fiesta en el lugar de destino, véanse los trabajos inéditos de José Edgar Salinas Uribe que describen el caso de Ayotitlán: “Somera descripción del impacto migratorio en Ayotitlán, Jalisco”, y “La migración interna del migrante al exterior”, ambos de 1998.

11. Al respecto véase cómo la concepción de la "presencia" se amplía no sólo a través de la imagen sagrada, sino también en el sentido de que los hijos ausentes hacen sentir una presencia en sus aportaciones, en la representación de su familia en el pueblo, en su regreso cíclico. Henri J. M. Nouwen. *El regreso del hijo pródigo*. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt. Madrid: PPC, 1998.

12. Para una discusión de este juego de espejos y sus implicaciones en la religión como sistema de códigos, véanse: los artículos de Gianni Vattimo, "La huella de la huella"; Aldo Giorgio Gargani "La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación" y Eugenio Frias, "Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado". *La religión*. Buenos Aires: Ed. La Flor, 1997. Un marco más amplio de este tipo de problemas se encuentra en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997 y en la obra de Paul Poupard. *Las religiones*. Barcelona: Herder, 1989.

13. Entre ellas cabe mencionar las realizadas con el párroco de Ayotlán, municipio de Tecolotlán, Jalisco, y con el Pbro. José Luis Martínez, en Lagos de Moreno. Algunas de las entrevistas realizadas por los escolares de mis cursos de sociología de la religión y de migración y religiosidad en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias A. C. apuntan en la misma dirección.

como una empresa de venta de beneficios que deben durar al menos hasta la próxima oportunidad de regreso al terruño. El sacerdote se encuentra, pues, con el dilema concreto que se le plantea a la Iglesia en abstracto: ¿cómo conservar la membresía sin alejarse de la doctrina?. ¿cómo dar cabida a los cultos locales y a las demandas de servicios de parte de los emigrantes cuando están dentro y fuera de su terruño sin traicionar los principios elaborados en los cánones escritos?. ¿deben los sacerdotes permitir los cultos a las imágenes milagrosas?. ¿pueden tomar parte, a favor o en contra, en las disputas respecto a la autenticidad de una imagen y sus milagros?

Así, por ejemplo, la afirmación: "esta imagen en Whittier es una copia legítima del Santo Niño de Atocha original que se encuentra en Plateros", nos remite a un problema de espejos en los que la representación que se encuentra en Plateros, municipio de Fresnillo, es una imagen similar a una que se encuentra en España y que representa a un niño que más tarde se tornó en Jesucristo.

¿Cómo puede resolver el sacerdote el problema local (por ejemplo en Santiaguito de Velázquez, municipio de Arandas) de que exista una réplica de una imagen considerada milagrosa por sus feligreses? ¿Cómo explicar que los milagros no provienen de una imagen que representa a otra imagen que representa a un ser real que vivió hace siglos como representación de un Dios que se hizo hombre?<sup>11</sup> ¿Y cómo resolver este problema multiplicado por el número de fieles de la parroquia más el de los fieles que se consideran parte de ella (y por ello aportan también sus dólares y asisten a la fiesta patronal) aunque se encuentren en el extranjero?<sup>12</sup>

En diversas charlas y entrevistas,<sup>13</sup> los sacerdotes manifiestan esta constante tensión entre aceptar la "leyenda" del santo local que da origen a la veneración y a la supuesta cualidad milagrosa, y la necesidad de mantenerse dentro de los límites doctrinales. La tensión no sólo se conserva sino que se agudiza en la medida en

que la relación con el párroco local es tan pasajera como la visita a las ferias y fiestas patronales. Así, los momentos de (supuesto) diálogo y reflexión doctrinal se limitan a los de las "mañanitas" y una que otra homilía y mensajes al final de las peregrinaciones, procesiones y desfiles.<sup>14</sup>

### Las múltiples migraciones

¿Cómo lograr la representación de los propios intereses y del alma inmortal ante lo divino? ¿Cómo manifestar las creencias y convicciones una vez que se entra en un doble proceso de regionalización de la fe y de limitación de las figuras de mediación? Estas cuestiones se tornan más urgentes en los emigrantes que aparte de trasladarse en el espacio se tornan conversos de una iglesia a otra. Ya sus coterráneos les señalaban que eran malos cristianos, pero la conversión se interpreta de maneras muy disímbolas para los conversos y para los oriundos que se oponen a los cambios de devoción. Mientras que para los conversos, el acudir a una iglesia distinta de la enclavada en "sus tradiciones y su ancestros" puede representar de hecho una vuelta hacia una religiosidad más consciente, para los críticos del terruño es una forma de constatar que quienes "migran" de una iglesia a otra en ocasión de su estancia en el extranjero, "no tenían sus valores bien cimentados".

Los evangélicos indocumentados, y en especial los recién conversos, se encuentran en una situación difícil por las implicaciones de la expresión de su religiosidad frente a sus coterráneos. Aparte del dilema que constituye la decisión de la conversión y el conflicto con quienes no la aceptan tan fácilmente desde la posición mayoritaria de la Iglesia de Roma, sus manifestaciones se tornan más difíciles de observar: ¿los evangélicos dejan de lado la religiosidad popular?, ¿qué otras respuestas buscan para explicar su sufrimiento en este valle de lágrimas? No contamos aún con información suficiente, pero cabe aventurar algunas posibilidades

14. A pesar de ser tan difusas en sus límites y alcances espaciales, habrá quien defienda la autenticidad cultural en un sentido cercano al de pureza y legitimidad que se asocian con la tradición de este tipo de expresiones. Por ejemplo: Jorge Romo Barba. "Se acaban las manifestaciones de religión popular". *Mi pueblo*. México, año XXI, núm. 120, nov-dic. 1998.

dado su alejamiento de las representaciones de lo divino en imágenes concretas:

1. Una especie de "doble nacionalidad" eclesial en la que, aun siendo capaces de entender las prácticas populares y su asociación con imágenes milagrosas, son críticos de tales manifestaciones y de la creencia en el poder divino de las representaciones.

2. Una tendencia al alejamiento de su parte con respecto de las manifestaciones populares, y a la vez una tendencia a la segregación de parte de quienes consideran a las imágenes como verdaderas ocasiones de milagros. De tal forma, al aislamiento que sufren en el exilio se aúna el aislamiento también en el terruño, lo que genera nuevas fragmentaciones de la vida social en el terruño.

3. Una tendencia, expresada verbalmente por unos cuantos, a un "sincretismo cristiano" en que la pertenencia a una iglesia liberada de los énfasis afectivos que ligan a los creyentes con las imágenes, no se acaba de concretar en un alejamiento total, de parte de los individuos, respecto a las prácticas de devoción.

No obstante lo anterior, habría que explorar las implicaciones del cruce de identidades como mexicanidad -cristianismo- catolicismo- evangelismo, para comprender las manifestaciones populares en el extranjero y su eventual pulverización o generación de corrientes específicas de tradición en la creencia. Una exploración más detallada eventualmente podría darnos luz no sólo respecto a cómo se trasladan las devociones, sino también respecto a cómo se modifica el sentido del exilio y del sufrimiento en los emigrantes mexicanos y su recurso, ya sea a una doctrina de mayor elaboración intelectual, o a una con mayor énfasis en lo afectivo y el consuelo.<sup>15</sup>

15. Para una discusión desde la perspectiva evangélica de los nuevos campos de la conversión, véase Samuel Escobar. "Las nuevas fronteras de la misión". Ponencias misionológicas. III Congreso latinoamericano de evangelización. S/ed. S/loc. 1992.

### Tendencias en las representaciones sagradas

En esta sección final, me permito enumerar algunas de las tendencias hacia las que parecen apuntar las eviden-

cias de la investigación empírica que relaciona el fenómeno religioso con la migración mexicana hacia Estados Unidos:

1. Históricamente se ha generado una coincidencia especial entre el avance de la población mexicana hacia Estados Unidos y el crecimiento en las iglesias evangélicas, al igual que con la difusión de las devociones locales de los fieles católicos. Sin embargo, sólo en el último caso resulta aparente la difusión de representaciones que refieren a los santos considerados oriundos, mientras que la visión evangélica se nutre más fácilmente de visiones cristianas "universales", dada su teología uniforme.

2. El movimiento espacial de los mexicanos ha contribuido al establecimiento de santuarios a lo largo de la ruta migratoria, no sólo en Estados Unidos, sino también en México, por lo que también en este caso se puede hablar de representaciones religiosas que reflejan una tendencia a la transterritorialización de la cultura.<sup>16</sup>

3. Las identidades basadas en la oriundez y la devoción al santo patrono funcionan como ejes de unión comunitaria de los migrantes mexicanos, lo que dota de un carácter transterritorial a las comunidades de creyentes y de migrantes, no sólo por su origen común, sino por la percepción de un destino espiritual al que apuntan todos los fieles inscritos en devociones locales trasladados a destinos espaciales.

4. Los procesos de migración contribuyen en gran medida a la construcción de narrativas "de retorno" respecto a los logros de la devoción local realizada en el extranjero. Se trata así no solo de una difusión de los mitos locales del lugar de origen hacia los lugares de paso y destino, sino también de una modificación y ampliación de los mitos a medida que los oriundos se encomiendan a los santos de su devoción y encuentran consuelo en ellos. Así, el santo patrono y sus leyendas están vinculados a la imagen de la devoción en la localidad de origen, pero también con los logros milagrosos para los oriundos que se encuentran en el extranjero.

16. Para una discusión del concepto de comunidades transterritoriales, véase Luis Rodolfo Morán Quiroz, "Cosmopolitismo, migración y comunidades transterritoriales: cultura global y culturas locales". *Espiral*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, núm. 9, 1997.

De la misma forma, existe una cierta tendencia hacia la especialización de los santos para la protección de los migrantes, como en los casos de Juan Soldado, El Santo Niño de Atocha, la Virgen de San Juan de los Lagos, San Bartolomé.

5. La ampliación de las figuras de representación y de las capacidades milagrosas de los santos locales, contribuyen a dotarlos de legitimidad y autenticidad ante los fieles y oriundos.

Por ello se puede afirmar que el profundizar en el estudio de cómo se representa y da sentido a lo divino materializado permitirá sentar las bases para comprender cómo se conservan, amplían espacialmente, se reproducen y se modifican las culturas<sup>17</sup> regionales y locales.

17. Clifford Geertz. "Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols". *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973. Ian Chambers. *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.