

T
583

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

94436



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

ALGUNAS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS
SOCIALES DE LA MIGRACIÓN DE TRABAJADORES
GUANAJUATENSES A LOS ESTADOS UNIDOS: UNA
INTERPRETACIÓN

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTORA
EN CIENCIAS SOCIALES CON ESPECIALIDAD
EN PSICOLOGÍA SOCIAL DE GRUPOS E INSTITUCIONES

P R E S E N T A :
MARÍA DE LOURDES JACOBO ALBARRÁN

TUTOR DE TESIS: DR. ROBERTO MANERO BRITO

MÉXICO, D. F. SEPTIEMBRE DE 2006

A mis amados hijos Anuar, Said y Hamed fuente de fortaleza y alegría

Al recuerdo inolvidable de mi mamá Esther

Agradezco a mi maestro Roberto Manero Brito por el tiempo y paciencia dedicados a este trabajo así como sus observaciones y recomendaciones, las cuales fueron un eje orientador en momentos de incertidumbre.

Agradezco a los doctores Luis Humberto Méndez y Berrueta, Carlos Pérez y Zavala, Rafael Reygadas Robles Gil y Jorge Mercado Mondragón la generosidad de sus comentarios y su solidaridad para poder concluir este proyecto académico.

ÍNDICE

	PÁGINA
PRÓLOGO.....	9
INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO UNO	
ASPECTOS TEÓRICOS: APROXIMACIONES A LA NOCIÓN DE INSTITUCIÓN.....	17
1. La visión organicista – funcionalista.....	19
2. La lectura del Análisis Institucional.....	25
3. La aproximación psicoanalítica.....	30
4. La institución desde lo imaginario.....	36
5. La migración como una institución.....	47
CAPÍTULO DOS	
ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	57
1. El debate metodológico en Psicología y Ciencias Sociales.....	57
a) Racionalidad epistemológica y estrategias metodológicas.....	57
b) Estrategias cuantitativas y cualitativas.....	61
c) La búsqueda del sentido en las estrategias cualitativas.....	71
2. Aproximación metodológica de nuestra investigación.....	74
a) Problemática.....	75
b) Propósitos e hipótesis.....	79
c) Estrategia de investigación.....	80
d) Las comunidades de migrantes.....	83
CAPÍTULO TRES	
ESCENARIOS DE LA MIGRACIÓN.....	103
1. Algunos perfiles de los flujos migratorios.....	103
2. Fases históricas de la migración.....	108
3. Remesas y muertes en la frontera.....	139
4. La migración en Guanajuato.....	145
CAPÍTULO CUATRO	
LA MIGRACIÓN: ALGUNAS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS SOCIALES.....	151
1. <i>Ciudadano e ilegal</i> : dos significaciones imaginarias instituidas.....	151
2. <i>La dimensión sagrada</i> : textualidad de una <i>institución</i> de sentidos.....	159
3. Algunas significaciones imaginarias sociales de la dimensión sagrada.....	176
a) El proyecto utópico.....	178
b) El llamado.....	189
c) La frontera y el peregrinaje en el desierto.....	201
d) El dolor de los que esperan.....	204
e) La fiesta del retorno: renovando el llamado.....	209
f) Encrucijadas de la tierra prometida.....	215
g) Los caídos en la tentación: el fin del proyecto.....	220
CONCLUSIONES.....	223
REFERENCIAS.....	229

PRÓLOGO

¿Cómo nos acercamos a la migración? Inicialmente conversando con los recuerdos, evocando los rostros de aquéllos cuya ausencia nos ha enfrentado a la tarea de construir una memoria para seguir con ellos.

De entre mis más lejanos recuerdos sobresale la voz de la abuela contándonos historias cuyos personajes eran Porfirio Díaz, Venustiano Carranza y Madero. A sus casi ochenta años había padecido las desgracias y traiciones sufridas por los más pobres durante la Revolución, época de exilio y migración a Estados Unidos.

Sus labios repetían una y otra vez la historia de cuando su hijo mayor - mi tío Odilón - marchó de su natal Guanajuato al norte ¡para nunca más volver! Por su relato frente a la fotografía de su hijo conocí a mi tío y su rostro sembró en mí un enigma de largos alcances: el sentido de la ausencia.

Hoy, al redactar el informe de este trabajo me queda claro que la temática del fenómeno migratorio, de cierto modo, me había “elegido” a mí antes de haber pensado en hacer una investigación al respecto. La memoria juega conmigo y me lleva a pensar desde ciertos lugares de elucidación teórica algunos enclaves para comprender la ausencia en la migración.

Intentamos comprender para resignificar, rescatar al ausente del olvido, otorgarle dignidad al exilio y reestablecer la continuidad de la memoria. Los migrantes no son delincuentes y menos terroristas, tan sólo son trabajadores en busca de mejores condiciones de vida.

En nuestros andares por el estado de Guanajuato encontramos un relato reiterado similar al de la abuela donde el migrante no es solamente un “sujeto económico” sino también una figura rodeada de ausencias trágicas cuyo sentido se liga directamente a la vida de los otros más allá de cualquier apuntalamiento dinerario. Éste último fue precisamente de quién nos hemos ocupado en estas sencillas reflexiones, hablamos del dolor, sufrimiento, alegría y heroicidad del migrante y sus familias, dejando para otros el análisis económico.

INTRODUCCIÓN

Desplazados, exiliados, desterrados, refugiados o clandestinos, entre otras, son algunas de las nociones y sentidos que se juegan en los discursos que dicen la migración indocumentada de trabajadores. Cuando se estudia el fenómeno migratorio uno encuentra que alrededor de la figura del migrante se han venido tejiendo múltiples imágenes, historias, escenarios y memorias articuladas entre sí a través de sutiles vasos comunicantes que nos hablan, por una parte, del abandono del lugar de origen, de lo propio, de la casa natal, del lugar familiar, de la patria y, por otro, de la vivencia de infortunio, de la melancolía, de la soledad, de lo irremediablemente perdido.

Para los mexicanos que deciden migrar a los Estados Unidos a trabajar de forma indocumentada se abre un amplio campo de incertidumbres, desde las puramente económicas hasta las afectivas que lo inscriben en una práctica social llena de vicisitudes que le prometen la posibilidad de alcanzar una mejoría económica, sin embargo, los costos suelen ser muy altos: el peligro, las vejaciones y un posible encuentro con la fatalidad.

Aunque a simple vista parece un acto repentino y solitario supone la participación de algún modo y desde algún lugar de una serie de dispositivos colectivos de orden social, cultural y psicológico que han venido configurando a la migración como una institución de largos alcances para ellos y sus comunidades. Dejar el pueblo, el barrio o la comunidad no sólo es marcharse y ya. La partida inaugura un tiempo y espacio simbólicos donde el lugar de origen, el pueblo, se transforma en lugar al que siempre se anhela volver, la experiencia migratoria se torna pasaje real e imaginario que prologa y abona el terreno de un regreso siempre soñado que dibuja las coordenadas tanto del exilio como de la utopía, del éxito o el fracaso.

El fenómeno de la migración introduce en la vida de muchas de las comunidades de nuestro país, principalmente rurales, un juego de nostalgias donde la separación modifica sus universos simbólicos desde los cuales organizan el sentido de sus prácticas sociales y culturales. Aparecen nuevas figuraciones en los regímenes de autorreflexión singular y colectiva que terminan deslizándose en los procesos de construcción de su subjetividad. El exilio se vuelve forma de vida, modo de interpretar y hacer efectivo el mundo.

La mayor parte del siglo XX ha estado marcado por el peregrinaje silente, marginal, de miles de trabajadores, jefes de hogar, jóvenes e incluso mujeres que tienen como proyecto cruzar la frontera en busca de mejores condiciones de vida. La mayoría tiene la intención de regresar, sin embargo, algunos debido al cambio de vida, los compromisos adquiridos en su nuevo hogar o las dificultades para evadir otra vez la vigilancia fronteriza, se ven obligados a aplazar el regreso, el retorno se configura proyecto con tintes de agonía.

Otros, ya sin el yugo laboral -los jubilados- y después de una larga estancia en Estados Unidos vuelven a la tierra que los vio nacer; regresan a pasar sus últimos años viviendo como huéspedes agradecidos. Para algunos más, el retorno es imposible: han muerto en el intento de cruzar la frontera.

El gobierno estadounidense ha endurecido las estrategias encaminadas al control de la migración debido a que consideran la inmigración latinoamericana una amenaza a la seguridad nacional, la equipara a un peligro similar al narcotráfico y el terrorismo¹. Su política al respecto se ha traducido, entre otras cosas, en la militarización de la frontera y la participación del pentágono en el diseño y aplicación de programas anti inmigración que han obligado a los trabajadores indocumentados a intentar el paso por los lugares más inhóspitos y peligrosos².

Aún con tan sofisticados controles fronterizos y la reserva impuesta por las dificultades para medir los cruces, diversos estudios calculan que para el año 2 000 la población de origen mexicano en Estados Unidos ascendía a más 23 de millones de lo cuales 8.3 millones eran migrantes nacidos en México. Si se considera el flujo anualizado de mexicanos que migran a Estados Unidos -entre 300 y 400 mil- para el año 2005 habría cerca de 26 millones de mexicanos en el país del norte³.

Si bien el propósito de nuestra investigación no fue estudiar el comportamiento demográfico de la migración y su impacto en la economía de nuestro país, resulta interesante mencionar algunos índices económicos para darnos una idea general de las dimensiones sociales que alcanza. Por ejemplo, las remesas de dólares enviadas por los

¹ Huntington, S. 2004.

² Jonás, S. 1998.

³ El Consejo Nacional de Población estima en 23 millones la población nacida en México y de origen mexicano residente en Estados Unidos (boletín, No. 19, p. 3)

migrantes a sus comunidades de origen fueron en 2003 de 13 200 millones de dólares y para el primer trimestre de 2004 sumaban 3 300 millones. Se puede estimar con base al comportamiento histórico del envío de remesas que para el final de 2004 su monto llegará a los 14 000 millones de dólares. ¿Qué representan estas cifras cuando se le comparan con otros indicadores económicos de las cuentas nacionales? Con relación a la facturación de las exportaciones petroleras el 79 % y con respecto al Producto Interno Bruto el 2.2%⁴.

Estas cifras representan una fuente importantísima para apreciar de manera global lo que representa social y económicamente la migración. Con todo, sin dejar de reconocer el valor de los estudios estadísticos y considerando que nuestro interés principal ha sido abordar algunos aspectos psicosociales de la migración, creemos que su comprensión se amplía considerablemente si se toma en cuenta la dimensión subjetiva que la atraviesa.

Como hemos apuntado, el migrante se convierte en un exiliado para el cual el dinero sólo tiene sentido en el contexto de las vicisitudes de la búsqueda de *una vida mejor* pero ¿qué quiere decir una vida mejor? ¿qué universos de significación acompañan a las formas de vida que surgen al amparo de la experiencia migratoria? ¿qué es el dinero para el migrante? ¿Cómo se organiza el retorno? ¿Es la migración un peregrinaje simbólico?

Las respuestas a estas preguntas difícilmente se encuentran en los estudios realizados desde aproximaciones cuantitativas. Las estrategias de normalización desdibujan o terminan diluyendo al sujeto de la migración. Por eso consideremos necesario emplear otras formas de investigación para acceder a los aspectos no aprehensibles desde una racionalidad cuantitativa. La alternativa la encontramos en los procedimientos cualitativos cuya lógica heurística nos parece pertinente para aproximarnos a los aspectos subjetivos, vale decir psicosociales, de la experiencia migratoria en sus articulaciones singulares y colectivas.

Lo anterior resulta coherente con la idea general desde la cual nos aproximamos a la migración de trabajadores mexicanos a Estados Unidos: en la migración se encuentran presentes ciertas formas de interpretar la experiencia migratoria derivadas de la forma en que subjetivamente -esto es, imaginaria y simbólicamente- son resignificados sus

⁴ Informe Anual del Banco de México, 2003.

aspectos económicos y sociales. Procesos que tienen que ver con el sufrimiento, el dolor, la pérdida y la separación.

Precisamente la elaboración subjetiva de la migración es el terreno sobre el cual encaminamos nuestros esfuerzos investigativos en la perspectiva de comprender algunos de los sentidos simbólicos e imaginarios que acompañan la práctica migratoria, especialmente aquella que se lleva a cabo sin contar con la documentación necesaria para entrar legalmente a Estados Unidos.

Su abordaje lo emprendimos desde marcos teóricos donde las prácticas sociales son concebidas como espacios donde convergen diversos universos imaginarios desde los cuales se generan significaciones compartidas. Significaciones portadas en expresiones singulares y colectivas que remiten a un denso entramado institucional sostenido en lo imaginario y lo simbólico.

Por esta razón los ejes principales de nuestra interpretación los hemos tomado de las elucidaciones de Cornelius Castoriadis en torno a la noción de institución. También nos apoyamos en las reflexiones acerca de lo sagrado y lo profano de Mircea Eliade, Roger Caillois y Francois Laplantine.

El acompañamiento de estos autores, junto con otros más, nos permitieron pensar y arriesgar una interpretación general de los “otros sentidos” que resignifican los aspectos económicos de la migración en términos de una cierta sacralidad secularizada del cruce migratorio. Tal interpretación nos ha conducido a suponer que el dolor, el fracaso, el éxito, la separación e incluso la muerte encuentran un sentido casi sagrado en la subjetividad de los migrantes y sus comunidades. Sacralidad secularizada que a su vez podemos asumir como una configuración social instituyente que nace y se separa del sentido instituido de lo sagrado mismo.

Lejos estamos de sostener que esta sea la única interpretación para comprender toda la complejidad psicológica implicada en la migración, sin embargo, los relatos de los trabajadores indocumentados acerca de su experiencia nos llevan a asumirla como una veta posible de comprensión de aquello que no siendo estrictamente económico, acompaña, se expresa y escenifica en la vida, sentimientos y pensamientos de los mexicanos que cruzan la frontera norte en busca de lo que su país les ha negado.

Los resultados de nuestro trabajo acerca de la migración los exponemos en cuatro capítulos. En el primero presentamos algunos aspectos teóricos que sirvieron de marco general a nuestra investigación. Así, hacemos una revisión de cómo la noción de institución se ha venido incorporando en la explicación de lo social en diferentes aproximaciones teóricas. Inicialmente revisamos cómo desde el funcionalismo-organicismo la institución es considerada instancia instrumental al servicio de las necesidades del organismo social. Continuamos con el Análisis Institucional comentando brevemente los trabajos de Georges Lapassade y René Lourau en relación a la institución como lugar de producción y reproducción de las relaciones sociales. Enseguida presentamos el análisis que desde el psicoanálisis lleva a cabo René Kaës quién considera la institución espacio donde acaecen nuevas formaciones de lo inconsciente. Seguimos con las elucidaciones de Cornelius Castoriadis acerca de la sociedad en términos de una *institución* de instituciones, proceso a través del cual lo imaginario cobra visibilidad en y por las instituciones. Para finalizar el capítulo caracterizamos la migración como una institución tratando de recuperar las formulaciones castoridianas.

En el segundo capítulo presentamos una serie de consideraciones metodológicas a partir de las cuales organizamos nuestra propia estrategia de investigación. En un primer apartado revisamos algunos elementos del debate metodológico presente en la investigación psicológica y social, analizamos cómo las complejidades de la relación sujeto-objeto se proyectan en la controversia estrategias cuantitativas vs. cualitativas. Reflexionamos acerca de cómo los procedimientos metodológicos expresan determinadas racionalidades sostenidas en apuestas ontológicas y epistemológicas distintas que conducen la investigación por caminos diferentes. También hablamos brevemente de las consecuencias epistemológicas que tiene la implicación del investigador en la configuración del campo de visibilidad-opacidad del terreno de investigación y señalamos por qué consideramos la aproximación interpretativa-hermenéutica como una vía epistemológicamente legítima para abordar los aspectos subjetivos implicados en la migración.

En un segundo apartado presentamos la estrategia de investigación adoptada en nuestro estudio. Ubicamos la problemática abordada, los referentes teóricos, los propósitos, las

líneas generales que a manera de hipótesis orientaron el trabajo, hacemos algunas consideraciones metodológicas específicas de nuestra investigación tratando de precisar la lógica heurística seguida y concluimos con una descripción de las comunidades de migrantes visitadas.

En el capítulo tres esbozamos algunos escenarios del fenómeno migratorio. Primeramente hacemos un breve perfil de la migración en términos económicos, geográficos y demográficos. Consideramos pertinente esta tarea debido a la magnitud e importancia social y económica que los flujos migratorios y el envío de remesas ha alcanzado en todos los rincones del país. Después revisamos cuáles han sido las fases históricas de los flujos migratorios. En este apartado subrayamos algunas de las penalidades y sufrimientos de los trabajadores y sus familias derivadas de su incorporación a los circuitos migratorios. En un tercer apartado analizamos cuál es el costo de las remesa. Más allá de las largas jornadas de trabajo los migrantes se enfrentan a una frontera militarizada que se ha vuelto letal. Terminamos el capítulo señalando algunos datos acerca de la migración en el estado de Guanajuato, entidad donde desarrollamos nuestro trabajo de campo.

En el capítulo cuatro, presentamos nuestra interpretación de la migración e términos de una institución donde se configura un campo de tensión entre significaciones instituidas e instituyentes. Desde las significaciones instituidas de “Ciudadano” e “ilegal” los migrantes terminan, al carecer de documentos migratorios, por desdibujarse como sujetos y terminan siendo “ilegales” o “criminales”. Por su lado, los migrantes han venido elaborando una serie de significaciones imaginarias sociales instituyentes que nosotros hemos agrupado bajo el nombre de “dimensión sagrada de la migración”. En el último apartado de este capítulo presentamos algunas de las significaciones imaginarias sociales de dicha “dimensión sagrada”.

Para concluir esta introducción debemos mencionar que nuestra interpretación de algunas de las significaciones instituyentes presentes en el fenómeno migratorio es el resultado de un juego dialógico entre los relatos de los migrantes, las adopciones teóricas asumidas y nuestra propia implicación

CAPITULO UNO

ASPECTOS TEÓRICOS: APROXIMACIONES A LA NOCIÓN DE INSTITUCIÓN

¿Qué ventajas le trajo la migración?

Si nos trajo ciertas ventajas, tener una casita, porque del sueldo que yo percibo no alcanza. Del sueldo de mi esposo que sacaba de mediero tampoco alcanzaba. Entonces nunca hubiéramos hecho una casa como la que tenemos, con carencias de amor, de calor de hogar, eso es lo que más me duele.

[Maestra Rufina, 55 años, Labor de Peralta]

Narrativa repetida una y otra vez, lenta y pausadamente o brotando como hilos de agua que nacen de un agitado río de recuerdos. Es el habla de una doble nostalgia crucificada, por un lado regresar allá donde el dólar impone su ley, por otro, tener la esperanza de volver al pueblo, a “*mi Duarte querido*”, a sus aromas, sentir el viento jugando con el ala del sombrero, ver la cara conocida del compadre, oír la risa de los hijos, ecos del propio lenguaje.

Regresar es saborear el aroma de la tierra, bálsamo milagroso que borra, quiere borrar, los recuerdos tristes de la migración. El lugar de origen se vuelve promesa, significa la casa nueva, el ladrillo pulido, la antena parabólica o el yacuzzi de mármol cargado de sudor y lleno de...mazorcas.

Imágenes que únicamente pueden significarse en toda su intensidad si sabemos escuchar en ellas la polifonía de voces presentes en el relato de la migración. Ésta se dice desde lugares ambivalentes, algunos, vinculados al poder instituido, le llaman “héroes” a los migrantes y les proponen programas como el “dos por uno”, otros, surgidos del deseo instituyente piensan en *otro* pueblo, *otra* fiesta, *otra* vida, después de todo por eso “*me voy pal norte*”

Multiplicidad de sentidos que configuran un campo del habla en constante conflicto. De un lado el discurso institucionalizado se arroga la legitimidad de simbolizar la migración de un cierto modo y, del otro, el habla de los migrantes configurando un relato de la migración que erosiona el dicho instituido.

¿A qué nos remite sus relatos? ¿Cuáles son las significaciones que transitan por la experiencia migratoria? ¿Cómo se le otorga sentido al sufrimiento? Interrogaciones que

demandan un lugar de elucidación adecuado para poder leer las tesituras de un texto colectiva y anónimamente escrito.

Las respuestas han de permitir la apertura de un campo de visibilidad a las figuraciones formadas con la reverberación de las palabras, habla que transita siempre por los bordes de lo dicho y no lo dicho, tejido de finas tramas de significación que van de lo profano a lo sagrado a través del dolor.

Pero, cómo esbozar coordenadas de lectura e interpretación de la narrativa de la migración sin antes reconocer que dirigir la mirada a los relatos de los migrantes nos implica en lo afectivo, lo ético y lo teórico. Esto es, colocarnos en un *cierto* lugar de lectura e interpretación nos dispone también en un orden de sujetación y de habla que nos habita, es inevitable.

Nuestra mirada de la migración parte de una concepción que la ubica dentro de los circuitos institucionales que conforman la sociedad, por eso intentaremos destacar algunos de sus aspectos instituidos e instituyentes, sus roces, conflictos y discursos.

Precisando, esta visión de la migración nace de la adopción de algunos supuestos, que a manera de hipótesis, se vinculan con las categorías de interpretación de la sociedad desarrolladas por Cornelius Castoriadis, especialmente las institución y de significación imaginaria social.

Por lo tanto, resulta conveniente reflexionar brevemente acerca de las complejidades que implica el uso de la noción de institución, categoría compleja, elusiva y polisémica. Para ello revisaremos algunas líneas de pensamiento surgidas desde diferentes frentes conceptuales y disciplinarios ligados a la sociología y la psicología social que han reflexionado acerca de la institución. Lo hacemos para ubicar conceptualmente las categorías de análisis empleadas en nuestra interpretación de ciertos aspectos del fenómeno migratorio.

En primer lugar examinamos cómo a partir de los planteamientos del positivismo surge una visión organicista-funcionalista de la sociedad desde la cual las instituciones son concebidas como funciones del organismo social. Enseguida revisamos los planteamientos del estructuralismo donde lo simbólico ocupa el aspecto central de éstas.

En segundo lugar abordamos dos aproximaciones radicalmente diferentes: Una elaborada en el contexto del Análisis Institucional reconoce en la institución un espacio de

producción y reproducción de las relaciones sociales. Otra, siguiendo las premisas más generales del psicoanálisis, ve en las instituciones un lugar de acaecimiento de nuevas formaciones de lo inconsciente

Finalmente revisamos las formulaciones de Cornelius Castoriadis acerca de la institución. Para este autor la sociedad es lo que son sus instituciones, redes simbólicas que encuentran su fuente de significación en lo imaginario. El sentido de la vida social, las formas de interpretar el mundo, de vivir en él, de pensarse a sí mismo son obra de lo imaginario que cobra terrenalidad y visibilidad social en las instituciones.

1.- LA VISIÓN ORGANICISTA - FUNCIONALISTA

Con las elaboraciones filosóficas de Augusto Comte se inicia la formulación positivista-funcionalista de la sociedad. Para este autor francés los esfuerzos intelectuales del hombre (el *espíritu humano*) han seguido una marcha progresiva a lo largo de tres estados: naturalista, teológico y positivo.

El estado positivo lo caracteriza como el triunfo de la razón científica sobre las especulaciones del pasado reciente. Proyectado inicialmente sobre los fenómenos de la naturaleza, estimaba que el espíritu científico pronto habría de extender sus luces en la explicación de la sociedad.

La piedra angular de su sistema descansa en la consideración de los fenómenos como hechos susceptibles de aprehensión a través de la observación y en el reconocimiento de una legalidad que los ordena y uniforma. Y es precisamente en la regularidad de las repeticiones donde se encuentra el fundamento empírico de las leyes generales del mundo postuladas por el espíritu científico, mismas que *necesariamente* determinan su comportamiento al margen de los procesos imaginativos de quién las enuncia⁵.

Advirtiendo que el triunfo de las ciencias naturales se traduce en exitosas innovaciones tecnológicas, Comte propone extender la racionalidad científica al estudio y planeación de la vida social asumiendo que ésta se vería llevada, de este modo, a su nivel máximo de

⁵ En *Discurso sobre el espíritu positivo* leemos: “el principio de invariabilidad de las leyes naturales no empieza realmente a adquirir alguna consistencia filosófica sino cuando los primeros trabajos verdaderamente científicos han podido manifestar su esencial exactitud frente a un orden entero de grandes fenómenos” (Comte, E. 1844, v. e. 1988, p. 33)

progreso y orden⁶. Para lograrlo es necesario concebir los fenómenos de la vida social como análogos a los del mundo natural a efecto de descubrir las leyes que rigen su cambio y transformación.

Desde esta perspectiva postula la necesidad de contar con una ciencia rigurosa que estudie los fenómenos sociales tal como la física trata los del movimiento o la biología los de los organismos vivos. Estudio que, en consecuencia, debe ubicarse dentro del dominio de lo que él llama *física orgánica*, uno de cuyos componentes es la física social, definida como: “el estudio positivo del conjunto de las leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales”⁷

A la visión comtiana de la sociedad le subyacen dos supuestos básicos que habrían de influir extensamente en ulteriores reflexiones acerca de la vida social. Primero, tanto los fenómenos sociales como los del mundo natural no acaecen azarosamente, por el contrario, siguen una legalidad *determinada* por la *naturaleza* misma de la sociedad. Segundo, ésta sigue en su devenir una *línea de progreso necesario* que encuentra su corolario en el estado positivo.

Para Comte el arribo inevitable de la sociedad a un estado de orden y progreso se encuentra asegurado por el hecho de que el mundo -y en él la sociedad- se rige por leyes cuyo cumplimiento no depende de la conciencia de los hombres sino del carácter determinado del ser.

Aún cuando el padre de la filosofía positivista nunca emprendió un estudio de la sociedad en términos de “instituciones” sus explicaciones acerca de los fenómenos sociales, dentro de los cuales se ubican aquellos ulteriormente reconocidos como tales, se hayan inscritas en una visión determinista de lo social según la cual los fenómenos y formas sociales son espacios donde se cumplen funciones derivadas de su fin último, esto es, de llegar al estado positivo de orden y progreso.

⁶ El anhelo de orden y progreso Comte lo deriva no sólo de su análisis filosófico de las ciencias naturales, sino también del análisis del estado social de la Francia posrevolucionaria, percibido por la cada vez más consolidada burguesía como caótico y amenazante del nuevo sistema capitalista. Asumía que los fenómenos sociales obedecían a una legalidad similar a la observada en la naturaleza, de ahí que el arribo de la sociedad a un estado positivo era inevitable: “La experiencia pasada prueba de la manera más decisiva *que la civilización está sujeta, en su desarrollo progresivo a una marcha natural e irrevocable*, derivada de las leyes de la organización humana y que es, a su vez, la ley suprema de todos los fenómenos políticos” (Comte, E. 1822, v.e. 2000. p. 65, cursivas nuestras)

⁷ Comte, A. 1826, v. e. 1979, p. 54

Tocará a sociólogos de la talla de Durkheim, Parsons, Malinowski y Lévi-Strauss extender algunas de sus formulaciones al estudio de la sociedad y/o la cultura empleando las categorías de organización, función, estructura e institución como instrumentos analíticos para abordar los procesos de creación y reproducción social.

Herederero del pensamiento comtiano, Émile Durkheim sostiene que la sociología, si ha de aspirar a la categoría de ciencia, debe comenzar por definir el tipo de hechos u objetos propios de su campo de análisis. Señala que el “dato” de la sociología son los *hechos sociales*: formas de obrar, de pensar y de sentir. Ofrece de éstos una doble caracterización. Son hechos que pueden ser asumidos como cosas en el sentido de que existen con independencia de la conciencia de los individuos que participan en ellos. Además, comportan un carácter coercitivo a través del cual se le imponen a los miembros de una sociedad⁸. Esto quiere decir que los hechos sociales son fenómenos objetivos de carácter normativo que implican el uso de sanciones cuando no se observan, aunque su punibilidad no se encuentre, en muchos casos, revestida de un carácter formalmente jurídico.

Partiendo de esta caracterización general de los hechos sociales Durkheim señala que estas “maneras de obrar, de pensar y de sentir” se traducen en instituciones alrededor de las cuales se organiza la vida social, de ellas nos dice: “Sin desnaturalizar el sentido de esta expresión, se puede, en efecto, llamar institución, a todas las creencias y a todas las formas de conducta instituidas por la colectividad. La sociología podría, por tanto, definirse: la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento”⁹

Otras cuatro ideas esenciales hay en las reflexiones durkheimnianas acerca de la sociedad y de las instituciones que conviene destacar pues resultarán cruciales para nuevas formulaciones dentro de la línea de pensamiento funcionalista.

Primera, dado su carácter de cosas, los fenómenos sociales y las instituciones existen con independencia de la conciencia y aún cuando, de cierto modo, los individuos colaboran en su reproducción se le presentan como ya formadas por las generaciones anteriores, con lo cual su participación en la génesis de las instituciones se ve desdibujada o

⁸ Durkheim, v. e. 1987, pp. 36 y 55, subrayado nuestro.

⁹ op. cit. p. 30. Definición asumida casi textualmente por sus discípulos M. Mauss y Fauconnet: “La sociología es la ciencia de las instituciones (...) las instituciones son el conjunto de actos y de las ideas ya instituidas que los individuos hallan ante sí y que más o menos se les imponen” (en: Gurvich, G. 1958, v.e. 1962, p. 10)

plenamente negada: “observamos que la mayor parte de las instituciones sociales provienen, completamente formadas de las generaciones anteriores; nosotros no hemos tenido la menor parte en su formación”¹⁰

Segunda, cuando señala que el conocimiento de las instituciones por parte de la ciencia es aún muy incierto menciona, entre otras, al estado, la familia, el derecho de propiedad, el contrato, la pena y la responsabilidad, caracterizándolas (al comentar *El espíritu de las leyes* de Montesquieu) como: “fenómenos [que] expresan la vida de una sociedad dada. Son los elementos u órganos del organismo social”¹¹

Tercera, para Durkheim, siguiendo a Comte, las instituciones en tanto hechos sociales - cosas sociales- se encuentran determinadas por leyes que operan con independencia de los individuos que participan de ellas¹².

Cuarta, considerada la sociedad como organismo y las instituciones como órganos, la idea de función aparece de inmediato. Así, señala que las instituciones cumplen determinadas funciones del organismo social¹³ postulando un vínculo necesario entre ambos¹⁴. La elaboración rigurosa de esta idea será obra de Bronislaw Malinowski.

Ahora bien, ¿Cuál es la “naturaleza” de estas funciones? La idea básica desarrollada al respecto por la visión funcionalista de Malinowski es que los hombres para conservarse requieren satisfacer ciertas necesidades, inicialmente de carácter somático: alimentación, abrigo, protección, etc. Para cubrir las el hombre se organiza colectivamente generando de este modo la emergencia de un ambiente que ya no es natural sino social, más propiamente, cultural.

A su vez, este orden de realidad específicamente humano impone necesidades de otro tipo, desligadas del substrato somático-natural que también deben ser satisfechas. En

¹⁰ Durkheim, E. op. cit. p. 22

¹¹ Durkheim, E. v. e. 1993, p. 60, corchetes y subrayados nuestros

¹² “Cuando penetra el mundo social debe ser consciente [el sociólogo] de que está penetrando lo desconocido. Debe sentirse en presencia de hechos cuyas leyes son insospechadas, como lo eran las de la vida antes del desarrollo de la biología; debe estar preparado para realizar descubrimientos que lo sorprenderán y lo desconcertarán” (op. cit. p. 67, subrayados nuestros)

¹³ “En consecuencia, el sociólogo debe considerar los hechos económicos, el estado, la moralidad, la ley y la religión como tantas funciones del organismo social” (op. cit. p. 64)

¹⁴ “Lo que hay que determinar es si existe correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social, y aquello en que consiste esta correspondencia” (Durkheim, v.e. 1987, p. 109, subrayados nuestros)

consecuencia, se crean nuevas formas de organización y de cultura para hacerlo, a estas formas de organización social las denomina instituciones¹⁵.

En este punto Malinowski señala que la creación de la cultura genera un determinismo de segundo orden¹⁶ el cual, en tanto determinismo, se encuentra sujeto a leyes de carácter general. Uniendo de este modo la legalidad de la cultura a la satisfacción de necesidades establece que la función de las instituciones es la satisfacción de las necesidades sociales. Y es precisamente en el análisis de la dependencia de las formaciones culturales a las necesidades sociales en lo que descansa el método de interpretación e investigación de la cultura que él mismo denomina funcional¹⁷.

En las formulaciones de Malinowski acerca de la cultura se pueden identificar algunos puntos de coincidencias con los planteamientos de Durkheim.

Primero, ambos comparten una visión de la sociedad según la cual ésta es una suerte de organismo que, a semejanza de los biológicos, debe cubrir ciertas necesidades para conservarse, las instituciones serían los órganos cuya función es satisfacerlas.

Segundo, el ser de la sociedad y sus instituciones es concebido como determinación, la que se expresa de dos modos: como determinación por la necesidad y como desarrollo sujeto a leyes. No importa -en este contexto- que éstas aún no se conozcan, en todo caso, esta es una cuestión que se resolverá con los progresos de la ciencia social.

Tercero, Cuando asumen que los hechos sociales, la cultura o las instituciones están sujetas a leyes universales en realidad están apelando a la existencia de una naturaleza - un ser así- universal de la sociedad, tal como los científicos que trabajan en el ámbito de las ciencias naturales lo hacen para el mundo físico y biológico. Uno la designa como “formas típicas”¹⁸, el otro como “hechos naturales”¹⁹.

¹⁵ “Con el propósito de lograr cualquier objetivo o alcanzar un fin, los hombres deben organizarse (...) propongo que llamemos a tales unidades de la organización humana con el término institución (...) la cultura es un conjunto integral de instituciones, en parte autónomas y en parte coordinadas” (Malinowski, B. 1948, v. e. 1978, pp. 52 y 54)

¹⁶ “Intentaremos mostrar que puede concebirse una teoría según la cual las necesidades básicas y su satisfacción cultural se ligan con nuevas necesidades culturales derivadas y que éstas imponen al hombre y a la sociedad un tipo secundario de determinismo” (op. cit. p. 51, subrayados nuestros)

¹⁷ op. cit. p. 52.

¹⁸ Malinowski lo señala en estos términos: “La organización [la institución] implica un esquema o estructura muy definidos, cuyos principales factores son universales en tanto que son aplicables a todos los grupos organizados, los cuales a su turno, en su forma típica, son también universales en toda la extensión del género humano” (op. cit. p. 52, corchetes e subrayados nuestros)

¹⁹ Durkheim, v. e. 1993, pp. 69 – 70.

A pesar de estos puntos de convergencia el abordaje de la institución desde el funcionalismo no se agota ahí. Malinowski al privilegiar la noción de cultura enfatiza el papel central que juega el simbolismo en el entramado institucional. Relevamiento que Lévi-Strauss conducirá por las sendas del estructuralismo.

El análisis que realiza Lévi Strauss de algunas relaciones sociales, especialmente las de parentesco, (aún cuando lo hace sin emplear la categoría de institución) permite ubicar en lo simbólico una de las dimensiones esenciales en la estructuración de las instituciones.

Siguiendo los principios de la lingüista de F. Saussure, interpreta el simbolismo de las relaciones sociales en términos de estructuras de significación. Así por ejemplo: “En el estudio de los problemas de parentesco (y también sin duda en el estudio de otros problemas) el sociólogo se encuentra en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación”²⁰.

Su análisis estructuralista tiene el mérito, por un lado, de diluir el determinismo que se advierte en las formulaciones de Durkheim y, por otro, el de alejarse de algunos de los riesgos de la metáfora organicista implicada en la explicación funcionalista de la sociedad. De este modo, al hacer énfasis en las redes simbólicas de las estructuras sociales las instituciones en su conjunto aparecen como estructuras de sentido.

Desde esta orientación el análisis de lo social se traslada de los terrenos del objetivismo a los de la interpretación simbólica. Deslizamiento que al colocar el sentido en el centro de la estructura social²¹ permite ampliar la comprensión de los mecanismos de constitución de las instituciones.

Aunque la conducta pueda ser automática y las sanciones dadas por supuestas, cualquier forma aceptada de acción o de creencia, cualquier institución dentro de la cultura “tiene sentido”²², el cual no es total e inmediatamente transparente, por el contrario, se encuentra revestido por múltiples sedimentaciones de simbolicidad, por eso cualquier

²⁰ En Lourau 1970, v. e. 1994, p. 131

²¹ Lo que no quiere decir que el sustrato material se desdibuje, por el contrario, adquiere también un valor simbólico

²² Melville, J. Y Herskovits, E., 1948, v. e. 1981, p. 39

fragmento de cultura y de sus formas institucionales reclama para su comprensión una interpretación “densa”²³.

Como podemos advertir, la revisión de los planteamientos filosóficos y sociológicos de Comte a Lévi-Strauss con relación a la sociedad, ubican algunas líneas de tránsito de la concepción de institución como “cosa objeto de observación” a la de institución “como red simbólica” que soporta el sentido de las relaciones sociales. Aspecto que desarrollará ampliamente Castoriadis.

2.- LA LECTURA DEL ANÁLISIS INSTITUCIONAL

Las elaboraciones teóricas y metodológicas desarrolladas por el llamado Análisis Institucional tienen su referente más inmediato en la definición funcionalista de la sociología como ciencia de las instituciones. Lapassade y Lourau la estiman adecuada a condición de delimitar con mayor precisión el concepto de institución y desarrollar un andamiaje conceptual y metodológico nuevo que supere las limitaciones organicistas y deterministas heredadas de la escuela durkheimiana²⁴.

Para arribar a esa nueva formulación proceden a analizar el concepto de institución de Mauss y Fauconnet (discípulos de Durkheim)²⁵ señalando que esas formas sociales de “actuar y de pensar que el individuo halla preestablecidas y cuya transmisión se efectúa por lo general a través de la educación”²⁶ dependen de la disposición de las relaciones de producción no teniendo su fuente en la personalidad de los individuos sino en el actuar impersonal y colectivo de la sociedad, de igual forma, la educación misma está sujeta a las condiciones que impone la lucha de clases.

Como se advierte, la crítica efectuada se articula a una concepción de la sociedad en gran medida heredera del marxismo. Recordemos que para Marx la sociedad se encuentra dividida en clases antagónicas derivadas de las asimétricas relaciones de propiedad sobre los medios de producción de la vida material. Las relaciones de propiedad junto con los medios de producción forman parte de la infraestructura material -económica- de una

²³ Geertz, C. 1973, v. e. 2000, p. 27

²⁴ “Debe mantenerse o restablecerse esta definición de sociología mediante las *instituciones*, a condición de definir las instituciones nuevamente y de construir un nuevo método para proceder a su análisis” Lapassade, G. y Lourau, R. v. e. 1987, p. 189.

²⁵ Ver nota al pie de página número 9.

²⁶ op. cit. p. 191

sociedad y determinan (aún cuando sea en última instancia) el conjunto de sus instituciones políticas, jurídicas e ideológicas²⁷.

Por eso, para algunas vertientes del marxismo, las formas simbólicas que expresan la actividad social carecen de autonomía, están determinadas por los procesos reales de producción y reproducción de la vida material, son una suerte de epifenómeno reflejo de su base material.

Para nuestros autores las formas visibles de socialización y sus correlativos modos de comportamiento y pensamiento se encuentran vinculados necesariamente (no determinados linealmente) a la infraestructura de la sociedad. En consecuencia, el análisis de las instituciones ha de conducirse siguiendo los hilos de las relaciones sociales impuestas por el modo de producción.

La modalidad de Análisis Institucional desarrollada por Lourau y Lapassade se nutre también de los trabajos de la psicoterapia institucional, la pedagogía institucional y las reflexiones realizadas por grupo aglutinado alrededor de *Socialismo o Barbarie*²⁸. Mencionemos de paso que tanto la pedagogía como la psicoterapia institucional se inscriben en toda una corriente crítica de los establecimientos hospitalarios y educativos. En ambos se repiten las relaciones sociales propias de la sociedad capitalista. En el hospital psiquiátrico se reproduce la locura y en la escuela el sometimiento.

El análisis de la estructura alienante de estas instituciones condujo a la creación de dispositivos de intervención psiquiátrica y pedagógica que adoptaron la modalidad de comunidad terapéutica y autogestión escolar, respectivamente.

De la aguda crítica que Castoriadis lleva a cabo del marxismo el Análisis Institucional recupera la idea de que las instituciones no son sólo el reflejo, en el orden espiritual, de la

²⁷ “Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante de la historia es *en última instancia* la producción y la reproducción de la vida real” (Engels, F. 1890, v. e. 1973, p. 379, cursivas del autor). En otro texto Marx señala: “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levante la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (...) No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, C. 1859, v. e. 1973. P. 384, subrayados nuestros)

²⁸ “El bosquejo de teorización del Análisis Institucional que testimonian las publicaciones de nuestra corriente no se apoya solamente en la psicoterapia institucional (concepto de **analizador**) en la pedagogía institucional (concepto de **antogestión**) o en diversas tendencias de la psicología y el psicoanálisis (concepto de **análisis de la demanda** y de la **oferta [commande]**, concepto de **implicación**). También tomo mucho en préstamo de los dos últimos artículos de Cardán – Castoriadis (en los números 39 y 40 de *Socialismo ou Barbarie*)” (Lourau, R. 1973, v. e. 1979, pp. 20-21, negritas del autor).

base material de la sociedad, sino que en gran medida, la forma y sentido de ésta se encuentra asegurada y posibilitada en y por las instituciones. Son éstas la forma visible, lo instituido, de un proceso de creación social más amplio que es jalonado desde las fuerzas instituyentes que interpelan lo instituido²⁹

Tales consideraciones les llevan a estimar que en las instituciones se realiza la producción y reproducción de las relaciones sociales dominantes, sea en pequeños grupos o en organizaciones más amplias, así: “para evitar la confusión que afecta los usos de este término, habrá que proponer un contenido tan riguroso como sea posible (sociológicamente), del concepto de institución en cuanto *forma que adopta la reproducción y la producción de relaciones sociales en un modo de producción dado*”³⁰. Luego entonces, si es en las instituciones donde se conserva y reproduce la sociedad -en tanto modo de producción- también en ellas se despliega el replicamiento en escala microsocia de los mecanismos de estratificación, exclusión y alienación que se producen a escala macrosocia.

Esto los conduce a caracterizar el Análisis Institucional como: “un método de *intervención* en la práctica social de los *grupos*, de las *organizaciones* en el sentido de la sociología de las organizaciones, y de las *instituciones* en sentido clásico”³¹

Con base en estas consideraciones estiman que aquello que de manera ordinaria se designa con el nombre de instituciones: normas, formas sociales, establecimientos, sistemas simbólicos, rituales, ideologías y representaciones colectivas, debe ser interpretado como “momentos” de un proceso de creación social más amplio.

Adoptando los tres elementos de la dialéctica hegeliana, señalan que las múltiples referencias a las que remite el concepto de institución pueden interpretarse como momentos dialécticos de la creación de la institución: universalidad, particularidad y singularidad.

El primero señala el momento de unidad positiva bajo el cual puede comprenderse la apariencia de generalidad universal de la institución. El segundo representa la negación de la universalidad mediante la configuración de formas sociales particulares que no se

²⁹ No se advierte, sin embargo, en el Análisis Institucional una recuperación extensa de la noción de *imaginario social*, base de la explicación castoridiana del proceso de *institución* de la sociedad.

³⁰ Lapassade G. y Lourau, R. v.e. 1987, p. 198, cursivas de los autores.

³¹ Lapassade, G. y Lourau, R. v. e. 1987, p. 202, cursivas de los autores.

ajustan puntualmente a la prescripción normativa del momento de universalidad. El tercero, realiza la negación de la particularidad (negación de la negación) a través del establecimiento de organizaciones institucionales singulares³².

Estos tres momentos presentan contenidos sociales diferentes. En el de universalidad remite a la ideología, el sistema de normas y valores que guían la socialización. El de particularidad al conjunto de determinaciones materiales y sociales específicas de ciertas instituciones. El de singularidad a las formas organizacionales, jurídicas y anómicas necesarias para alcanzar ciertos objetivos o fines. Los tres momentos corresponden, a lo instituido, lo instituyente y la institucionalización³³.

La elucidación de estos momentos muestra las posibilidades para analizar las contradicciones sociales que ofrece la categoría de institución y al mismo tiempo permite comprender por qué el Análisis Institucional tiene como propósito desmontar los mecanismos de alienación de las instituciones operados a través del accionar institucional que hace todo lo posible por integrar a lo instituido todo lo instituyente.

Caracterizar de este modo el concepto de institución y asumir el Análisis Institucional como un método de intervención social permite a estos autores abrir un campo de interpretación y análisis de la sociedad capitalista a través del análisis de los procesos de institucionalización. Momento de singularidad de las instituciones que representa una vuelta de lo instituyente a lo instituido: “*institucionalizarse* es adquirir una forma material, es volver a lo que negaban las fuerzas *instituyentes* del grupo o del movimiento, es adoptar las formas y las normas *instituidas* con el fin de existir como institución”³⁴

Desde esta perspectiva, las instituciones, en sentido ordinario, representan el momento de negación de lo instituyente. Esto es, de oposición a la creación de nuevas formas de relación social. Son espacio donde toma cuerpo el fracaso de los proyectos sociales instituyentes, donde se muestra la cara *agonística* de la creación de instituciones³⁵.

El Análisis Institucional tiene el doble mérito, por un lado, el de integrar la polisemia del concepto en un conjunto coherente y dinámico de categorías analíticas donde los procesos de creación de las formas sociales se articulan a un modo de producción dado.

³² Lourau, R. 1970, v. e. 1994, p 10.

³³ Lapassade, G. y Lourau, R. v. e. 1987, p. 198-199

³⁴ op. cit. p. 211, cursivas de los autores.

³⁵ Manero, R. 1996, p. 740.

Por otro lado, abandona la metáfora organicista del funcionalismo que juega con la idea de que la sociedad, a pesar de sus evidentes desgarraduras y contradicciones, es en esencia un organismo fiel a sí mismo. Sin dejar de reconocer que las instituciones cumplen ciertas funciones, las vincula al modo de producción y a la lucha de clases, apostando así a una noción de condicionalidad histórico-social de las necesidades. La legalidad de lo social no es “natural” es histórica.

Igualmente representa una superación del objetivismo de Durkheim en la medida que análisis de las instituciones no descansa sólo en lo “visible” de lo social sino también en aquello que se encuentra encubierto o portado en la densidad simbólica de la sociedad. Reconoce “espacios” no tangibles donde operan los procesos de reproducción social.

Así, coincidiendo con el análisis marxista de la mercancía como *fetiché* que hace aparecer las relaciones entre personas como si fueran relaciones entre cosas -autonomía de las cosas-, postula la autonomización de las instituciones como otro de los mecanismos de apuntalamiento de la alienación social.

Para concluir esta breve exposición de algunos de los planteamientos del Análisis Institucional conviene mencionar tres cosas más. Primero, el análisis de la institución supone una intervención “en la práctica social de las instituciones”, esto es, la institución no es un objeto inerte del que se ocupa el “científico” social sino un espacio de implicación que traslada el análisis institucional al campo de lo político en medio del cual el analista institucional adopta una postura crítica ante la *institución* de la sociedad, específicamente ante el capitalismo.

Desde esta perspectiva, la definición del espacio propio del Análisis Institucional en términos de un campo de intervención microsocia y un campo de análisis macrosocia cobra todo su sentido político:

En efecto, si el **campo de intervención** del análisis institucional es microsocia (limitado por el tiempo y el lugar de la intervención sobre el terreno), su **campo de análisis** es macrosocia, puesto que precisamente se trata de recuperar en los sectores y los momentos aparentemente no – políticos, la potencia y la acción de lo político en cuanto centralidad determinante de toda periferia³⁶

³⁶ Lourau, R. 1973, v. e. 1979, pp. 20-21, negritas y cursivas del autor.

Segundo, Si en las instituciones se reproducen las relaciones sociales y éstas presentan hoy un carácter antagónico, entonces aquéllas devienen dispositivos generadores de violencia. La violencia institucional adopta no sólo formas físicas sino discursivas.

Se trata de discursos expresados en distintas modalidades de habla, en las instituciones todo “habla”³⁷. Unos dicen la norma institucional, otros la interpelan y ambos configuran la tensión instituido-instituyente de la institución.

De este modo la intervención institucional no puede sino procurar un campo del habla cuyo material es el lenguaje -el habla-, su propósito es liberar la palabra. A través de la intervención en el campo del habla se realiza el proyecto político del Análisis Institucional³⁸.

Tercero, la institución se vincula a lo inconsciente o, en otros términos, lo inconsciente se desliza en el entramado institucional. Lapassade, comentando *Tótem y Tabú* plantea la hipótesis de:

que la *institución también existe en el nivel del inconsciente del grupo (...)* Freud traduce con el mito del parricidio original y el principio de la repetición ontogenética de la filogénesis histórica la idea de que el inconsciente individual se halla vinculado al orden institucional (...)*nuestro inconsciente está instituido*³⁹

Señalamiento sumamente importante que conduce el análisis de la institución a sorprendentes complejidades cuya elucidación retomarán, desde el psicoanálisis, otros pensadores.

3.- LA APROXIMACIÓN PSICOANALÍTICA

Las elucidaciones de Freud acerca de la naturaleza de los fenómenos anímicos lo condujeron a formular un impresionante edificio teórico centrado en la categoría de lo inconsciente. Sus trabajos inauguraron, como él mismo señala, un método de tratamiento para las neurosis, un procedimiento de indagación de los procesos inconscientes y una nueva disciplina⁴⁰.

³⁷ Kaminsky, G. 1990, p. 17 y ss.

³⁸ Lapassade, G. v. e. 1977, p. 105.

³⁹ op. cit. p. 216, cursivas del autor.

⁴⁰ Freud, S. 1923, v. e. 1980, p. 231

En sus obras de madurez de interés de Freud se traslada de la explicación de los fenómenos inconscientes individuales a la comprensión de los fenómenos inconscientes acaecidos en colectivos posteriormente calificados como sociales tales como el ejército y la iglesia.

En *Tótem y tabú*, *Psicología de las masas y análisis del Yo* y *El malestar en la cultura* entre otros de sus trabajos desarrolla una serie de hipótesis donde se pone en juego la idea de que en la génesis de la sociedad, la cultura y las instituciones lo inconsciente también se encuentra presente. No establece, sin embargo, una analogía sujeto - grupo de modo que nunca afirma la existencia de un “inconsciente colectivo”, de haberlo hecho las implicaciones conceptuales hubieran sido insostenibles desde el aparato conceptual previamente elaborado. Tampoco utilizó las categorías de grupo o institución pero, como veremos, las manifestaciones de lo inconsciente por él señaladas servirán de base para ulteriores desarrollos teóricos y metodológicos para abordar lo grupal e institucional.

En este apartado examinaremos brevemente cómo René Kaës extiende las formulaciones psicoanalíticas al estudio de lo inconsciente en el contexto de los grupos y las instituciones ampliando tanto la estructura teórica del psicoanálisis como las estrategias de intervención grupal.

Aún cuando los psicoanalistas ubican en lo inconsciente y la sexualidad el eje de sus teorizaciones, al examinar el problema de las instituciones no dejan de reconocer que éstas no se reducen a la dimensión psicológica (inconsciente), por el contrario, ven ellas un lugar de convergencia de tres órdenes y lógicas heterogéneas: sistemas culturales desde los cuales se establece el entramado normativo y axiológico que modula el funcionamiento institucional; formas de pensamiento y acción a través de los cuales toma cuerpo el sistema axiológico y; sistemas simbólicos expresados en mitos, ritualidades e historias que contribuyen a configurar la memoria colectiva y los universos imaginarios por donde transitan los deseos e identificaciones⁴¹.

Kaës señala que al análisis de lo institucional se le opone, de un lado, una serie de resistencias de orden inconsciente relacionadas con la propia institución psicoanalítica y, de otro, una dificultad de naturaleza estrictamente epistemológica: la delimitación de su estatuto como objeto teórico y de intervención dentro del *corpus* psicoanalítico.

⁴¹ Enriquez, E. 1987, v. e. 1998, p. 89 – 91.

Para allanar el camino de su comprensión Kaës señala tres características esenciales de las instituciones: Son una formación de la sociedad y la cultura que cumple funciones jurídicas, religiosas, productivas, defensivas o de ataque; Reproducen la estructura social y; Representan una formación psíquica. De este modo la institución:

Realiza funciones psíquicas múltiples (...) moviliza cargas y representaciones que contribuyen a la regulación endopsíquica y aseguran las bases de la identificación del sujeto al conjunto social; constituye, como conviene destacarlo, el trasfondo de la vida psíquica⁴²

En tanto trasfondo, las instituciones preceden al individuo, son el nicho social-histórico-psicológico en donde el cachorro humano encuentra las condiciones para su conservación como ente biológico y las de su realización como sujeto. Representan “el otro” socializado y socializante. De este modo se desvanece una más de las ilusiones narcisistas que aún permanecía oculta: el inconsciente del individuo no le pertenece plenamente. En consecuencia, la institución desliza la constitución del sujeto del orden de la naturaleza al orden de la significación, vale decir, de la subjetividad. Las instituciones dan forma al entramado simbólico e imaginario, al lenguaje, que le procura al sujeto las condiciones e instrumentos de apropiación del universo de sentidos creados colectivamente dentro de su horizonte social e histórico.

Así, los grupos e instituciones, especialmente la familia, en los que de modo singular acaece el proceso de constitución psíquica del sujeto se encuentran necesariamente vinculados al conjunto de sistemas sociales y culturales más amplios. El entramado institucional representa entonces el punto de anudamiento de lo singular y lo colectivo del proceso de formación de la subjetividad.

La institución, sin embargo, no representa, como hemos dicho, una mera “exterioridad” de la subjetividad, por el contrario, ésta nos piensa, nos habla, nos habita: “nos sitúa y nos inscribe en sus vínculos y sus discursos (...) nos estructura y trabajamos con ella relaciones que sostienen nuestra identidad”⁴³, esto es, nos hace sujetos del grupo, sujetos de la institución.

El vínculo con las instituciones establecen las condiciones para que la constitución de la subjetividad transcurra a través de un proceso dual: por un lado configuran un espacio

⁴² Kaës, R. 1987, v. e. 1989, p. 25, subrayados nuestros.

⁴³ op. cit. p. 16

social de estructuración singular del psiquismo y, por otro, permiten operar una suerte de proyección de nuestra interioridad psicológica dentro de los espacios institucionales, ampliando de este modo el sostenimiento social de la subjetividad. Proyección que Kaës asume como una de las relaciones más violentas del sujeto con el entramado institucional.

Si somos sujetos de las instituciones, entonces algo de nosotros mismos se nos escapa, nuestro inconsciente no nos pertenece de modo absoluto. En los espacios institucionales tienen lugar procesos psicológicos específicos, se amplía el campo de las identificaciones más allá del grupo familiar. Aparecen fenómenos colectivos que, tal vez, forman parte de lo inconsciente y dan paso a la formación de un aparato psíquico grupal, el cual:

es la construcción psíquica común de los miembros de un grupo para construir un grupo. Su carácter principal es asegurar la mediación y el intercambio de diferencias entre la realidad psíquica en sus componentes intrapsíquicos, intersubjetivos y grupales, y la realidad grupal en sus aspectos societarios y culturales⁴⁴.

La noción de aparato psíquico grupal o de agrupamiento representa un lúcido desarrollo de las elaboraciones freudianas respecto a los procesos de vinculación de sujeto con los conjuntos sociales más amplios en donde se ve inscrito. Por ejemplo, en *Psicología de las masas y análisis del yo* Freud desarrolla la hipótesis de que en la base de la adhesión observada entre los miembros de una masa o grupos más amplios sólidamente organizados, como la iglesia o el ejército, se encuentran sutiles procesos de identificación libinidal entre los miembros del grupo y de éstos con el líder o jefe, esto es, coloca el *eros* entre los fundamentos de lo social⁴⁵.

En la explicación freudiana de los mecanismos de identificación ocurridos en la masa se juegan una idea de largos alcances para el tema de la institución como instancia psíquica. Supone pensar que en los agrupamientos ocurren fenómenos inconscientes que aseguran tanto la existencia de los agrupamientos sociales como la transmisión entre generaciones de una herencia psíquica. De este modo Freud arriesga la hipótesis de que el sujeto no sólo está precedido por la cultura y la sociedad -históricas de suyo- sino también por una

⁴⁴ Kaës, R. 1993, v. e. 1995, p. 210

⁴⁵ Franco, F. 1987, v. e. 1989, p. 122.

herencia psíquica de naturaleza histórica que lo convierte en un eslabón más de la cadena deseante transmitida de padres a hijos⁴⁶.

Y es precisamente en este terreno donde la noción de aparato psíquico grupal muestra todo su valor epistemológico, le permite a Kaës desarrollar una serie de categorías para ampliar la comprensión teórica de las formaciones inconscientes colectivas y elaborar algunos modelos acerca de cómo opera la transmisión psíquica. Dentro de las primeras tenemos las “formaciones psíquicas intermediarias” (o de intermediación) como el contrato narcisista y el pacto de negación⁴⁷. Respecto a los segundos propone, entre otros, el del “flujo continuo y mutuo de las investiduras narcisistas” y el de la “red de identificaciones”⁴⁸.

Ahora bien, la noción de aparato psíquico grupal desarrollada por Kaës para pensar cuales son las formaciones inconscientes (como las identificaciones verticales y transversales ocurridas en la masa, los grupos y las instituciones) no supone la postulación de un “sujeto-grupo” o un “sujeto- institución”. Lo emplea como metáfora para resaltar un aspecto específico de las formaciones inconscientes que únicamente aparecen cuando el individuo se hace sujeto de la institución:

Hemos tenido que admitir que la vida psíquica no está centrada exclusivamente en un inconsciente personal, que sería una especie de propiedad privada del sujeto singular. Paradójicamente, una parte de él mismo, que lo afecta en su identidad y que compone su inconsciente, no le pertenece en propiedad, sino a las instituciones en que él se apunala y que se sostienen por ese apuntalamiento⁴⁹.

Sujetación inevitable puesto que no puede haber vida psíquica o social (cultural o afectiva) con sentido, fuera de lo social - histórico y de sus encarnamientos visibles que son las instituciones y los grupos. Pero tampoco podrían existir éstas si no conocieran un punto de anudamiento con el psiquismo, con lo inconsciente

Por otro lado, la asunción de que en la institución concurren diferentes dimensiones de lo humano permite a Kaës llevar un paso adelante su delimitación conceptual y metodológica dentro del psicoanálisis enfrentando así la dificultad de asignarle un

⁴⁶ Esta idea permite ubicar porqué, por ejemplo, el complejo de Edipo no sólo es una *fase* de la constitución psíquica del sujeto, sino también una *estructura* transgeneracional

⁴⁷ Kaës, R. 1987, v. e. 1989.

⁴⁸ Kaës, R. 1993, v. e. 1996, p. 63 y 64.

⁴⁹ Kaës, R. 1987, v.e. 1989, p. 20, subrayados nuestros.

estatuto epistemológico legítimo a la racionalidad psicoanalítica. Para esto recupera la noción de apuntalamiento presente en la obra freudiana y repensada por Laplanche. Lo inconsciente, si bien representa una cierta especificidad ontológica, no existe al margen de otros órdenes de realidad, por el contrario, se apoya en ellos configurando bordes de anudamiento de lo psíquico con lo social y lo biológico. En lo biológico en la medida que: “la pulsión se apuntala en la experiencia de la satisfacción de las necesidades corporales indispensables para la vida”⁵⁰ y en lo social dado que el psiquismo se actualiza a través de su inscripción institucional.

De este modo evita caer en la tentación reduccionista de ver en lo psíquico solamente una “manifestación” de lo biológico o lo social o de considerar lo social como expresión única de lo psicológico. Atender a las especificidades y mutuos apuntalamientos de lo psíquico con lo social y lo biológico contribuye a la delimitación epistemológica de los objetos teóricos del psicoanálisis. Desde esta perspectiva se legitima el reconocimiento de la dimensión psíquica de la institución y su inclusión en el campo del psicoanálisis.

En cualquier caso, el reconocimiento de la institución como espacio de convergencia de múltiples órdenes de realidad y lógicas distintas permite comprender por qué algunas prácticas sociales aparentemente determinadas solamente por factores económicos o culturales también se encuentran atravesadas y condicionadas por la lógica propia de la dimensión psicológica de las instituciones.

Resumiendo, algunas de las contribuciones de Kaës a la comprensión de la institución son: Primero, otorgan y justifican un estatuto epistemológico claro a la noción de grupo - institución en el contexto de la teoría psicoanalítica.

Segundo, Al postular la existencia de formaciones psíquicas comunes como el aparato psíquico de agrupamiento establece una solución de continuidad psíquica entre lo singular y lo colectivo. Esto es, proyecta las formaciones del inconsciente al plano de lo social y lo social al plano de lo inconsciente.

Tercero, ubica algunos de los mecanismos psíquicos que sostienen el anudamiento del sujeto con el conjunto social, tales como las funciones disfóricas y las formaciones de intermediación. De este modo ubica un lugar de circulación de los encargos

⁵⁰ Kaës, R. 1993, v. e. 1995, p. 120.

inconscientes entre generaciones que se configuran como lugar de circulación de la herencia psíquica.

Cuarto, amplía el campo de análisis e intervención de la teoría psicoanalítica ofreciéndole nuevos objetos teóricos como el grupo y la institución

Quinto, propone un espacio psicológico -el aparato psíquico de agrupamiento- por dónde circula aquello que los teóricos del Análisis Institucional aluden con la noción de segmentaridad de las funciones de las instituciones. Esto permite comprender porqué la cárcel funciona como escuela y la escuela como fábrica. Sin embargo, esto no significa que los procesos de transversalidad únicamente ocurran a través de la dimensión psíquica.

En el siguiente apartado revisamos los planteamientos de Cornelius Castoriadis acerca de la institución. Para este pensador la sociedad y sus instituciones surgen gracias a la acción de lo imaginario. Algunos aspectos de tan sorprendente interpretación de la sociedad tratamos de recuperarlos en nuestra lectura del fenómeno migratorio.

4.- LA INSTITUCIÓN DESDE LO IMAGINARIO

Para abordar el concepto de institución⁵¹ y sus relaciones con la historia y la sociedad Castoriadis analiza cómo en la visión económico-funcionalista las instituciones o bien son consideradas entidades destinadas a cubrir las necesidades del organismo social o son asumidas como sistemas simbólicos cuyo sentido está sujeto a dichas necesidades.

Para el funcionalismo, nos dice, los aspectos esenciales de la institución pueden ser explicados íntegramente de acuerdo a la función que cumplen en la sociedad, por su papel en la economía social. Existe una correspondencia entre las características de la institución y los tipos de necesidades cuya satisfacción demanda la sociedad para conservarse.

Castoriadis reconoce que efectivamente las instituciones cumplen una serie de funciones vitales que permiten a la sociedad asegurar su existencia material, si éstas dejaran de

⁵¹ Desde un principio Castoriadis establece una distinción muy importante del concepto: un sentido “trivial” para aludir a formas sociales como la iglesia, el derecho, la familia, etcétera y un sentido más riguroso para referir el proceso de creación, constitución, configuración de formas nuevas. En las líneas siguientes enfatizaremos esta distinción escribiendo para el primer caso “institución” y para el segundo “*institución*”.

cumplirse en su totalidad, la sociedad en cuestión se derrumbaría. Sin embargo, si la función de las instituciones es más o menos la misma en todas partes ¿cómo explicar la sorprendente variabilidad de detalles y complicaciones que comporta la existencia real de las sociedades? ¿Cómo entender el hecho de que pueden ubicarse sociedades en las que existen “funciones” que no se cumplen? Más aún ¿Cuáles son las necesidades “reales” de una sociedad cuyas instituciones están ahí para satisfacerlas?

Como hemos visto, a la visión funcionalista de la institución le subyace una concepción de la sociedad según la cual ésta es una especie de “organismo social” cuyas necesidades serían, en términos generales, más o menos las mismas. Nadie duda de la importancia universal de satisfacer las necesidades de alimento y abrigo de los hombres, no cubrirlos coloca en riesgo su sobrevivencia. Pero ¿sólo tienen esas necesidades? Si así fuera no habría manera de distinguirlos de los animales. Es verdad: “el hombre no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y de objetos correspondientes, pero supera siempre esas definiciones”⁵². Incluso en el “restringido” orden de la necesidad biológica el hombre instituye el alimento como producto cultural.

Para el animal sólo existe aquello que “se puede comer” y lo que “no se puede comer” en función de su valor nutricional. Para el hombre en cambio lo que se puede comer -y lo que no- se emplaza dentro de una taxonomía axiológica. Existe el alimento *bueno* y el alimento *malo*. Así, la carne del animal totémico está prohibida en tanto ha sido investida de un valor simbólico que remite al asesinato del padre ancestral.

El hombre instituye necesidades que de ningún modo pueden tener los animales, se ha creado, por ejemplo, la necesidad de vestidos distintos a los del año pasado y cada año produce vestidos distintos, aún cuando muchos se vistan con el mismo vestido durante largos años.

Si en el orden del aseguramiento de la existencia material se advierte claramente una investidura simbólica de las necesidades y sus objetos correspondientes fracturando las determinaciones impuestas por la naturaleza biológica del hombre y las propiedades de lo real, en el plano social la *institución* simbólica de las necesidades se multiplica inconmensurablemente. Cada sociedad se da sus propias necesidades y establece formas

⁵² Castoriadis, C. 1975, v.e. 1983. p. 235.

específicas de satisfacerlas, no existe universalidad u homogeneidad social de las necesidades.

Por otro lado, ¿Todas las instituciones están al servicio de lo económico? ¿No es lo “económico” una significación que sólo tiene sentido en las sociedades capitalistas? Recuérdese al respecto los ritos de exceso o dilapidación a través de los cuales algunas sociedades aseguran simbólicamente el recomienzo del mundo, la vuelta a la prístina pureza del caos original⁵³.

Las características de las instituciones no guardan entonces una *correspondencia necesaria* con las necesidades económicas -o de otro tipo- de la sociedad. No existe ningún “organismo social” fiel a sí mismo en sus necesidades al margen de un campo social-histórico específico. Por eso Castoriadis declara enfáticamente que las instituciones:

no pueden ser descritas, ni comprendidas *en su funcionalidad* misma sino en relación a puntos de vista, orientaciones, cadena de significaciones que no solamente escapan a la funcionalidad, sino a las que la funcionalidad se encuentra en buena parte sometida⁵⁴

La mediación condicional impuesta por las cadenas de significación a la funcionalidad institucional representa uno de los enclaves básicos del pensamiento castoriadiano. Al introducir la significación, esto es, el sentido en la explicación del accionar de las instituciones se abre paso a la comprensión del papel de lo simbólico y lo imaginario en la *institución* de la sociedad.

Nuestro autor señala que el modo de *ser* en que se nos presentan las instituciones es de orden simbólico. Para abordar esta dimensión de lo institucional señala en principio que lo simbólico se presenta de inmediato en el lenguaje y, de modo distinto aunque más complejo, en las instituciones.

⁵³ Caillois, 1939, v. e. 1996, p. 114. Dos ejemplos más nos permiten ilustrar cómo no toda institución se explica sólo por su relación con lo económico. Primero: La respuesta de los campesinos de San Salvador Atenco en el Estado de México cuando, a los intentos de comprarles sus tierras salitrosas para construir un aeropuerto nuevo, responden: ¡cómo vamos a vender la tierra donde viven nuestros muertos! Segundo: Las razones de una campesina viuda del estado de Morelos cuando explica porque en la ofrenda del *día de muertos* coloca tanta comida: “por si mi esposo trae invitados que no tienen quién los recuerde, aquí siquiera se echan un taquito”

⁵⁴ Castoriadis, C. op. cit. p. 236, subrayados nuestros, cursivas del autor.

Como sucede con el lenguaje, en las instituciones toma cuerpo un sistema simbólico a través del cual se organizan ciertas estructuras de significación por medio del establecimiento de vínculos entre significantes y significados. De ahí que las instituciones operen como una suerte de espacios o campos semióticos donde se encarnan ciertos sentidos efectivos para la sociedad.

Y del mismo modo como estamos atrapados en las redes simbólicas del lenguaje, también lo estamos en el entramado simbólico de las instituciones. No es concebible una existencia psíquica o social fuera de lo simbólico, esto es, al margen de todo sentido o, dicho de otra manera, fuera del lenguaje o las instituciones.

Lo anterior significa, en última instancia, que el mundo humano es siempre un universo de sentidos instituidos socialmente y expresados a través de sistemas simbólicos tanto en el discurso como en las instituciones, no importando que dichos sentidos transiten -en algunos casos- por la subjetividad de manera inconsciente.

Castoriadis analiza cómo para el funcionalismo (en sentido laxo del término) la función de las instituciones está ligada a la satisfacción de las necesidades del organismo social y cómo en algunas de sus versiones los sistemas simbólicos son considerados elementos “neutros” y “adecuados” a la funcionalidad institucional.

Suscribir la neutralidad y adecuación del simbolismo a las necesidades de la institución supone sostener una concepción instrumental de los sistemas simbólicos institucionales según la cual es posible hacer *siempre* una elección libre e incondicionada de un sistema simbólico.

Sin embargo, los sistemas simbólicos de las instituciones no pueden ser vistos como neutros ni adecuados en la medida que la: “<<elección>> de un símbolo jamás es ni absolutamente ineluctable, ni puramente aleatoria”⁵⁵. Si lo fuera, tal elección sería posible *siempre* en total libertad, libre de condicionalidad y libre de aleatoriedad. Pero, un símbolo ni se impone con una “necesidad natural” o “lógica” a un significado específico, con lo cual no puede ser impuesto indefectiblemente, ni puede privarse de toda referencia a lo real, por ello tampoco puede ser totalmente libre o aleatoria su elección.

⁵⁵ Castoriadis, C. op. cit. p. 204

Por lo tanto, una institución no puede tomar sus signos de cualquier lugar, ni un signo cualquiera. La sociedad -sus instituciones- debe construir sus sistemas simbólicos cada vez que se *instituye* como *esa* sociedad, con *esas* instituciones, para hacerlo: “debe también tomar su materia en <<lo que ya se encuentra ahí>> (...) todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos pasados”⁵⁶.

Otra razón por la cual los sistemas simbólicos no son pura “instrumentalidad” al servicio de la funcionalidad institucional es que, al igual que sucede en el lenguaje, las referencias de significación establecidas entre el significado y el significante nunca son un vínculo rígido y cerrado.

Por cuestiones histórico-sociales estos vínculos siempre son un haz abierto de remisiones de sentido que conducen al establecimiento de relaciones de significación insospechadas. Esta relativa indeterminación de los vínculos de significación (significante-significado) vuelve insostenible toda determinación absoluta de las significaciones impuesta por cualquier definición funcional de los sistemas simbólicos institucionales. Desde esta perspectiva los sistemas simbólicos “materializados” en las instituciones no son:

ni amo de la sociedad, ni esclavo dócil de la funcionalidad, ni medio de participación directo o completo en un orden racional, el simbolismo a la vez determina unos aspectos de la vida y de la sociedad (y no solamente aquellos que se suponía que determinaba) y está lleno de intersticios y grados de libertad⁵⁷.

Ahora bien, los vínculos de significación articulados en y por la institución nos remiten para su comprensión a otra dimensión de lo institucional gracias a la cual dichos vínculos y significaciones pueden establecerse:

[lo] que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, (...) no es otra cosa que lo *imaginario* de la sociedad o de la época considerada⁵⁸

Dimensión que no es tomada en cuenta por las aproximaciones a la institución revisadas o es considerada en un sentido completamente diferente al propuesto por Castoriadis. Siendo lo imaginario la pieza central de sus formulaciones para comprender la sociedad, la historia y sus formas visibles que son las instituciones, conviene hacer algunas

⁵⁶ Castoriadis, C. op. cit. p. 208 y 209

⁵⁷ Castoriadis, C. op. cit. p. 217

⁵⁸ Castoriadis, C. op. cit. p. 252, cursivas del autor, corchetes y subrayados nuestros.

precisiones respecto a lo que él entiende por imaginario. Lo imaginario en su acepción más estricta es creación inédita de figuras, formas y sentidos (significaciones). Del Ser como lo dado, lo imaginario emerge como:

alteridad y como origen perpetuo de alteridad, que figura y se figura, es al figurar y al figurarse, creación de <<imágenes>> que son lo que son y tal como son en tanto figuraciones o presentificaciones de significaciones o de sentido⁵⁹.

Castoriadis distingue su noción de imaginario tanto de su sentido trivial como de las acepciones dadas en algunas vertientes psicoanalíticas⁶⁰, definiéndolo también como: “creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórico y psíquico) de figuras/formas/imágenes (...) Lo que llamamos <realidad> y <racionalidad> son obra de ello”⁶¹.

Por otro lado, lo imaginario conoce dos planos de existencia, dos modos de darse:

como histórico-social y como psique-soma. Como histórico-social, es un río abierto del colectivo anónimo; como psique/soma, es el flujo representativo/ afectivo/ intencional. A lo que es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. A lo que es posición, creación, dar existencia en la psique/soma para la psique/soma, le llamamos imaginación radical⁶².

Ambos planos apuntan a una concepción del Ser totalmente distinta a la sostenida en las aproximaciones previamente revisadas, en donde el Ser es asumido como determinación. Para Castoriadis el ser social es ante todo creación indeterminada. Lo imaginario puede fundar determinaciones, pero en sí mismo no está lógica o naturalmente determinado. No se deriva de otros modos de ser del Ser, en todo caso, ilumina otra dimensión del Ser. Lo dado no se le impone al sujeto o a la sociedad como “el mundo”, pasa por un proceso de elaboración imaginaria por medio del cual le asigna sentido a la experiencia. Fuera del orden de sentido imaginariamente creado no existe, con efectividad social, nada para los hombres. Si lo dado se le presenta al hombre como mundo organizado y advierte en él

⁵⁹ Castoriadis, C. 1975, v. e. 1989, p. 327

⁶⁰ “lo que yo llamo lo imaginario no tienen nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tiene nada que ver con lo que es presentado como <<imaginario>> por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo <<especular>>, que no es evidentemente más que imagen *de* e imagen reflejada, dicho de otra manera, *reflejo* (...) Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el <<espejo>> mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación *ex nihilo*”. Castoriadis, C. 1975. v. e. 1983, p. 10.

⁶¹ loc. cit.

⁶² Castoriadis, C. 1975, v. e. 1989, p. 328.

una regularidad racional es porque él ha creado para sí un régimen de inteligibilidad que le permite concebirlos como mundo y razón. Pero en modo alguno lo dado le impone indefectiblemente “un mundo” y “una razón” universales e intemporales.

Luego entonces, tanto la sociedad como el individuo encuentran en lo imaginario una de sus fuentes esenciales, para la *institución* de lo histórico-social en el primer caso y para la constitución de la subjetividad en el segundo. En ambos, lo imaginario presupone la capacidad de autoalteración y de reinventarse cada vez como nuevos sujetos, como nuevas sociedades.

De la elucidación de las relaciones entre lo simbólico y lo imaginario y de la crítica de cómo lo simbólico ha sido abordado por la visión funcionalista, nuestro autor establece los elementos necesarios para ofrecernos una delimitación más acabada de la noción de institución. En principio reconoce que la aproximación que ve en las instituciones únicamente su dimensión económica-funcional es parcialmente correcta, lo mismo sucede con la concepción que ve en la institución solamente su dimensión simbólica. Sin embargo, ambas olvidan el papel esencial de lo imaginario en la constitución tanto de la funcionalidad como de la simbolicidad de las instituciones:

más allá de la actividad consciente de institucionalización, las instituciones encontraron su fuente en lo *imaginario social*. Este imaginario debe entrecruzarse con lo simbólico, de lo contrario, la sociedad no hubiese podido <reunirse> y con lo económico-funcional, de lo contrario, no hubiese podido sobrevivir⁶³.

Con base en las consideraciones anteriores Castoriadis elabora una concepción más rigurosa de la institución la cual define en los siguientes términos:

[la institución es] una red simbólica socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variable un componente funcional y un componente imaginario⁶⁴.

De la caracterización de la institución como espacio donde convergen lo funcional, lo imaginario y lo simbólico se puede derivar una serie de consecuencias sumamente importantes para comprender el papel de lo imaginario no sólo en la institución sino en la *institución* total de lo social-histórico.

⁶³ Castoriadis, C. 1975, v.e. 1983. p. 227, cursivas del autor.

⁶⁴ Castoriadis, C. op. cit. p. 227. p. 227 - 228.

Para Castoriadis lo esencial de la dimensión simbólica de las instituciones es el hecho de que comportan una serie de cadenas de significación por medio de las cuales lo imaginario cobra visibilidad encarnando determinados sentidos. De ahí que las denomine significaciones imaginarias sociales.

Para comprender la naturaleza de las significaciones imaginarias sociales nos invita a considerar la significación “Dios”. ¿Qué es Dios? no ciertamente las múltiples representaciones de él (sea en imágenes o en otra cosa) tampoco sus “nombres” y menos aún el orden racional que puede introducir en una sociedad cualquiera, tampoco es símbolo de otra cosa que no sea él mismo. Dios es aquello por lo cual dichos símbolos, imágenes, nombres y rituales son lo que son. Es, nos dice, una creación imaginaria, una significación imaginaria central. Como ésta, cualquier significación imaginaria no puede ser “explicada”:

ni [por] la realidad, ni la racionalidad, ni las leyes del simbolismo (...) no necesita para existir ser explicitada en los conceptos o las representaciones y que actúa en la práctica y el hacer de la sociedad considerada como sentido organizador del comportamiento humano y de las relaciones sociales⁶⁵.

Es en las significaciones imaginarias sociales donde se articula lo simbólico con lo imaginario, son las piezas centrales para comprender cómo actúa lo imaginario en los procesos de *institución* de la sociedad.

Para Castoriadis las significaciones que resultan más cruciales para una sociedad, las que globalmente organizan su sentido son las significaciones imaginarias sociales centrales: Dios, ley, justicia, estado, ciudadano, mercancía, capital, etcétera. Son una suerte de núcleos de sentido alrededor de los cuales se va formando una serie de sedimentaciones de significación a las que llama significaciones imaginarias “segundas”.

Las significaciones imaginarias sociales centrales son algo distinto a su descripción verbal o su representación, no se dan como la “cosa en sí” ni en “primera persona”. Se hacen presentes a partir de sus consecuencias, de sus resultados, de sus derivaciones⁶⁶. Se captan a partir de las sombras que proyectan en la actuación social efectiva, son condición de representabilidad. No tienen referente son, de cierto modo, su propio referente. “Dios”, por ejemplo, no es referente de otra cosa.

⁶⁵ Castoriadis, C. op. cit. p. 245, corchetes y subrayados nuestros.

⁶⁶ Castoriadis, C. op. cit. p. 246 -248.

Las significaciones imaginarias sociales -lo imaginario- presentan un modo de ser irreducible, sin analogía con otra cosa, representan una novedad ontológica del Ser en la medida que:

instituyen un modo de ser de las cosas y los individuos como referido a ellas. En tanto tales, no son necesariamente explícitas para la sociedad que las instituye. Son presentificadas - figuradas por medio de la totalidad de las instituciones explícitas de la sociedad, y la organización del mundo a secas y del mundo social que ellas instrumentan. Condicionan y orientan el hacer y el representar sociales, en y por los cuales continúan ellas alterándose⁶⁷.

Las significaciones imaginarias al fundar el sentido del mundo no se despliegan como calco o reflejo de una “realidad” existente al margen de ellas. Es cierto que la *institución* de este mundo social de significaciones se apoya en el estrato natural de lo dado, representa una apoyatura sin la cual el hombre no podría conservarse, pero éste sólo cobra un valor efectivo para la sociedad en cuanto ésta lo significa como un mundo de sentido, es condición de existencia de la sociedad pero nunca se recoge tal como es, resulta imposible. Lo que a él pertenece se recoge en y por el *magma*⁶⁸ de significaciones imaginarias sociales que la sociedad instituye. En tanto magma, el estrato natural de lo dado es transustanciado u ontológicamente alterado⁶⁹, ya lo vimos cuando señalábamos que sólo el hombre puede comer alimento *bueno*.

Por otro lado, las significaciones imaginarias sociales no sólo encuentran su apoyatura en lo dado en el primer estrato natural, también conocen un anclaje necesario en el inconsciente de los individuos⁷⁰, en la subjetividad colectiva. Pero, como en el caso anterior, este apuntalamiento también resulta insuficiente para comprender su naturaleza. Una significación imaginaria social necesita para hacerse “visible” y cobrar efectividad social de sistemas simbólicos colectivos que existen de modo distinto a las significaciones individuales.

⁶⁷ Castoriadis, C. 1975, v. e. 1989 p. 320, subrayados nuestros.

⁶⁸ Castoriadis señala que el modo de ser de lo dado antes de toda imposición de sentido no es caos ni orden conjuntista absoluto: “un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o en el cual se puede construir) organizaciones conjuntitas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones”. Castoriadis, C. op. cit. p. 288.

⁶⁹ Castoriadis, C. op. cit. p. 118.

⁷⁰ Hemos revisado ya como para el análisis institucional y la mirada psicoanalítica, especialmente para Kaës, lo inconsciente resulta esencial para comprender los anudamientos entre lo individual y lo colectivo por mediación de las instituciones.

La vasta superioridad de las significaciones imaginarias sociales respecto a las individuales se debe a dos cosas: Primero, a la imposibilidad de apartar o aislar la psique de un continuo social que está siempre ahí ya instituido⁷¹. Segundo, al hecho de que la imaginación de los individuos produce *fantasmas* mientras que lo imaginario social produce instituciones.

Por otro lado, hemos visto como desde algunas explicaciones objetivistas de la sociedad los fenómenos sociales son concebidos como cosas⁷². Es evidente que son “cosas sociales”, nos dice Castoriadis, pero lo son en la medida que presentifican o figuran significaciones sociales, en tanto éstas se “manifiestan” o “existen” en y por las instituciones y los individuos que las encarnan. En consecuencia: “la institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida que <<materializa>> un magma de significaciones imaginarias sociales”⁷³

Es sólo en referencia a dicho magma que hombres y objetos pueden ser aprehendidos y existir, pero el magma en sí no puede ser dicho separado de los individuos y objetos a los que da existencia, de este modo: “La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales, que podemos y debemos llamar *mundo* de significaciones”⁷⁴.

Luego entonces, las significaciones imaginarias sociales al mismo tiempo que funcionan como esquemas organizadores de sentido, operan como una suerte de cemento invisible que mantienen unida en su identidad a la sociedad.

La *institución* de la sociedad no puede entenderse, bajo las consideraciones precedentes, más que como un despliegue de la capacidad imaginaria de cada sociedad. Para nuestro autor lo social no puede separarse de lo histórico, por eso a lo largo de todo su análisis insiste en la pertinencia teórica de hablar de lo “social-histórico”. Sólo por cuestiones de énfasis algunas veces resulta más adecuado decir “lo social” y en otras “lo histórico”.

De lo social-histórico señala que *es* unas estructuras dadas, unas instituciones y unas obras materializadas, aunque no sean “materiales”. Además *es* también lo que estructura,

⁷¹ Recordemos como Kaës resalta la importancia de la precedencia de las instituciones sobre las formaciones inconscientes.

⁷² “Es preciso, pues, considerara los fenómenos sociales en sí mismos, desligados de los sujetos conscientes que se los representan: es preciso estudiarlos objetivamente como cosas exteriores”. Durkheim, E. v. e. 1987, p. 55.

⁷³ Castoriadis, C. op. cit. p. 307.

⁷⁴ Castoriadis, C. op. cit. 1989. p. 312, cursivas del autor.

instituye y materializa. Con esto alude a los dos aspectos inherentes a toda sociedad y a toda historia: lo instituido y lo instituyente.

De este modo, lo social-histórico: “en una palabra, es la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que se hace”⁷⁵.

Dimensiones estructurantes de un campo de tensión a través del cual se despliega el proceso de *institución* de la sociedad como *esa* sociedad. Lo social-histórico comprende siempre lo social instituido y lo social instituyente. El primero cristaliza y solidifica lo social en y por las instituciones, el segundo irrumpe el campo modificando radicalmente lo instituido, pero necesita siempre la forma institución para existir y hacerse socialmente visible.

Esta tensión entre lo instituido y lo instituyente es el signo indeleble de la creación social-histórica. Lo esencial de la historia es la creación de *formas otras* por acción de la sociedad instituyente. En consecuencia, la sociedad no puede existir fuera de las instituciones, no se puede inferir o deducir *a priori* de las formas sociales pasadas ni pensarse en un marco lógico dado de una vez y para siempre⁷⁶. Por el contrario, en tanto imaginaria, la *institución* de la sociedad es siempre creación de “figuras otras”:

La sociedad instituida no se opone a la sociedad instituyente como un producto muerto a una actividad que le ha dado existencia. Sino que representa la fijeza/estabilidad relativa y transitoria de las formas/figuras instituidas en y por las cuales-y sólo en y por ellas- lo imaginario radical puede ser y darse existencia como histórico-social. La autoalteración perpetua de la sociedad es su ser mismo, que se manifiesta por la oposición de formas-figuras relativamente fijas y estables y por el estallido de estas formas-figuras que jamás pueden ser otra cosa que posición-creación de otras formas-figuras⁷⁷

Mientras que la sociedad instituida trata a toda costa de mantener el mundo de las significaciones instituidas, puesto que ello le permite mantenerse como esa sociedad (conservarse en su ser así), la sociedad instituyente gracias al concurso de lo imaginario radical procura la emergencia de nuevos imaginarios, de nuevas significaciones que entran en conflicto con las instituidas.

⁷⁵ Castoriadis, C. 1975, v.e. 1983, p. 185.

⁷⁶ Castoriadis, C. 1975, v.e. 1989. p. 32

⁷⁷ Castoriadis, C. op. cit. p. 331, subrayados nuestros.

Por eso lo instituido intenta asimilar las significaciones emergentes a través de sutiles procesos de institucionalización. Cuando las fuerzas instituyentes se imponen la sociedad se ve radicalmente transformada, deja de ser lo que era y emerge otra sociedad. Se reconfiguran los regimenes de inteligibilidad del mundo, se entra en otro orden de significación.

Mientras tanto, el universo de las significaciones imaginarias sociales de una sociedad se mueve dentro de un campo de tensión entre significaciones instituidas e instituyentes, se trata de un terreno atravesado por todos lados de violencia donde existe una constante lucha por ganar el monopolio de las interpretaciones.

La tensión entre distintas significaciones imaginarias produce efectos en la vida social tan reales como la lluvia. No se trata de simples “epifenómenos” sino de formas de instituir el mundo que son al mismo tiempo modos de vivir en el mundo.

El denso entramado de significaciones imaginario-simbólicas define lo que una sociedad desea, lo que representa para los otros, lo que les hace falta, y son las instituciones las encargadas de vehicular simbólicamente ese universo de necesidades y objetos de satisfacción. En consecuencia, examinar una sociedad supone emprender el análisis de sus instituciones, penetrar en su mundo de significaciones imaginarias.

5.- LA MIGRACIÓN COMO UNA INSTITUCIÓN

Si nos hemos tomado unos momentos para revisar cómo la noción de institución se ha venido incorporando desde diferentes frentes teóricos en la explicación de lo social se debe a que en nuestra investigación nos acercamos a la migración asumiendo la posibilidad de entenderla en términos de una institución, expresión visible de lo social-histórico en el que se articulan distintos órdenes de realidad, desde los puramente funcional - económicos hasta los simbólicos e imaginarios.

Nos extendimos un poco más en la exposición de las elucidaciones de Cornelius Castoriadis porque es con base en algunas de sus categorías que intentamos abordar y analizar el fenómeno de la migración de trabajadores a los Estados Unidos. Lo que no significa desestimar los aportes hechos desde el análisis institucional, tal como lo entienden Lourau y Lapassade o los realizados desde el psicoanálisis por René Kaës. Por el contrario, las tres aproximaciones representan un lúcido esfuerzo por comprender

cómo el sujeto se encuentra habitado por las instituciones, cómo el individuo no puede advenir sujeto si no es a condición de vincularse, consciente e inconscientemente con los otros, esto es, a través de la sociedad y sus instituciones.

A partir de sus reflexiones se comprende claramente por qué fenómenos sociales como la migración no pueden ser entendidos considerando únicamente lo económico. Ésta representa tan sólo una de sus dimensiones, es necesario tratar de comprender cómo incluso lo económico se inviste de otros sentidos, es decir, intentar acercarnos a los complejos y sutiles anudamientos entre sus aspectos funcionales, simbólicos e imaginarios, tratar de penetrar en las cadenas de significación que hacen de la migración una institución en el sentido pleno de la palabra.

Cuando decidimos abordar el estudio de algunos aspectos de la migración nos propusimos comprender cuáles son algunos de los sentidos instituyentes que se van tejiendo en la subjetividad de los migrantes y sus comunidades, comprender cómo éstos se deslizan, consciente e inconscientemente en su apreciación del mundo, en la *institución* de un sentido muy peculiar del tránsito migratorio.

Estimamos que en la migración se encuentran presentes todos los rasgos señalados por Castoriadis cuando habla de la institución y de la *institución* de la sociedad. En el fenómeno migratorio además de la función económica que indudablemente comporta, convergen diversas redes simbólicas e imaginarias que desbordan, y con mucho, el sentido puramente económico de la experiencia migratoria. Las huellas de la experiencia del cruce fronterizo en el relato de las vicisitudes enfrentadas por los migrantes nos remiten a las cadenas de significaciones imaginarias desde las cuales los migrantes y sus comunidades van configurando nuevas prácticas sociales, ritualidades y discursos para asignarle sentidos instituyentes al éxito, fracaso, sufrimiento y dolor implicado en la separación, en la ausencia y en la muerte.

Al enfocar nuestro trabajo en el terreno del análisis de las significaciones imaginarias presentes en la migración intentamos señalar algunos elementos para comprender cómo éstas son recuperadas y elaboradas subjetivamente por los migrantes y sus comunidades. De este modo, nos ubicamos en el campo de la subjetividad entendida como una dimensión que comparte con el orden de lo simbólico e imaginario la tensión instituido – instituyente.

Así, intentamos proyectar el juego dinámico de los sentidos portados en las tramas simbólicas de la migración en un ejercicio de interpretación que asume la emergencia de un universo de sentidos que va tejiendo una suerte de *dimensión sagrada* de orden secular por medio de la cual los migrantes, sus familias y comunidades enfrentan y le asignan sentido a las vicisitudes del tránsito migratorio.

Para tratar de analizar algunos aspectos institucionales del fenómeno migratorio conviene recordar ahora que la *institución* de lo histórico-social comporta una dimensión instituida y otra instituyente lo que introduce una tensión en el proceso de creación social. En este sentido, las instituciones en tanto forma visible de lo social se pueden considerar también como un campo de tensión entre lo instituido y lo instituyente, fuerzas manifestadas de lado a lado en sus componentes funcional, simbólico e imaginario.

La visibilidad de las instituciones no es, sin embargo, plena, ya que su variabilidad como formas sociales sólo puede comprenderse si se toma en cuenta el hecho de que las redes simbólicas que le dan “cuerpo” se encuentran entrecruzadas por lo funcional - económico y lo imaginario. Siguiendo el análisis que al respecto realiza Castoriadis, tenemos que dichas redes simbólicas son el vehículo de ciertas significaciones imaginarias sociales, fuente última que les otorga sentido y orienta su funcionalidad y organiza su estructura simbólica. En consecuencia, para comprender algunos de los sentidos presentes en la migración es necesario penetrar en las significaciones imaginarias que transitan a través de los dichos y prácticas sociales implicadas en la salida, el cruce, el establecimiento en Estados Unidos y el retorno a sus comunidades.

Ahora bien, en tanto redes simbólicas que otorgan una determinada coherencia a los sentidos que vehiculizan, las instituciones se encuentran -como todo sistema simbólico- abiertas a la posibilidad de establecer nuevas redes de significación producto de la tensión entre lo imaginario instituido y lo imaginario instituyente. Por lo tanto, son espacio de confluencia conflictiva de múltiples sentidos donde lo marginal lucha por instituirse a costa de los sentidos instituidos.

En el caso de la migración existe todo un discurso institucionalizado desde el cual se le asignan ciertos rasgos específicos a la migración y configuran una visión muy particular del migrante. Así, por ejemplo, uno de los sentidos institucionalizados acerca de la

migración es que los trabajadores emigran solamente porque no tienen trabajo, pero no sólo arriesgan la vida en el cruce de la frontera por carecer de empleo. De este modo un primer sentido instituido de la migración es que ésta es un fenómeno fundamentalmente económico. Discurso al que le subyace en realidad una significación imaginaria articulada plenamente con el gran imaginario social del capitalismo: la racionalidad económica. Imaginario que se puede decir empleando cuatro verbos, producir, consumir, racionalizar y dominar⁷⁸.

Así, el dinero-consumo-acumulación representan la significación imaginaria del discurso instituido, desde éste el fenómeno migratorio aparece como una modalidad institucionalizada de participar en la producción y reproducción de la vida material de la sociedad. Y esto es verdad en la medida que si no se cumple la función económica que “llena” la migración, ésta desaparecería. Pero, como veremos en el capítulo cuatro, esto no es suficiente para comprender toda una serie de prácticas sociales que no encuentran sentido bajo tal significación. Por el momento nos limitamos a señalar el hecho de que en casi todas las comunidades los migrantes cooperan gustosos con sus dólares para organizar las fiestas patronales del pueblo ¿qué sentido económico tiene gastar el dinero en algo que no produce más dinero? ¿por qué siempre retornan y sueñan con volver a la tierra donde no hay trabajo?

A lo largo de nuestro recorrido por algunas comunidades de Guanajuato hemos observado la existencia de prácticas sociales inéditas cuyo sentido erosiona las significaciones instituidas. Por ejemplo, el retorno de los venidos del norte configura nuevas ritualidades. La fiesta de los santos patronos del pueblo ahora no sólo marca un momento del calendario religioso, también convoca el retorno de los ausentes. Sea en las fiestas de la *Santa Cruz* en Victoria de Cortazar donde cargan la cruz milagrosa hasta la cima del cerro del Culiacán, protector de la comunidad o en la escenificación de la *Judea* en Purísima de Bustos donde el papel principal de la representación del juicio y muerte de Judas el traidor lo actúa un migrante residente en Estados Unidos que regresa sólo para participar en la *Judea* ¡sin que se le vea la cara! Otros retornados llegan al extremo

⁷⁸ Castoriadis, 1993.

de ¡pagar para que se les respete *su* papel! La celebración de la *Judea* no sería la misma si el Judas Negro lo hiciera alguien no indicado⁷⁹.

Estos breves señalamientos nos permiten advertir cómo la migración, en tanto institución, articula una serie de entramados simbólicos a través de los cuales se despliega una tensión entre sentidos instituidos e instituyentes. No cabe duda que en el cruce de la frontera la necesidad de empleo y la búsqueda de mejores condiciones de vida son una razón fundamental, representan su componente funcional. Pero ésta no es la única motivación, el viaje migratorio es también en muchos lugares una suerte de rito de iniciación a la vida adulta, un pase a la comunidad de los “que ya cruzaron”. El éxito o fracaso en Estados Unidos configura al mismo tiempo una movilidad simbólica en la distribución de rangos sociales en la comunidad de origen. Lo simbólico e imaginario trastoca los sentidos puramente económicos de migración.

Tres ejemplos nos pueden ayudar a ilustrar la asignación simbólica e imaginaria de sentido a las vicisitudes de la experiencia migratoria. Al realizar una entrevista grupal a trabajadores de retorno en la comunidad de Cuerámaro advertimos como el uso de la palabra la iniciaban aquéllos que habían tenido éxito en el país del norte, ellos asignaban los turnos y se extendían en el relato. Los que no habían tenido suerte en los Estados Unidos se sentían con menos derecho a hablar o de plano no tomaban la palabra.

En la comunidad de Duarte uno de nuestros entrevistados nos explicaba las causas por las cuales no pudo cruzar la frontera, nos decía que a su regreso su esposa le contó que todos los días lloraba su ausencia: “¡pos por eso no podía pasar!, se la pasaba llori y llori, no me dejaba pasar”. Explicación muy similar a la ofrecida en ciertos ritos funerarios cuando se dice que no hay que llorar demasiado por el muerto porque entonces no descansa en paz, no se le deja ir de esta tierra.

En La Sandía alguien nos hablaba de los sentimientos de sus padres (aunque su madre ya estaba finada) ellos se sentían orgullosos de él por haber ayudado a toda la familia repartiendo sin distinción los dólares ganados con mucho sufrimiento: “ahorita yo para eso o sea mi papá todavía vive, este, yo me imagino que mi mamá en paz descansa también. Mmm yo fui un orgullo para ellos porque yo fui el último de la familia y fui

⁷⁹ El papel del *Judas Negro* lo representa un migrante o alguien que ha prometido una *manda*, incluso la organización general está reservada a una familia de migrantes.

quién logró levantar la familia (...) porque una parte de lo que yo ganaba era pa todos. Yo no distinguía, ni es pa fulano ni pa..., es para todos o sea todos en general”

Estos relatos nos muestran una narrativa de la migración que nos remite a otros sentidos imaginarios ajenos a la racionalidad impuesta por las significaciones racionales o económicas. El dinero tiene desde luego un valor inobjetablemente material pero también significa sacrificio, orgullo, contentura o tristeza del alma. El valor de cada dólar excede su equivalente en pesos.

Otro de los sentidos instituidos asignados a la migración es sin duda el de la ilegalidad. La migración implica el cruce no autorizado de un país a otro. Al carecer de “papeles” el trabajador al momento de cruzar la línea fronteriza *ipso facto* se transforma simbólicamente en un no ciudadano, en un ilegal y, finalmente, en un no sujeto.

El emplazamiento simbólico del trabajador como indocumentado e ilegal muestra claramente los efectos “materiales” que lo simbólico puede tener y efectivamente tiene, sobre lo real. Inscripción simbólica que institucionaliza y justifica la persecución, encarcelamiento y, en muchas ocasiones, la muerte de los trabajadores. La significación imaginaria de *ilegal* no es sino una significación segunda de significaciones imaginarias centrales como el Estado, la ley y el derecho. No podría pensarse y decirse al trabajador migrante como ilegal si no existieran estas significaciones. Éstas permiten que la persecución y el maltrato de los trabajadores se presente como racional y éticamente justificada.

Significaciones proyectadas también en la discriminación económica del trabajo de los migrantes, simbólicamente su trabajo es asumido como un trabajo de menor valor aunque socialmente sea tan efectivo como el de los trabajadores norteamericanos.

Para enfrentar tan desigual trato los migrantes no sólo han constituido redes no oficiales de apoyo mutuo sino también toda una cultura marginal que les permite un sentido de identidad propia. La llamada cultura chicana es un buen ejemplo de ello. Es fácil ver en las comunidades mexicanas de los Estados Unidos cómo en los cuerpos, en los muros y en las calles se escenifican ritualidades que hablan la nostalgia. La Virgen de Guadalupe tatuada en los brazos, el cancionero chicano, la pintura mural representando múltiples símbolos de la cultura de origen son expresiones simbólicas de la emergencia de sentidos instituyentes. De este modo, la virgen o el héroe representan algo más que la religión o la

historia nacional, representan también manifestaciones simbólicas de sentidos emergentes que adquieren tintes de una sacralidad agonística que se encuentra crucificada entre lo que se ha dejado y lo que se tiene, representan los otros costos del dinero, los costos afectivos del billete verde.

Expresadas como formas culturales híbridas van instituyendo sentidos nuevos que no son “suma” de “elementos” simbólicos tomados de aquí y allá. Escenifican la tensión instituido – instituyente de los sentidos de las redes simbólicas que atraviesan lo económico otorgándole una significación peculiar, expresan la acción de lo imaginario instituyente enfrentado a lo imaginario instituido.

En la medida que las instituciones no se reducen a sus componentes funcional – económico o simbólico y en tanto que éstos nos remiten al orden de lo imaginario, al orden del sentido, es necesario para su comprensión elucidar el campo configurado por la tensión entre los sentidos instituidos e instituyentes a través del análisis de las prácticas y discursos en lo que cobra cuerpo. Lo anterior abre la posibilidad de ubicar en los discursos y textualidades simbólicas e imaginarias de la institución un punto de anudamiento entre lo singular y lo colectivo a partir del cual es posible tratar de seguir diversas líneas de articulación entre los aspectos funcionales, simbólicos e imaginarios del accionar institucional.

Por eso adoptamos como estrategia privilegiada de investigación la entrevista individual a profundidad y la entrevista grupal para armar un campo del habla donde los migrantes directamente nos relataran sus experiencias y lo que descubrimos fue verdaderamente sorprendente. En sus relatos fuimos descubriendo un discurso que iluminaba otra cara de la migración. Nos asomamos a una suerte de sacralidad secularizada donde el éxito o fracaso migratorio está preñado de heroísmo, sacrificio, tentaciones, esperanza y utopías. También pudimos advertir como los circuitos migratorios resultan ser un dispositivo institucional que transversalmente cumple funciones pedagógicas y, en cierto, sentido, carcelarias.

Los niños en sus comunidades saben con mucha anticipación que ellos también marcharán a la frontera norte, en sus juegos y fantasías el suelo norteamericano aparece como tierra prometida. La carencia de escuelas y el ejemplo de los padres prepara y

condiciona su entrada al mundo del trabajo a través de la migración. Toda la infancia está rodeada de señalamientos simbólicos que le impone un solo camino.

Algunos ejemplos: en San Francisco del Rincón nos encontramos a un maestro de primaria enseñándoles inglés a sus alumnos argumentando que: “eso es lo que ellos necesitan ya que todos terminarán por irse al norte”. En Duarte un trabajador le dice a su esposa: “ya no eches los cuartos de arriba, ya que el niño haga”. En San Miguel de Allende al preguntarle a una señora que hace fila en la caseta telefónica para comunicarse a los Estados Unidos si su hijo, un niño de ocho años que jugaba risueño, le había comentado si quería ir al norte nos contesta: “no, no me dice, pero, pues no sé, ya ve como son”. En Labor de Peralta un trabajador nos dijo: “ya me vine para acá, pero allá dejé quince mil pesos, pus ya ve, si mi hijo decide irse ya tiene con que pagar al coyote, no quiero que tenga problemas por eso”

De igual modo, aquellos que regresan a sus comunidades se sienten obligados a adornarse con gruesas cadenas de oro, relojes caros y sobre todo: “hay que hacerse de una troca, una buena troca, si no, pos pa que sufre uno tanto”

Prácticas sociales que funcionan en lo dicho y lo no dicho como auténticos dispositivos pedagógicos para educar colectivamente dentro del universo de significaciones imaginarias sociales de la institución migratoria. El cruce fronterizo se impone para los niños y jóvenes de amplias regiones del país como destino anunciado, esperado y deseado.

Pero también advertimos a través de los relatos de nuestros entrevistados un habla desbordada en su sentido más allá de sí misma. Para ellos el viaje migratorio está lleno de riesgos sociales significados como tentaciones. Caer *víctima* de las tentaciones del juego, la parranda y el *vicio* es la causa de que muchos no logren el éxito y les vaya *mal*. De este modo pudimos leer en la narrativa de sus experiencias como el cruce fronterizo, la travesía y la estancia Estados Unidos es una especie de prueba moral, una lucha entre lo bueno y lo malo. Lo bueno es trabajar y trabajar, lo malo gastarse el dinero en drogas o mujeres. El éxito o fracaso económico es entonces significado imaginariamente como expresión de la catadura ética y humana. Se instituye otro sentido al valor del dinero, de “valor de cambio” se desliza a valor moral. Ahorrar dinero no es entonces sólo un acto de acumulación derivado de la racionalidad económica, es también un *sacrificio* que lo

convierte en *bueno*, torna el sufrimiento y el miedo al cruce fronterizo en *costo espiritual*, tal como nos dijo uno de nuestros entrevistados en San Francisco del Rincón: “ir pa lla, es como ir a la peregrinación a San Juan, no todos aguantan, es mucho sufrimiento”⁸⁰.

Es decir, se instituye una significación imaginaria social que sacraliza de cierto modo los resultados del viaje migratorio asignándole imaginariamente un sentido espiritual al trabajo y al dinero. En este contexto se puede advertir con mayor claridad algunos rasgos de la tensión instituido – instituyente presente en la institución migratoria. De un lado el dinero como único sentido de la migración, del otro, la esperanza y el sufrimiento espiritual como sentidos instituyentes. Más allá de servir para cubrir las necesidades materiales la *institución* imaginaria de la migración opera un deslizamiento de sentidos, de lo económico a lo espiritual. Y todo esto nos lo han dicho los migrantes sin haberlo pronunciado.

Es posible reconocer este otro orden de significaciones imaginarias presentes en la migración que erosionan sus sentidos instituidos porque los sistemas simbólicos institucionales no se encuentran, como hemos visto, permanentemente atrapados en lo imaginario efectivo. Por el contrario, están siempre abiertos a nuevas remisiones de sentido gracias a la acción de lo imaginario radical, por eso a los sentidos instituidos de la migración articulados a lo económico se le superponen otros que se desprenden de lo funcional – económico y se proyectan en lo sagrado.

Pero estas nuevas significaciones imaginarias, presentificadas en los relatos de nuestros entrevistados son, como todas las significaciones imaginarias sociales, creadas colectiva y anónimamente. Representan un punto de anudamiento entre la elaboración individual de *su* vivencia personal con la experiencia de toda su comunidad, estableciendo de ese modo una inscripción de la experiencia migratoria en la subjetividad colectiva. Así, por ejemplo, la muerte trágica de uno de ellos configura un duelo generalizado que impone marcas de sufrimiento para toda su comunidad

De ahí que las prácticas sociales involucradas en la migración no puedan ser entendidas solamente desde una perspectiva económica, como si el sentido que las estructura

⁸⁰ Alude a la peregrinación al santuario de la *Virgen de San Juan de los Lagos* en Jalisco realizada a pie desde diversas ciudades de Bajío. En ella participan miles de peregrinos a los que se les conoce como *san juaneros*.

remitiera únicamente a la satisfacción de necesidades, olvidando que éstas no son sino su soporte más “externo” y “empírico”. La migración es eso y algo más, mucho más, puesto que el hombre no agota su complejidad psicológica y social en su conservación material. Pensar que la migración puede ser explicada únicamente con base a consideraciones económicas supone asumir una transparencia del sentido de la acción humana articulado a sus expresiones más fenoménicas. De semejante precipitación analítica nos previene Laplantine: “Un árbol una piedra o una puesta de sol siempre remite a algo que es distinto de ellos mismos, sin dejar de ser ellos mismos en un todo. De igual modo, al alimentarse o al hacer el amor, el hombre hace infinitamente más”⁸¹.

Luego entonces, el proyecto de ir a trabajar a los Estados Unidos está impregnado de una serie de significaciones cuya densidad desborda, y con mucho, la idea de que migrar es sólo para ganar dólares. Sí es cierto, se inicia la travesía al norte para ganar dinero, pero hay algo más que moviliza grandes contingentes de indocumentados dispuestos a arriesgar la vida. En ese “algo más” están implicados los deseos, fantasías, mitos, utopías y esperanzas de los migrantes y son expresiones de su subjetividad y de sus atravesamientos imaginarios y simbólicos, constitutivos al mismo tiempo de su dimensión institucional. De ahí que consideremos relevante asumir los fenómenos migratorios como una institución en los términos propuestos por Castoriadis.

⁸¹ Laplantine, F. 1974. v.e. 1977, p. 61.

CAPÍTULO DOS

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Antes de presentar el diseño de nuestra investigación y como justificación de la estrategia metodológica empleada creímos conveniente iniciar con un apartado donde reflexionamos acerca de ciertos aspectos del debate metodológico que gira alrededor de los procedimientos cuantitativos y cualitativos empleadas en la investigación en psicología y ciencias sociales. Revisamos algunas de las complejidades de la relación entre el sujeto cognoscente y los objetos de conocimiento señalando cómo ésta se resuelve en ambas aproximaciones enfatizando o desestimando el papel de la subjetividad en la configuración epistemológica de los métodos de investigación, en la parte final planteamos algunas consideraciones en torno a la interpretación del sentido, eje de las preocupaciones de la metodología cualitativa.

En el segundo apartado presentamos la estructura general de nuestro estudio del fenómeno migratorio en el estado de Guanajuato. Ubicamos la naturaleza de la problemática abordada, los referentes teóricos, las líneas que a manera de hipótesis orientaron nuestro trabajo, algunas consideraciones metodológicas para ubicar nuestro procedimiento de investigación y terminamos con una descripción de las comunidades de migrantes visitadas.

1.- EL DEBATE METODOLÓGICO EN PSICOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

a) Racionalidad epistemológica y estrategias metodológicas

Reflexionar acerca de la forma y condiciones de elaboración del saber producido por disciplinas sociales como la psicología supone elucidar algunos aspectos relacionados con el método. Especial relevancia tiene conocer cómo se ha resuelto el problema de la relación sujeto - objeto. Aunque expresada en la instrumentalidad del método, la solución a las complejidades de este binomio proviene de sutiles, aunque esenciales, adopciones ontológicas y epistemológicas que van configurando determinadas racionalidades gnoseológicas. De este modo el análisis de la relación sujeto - objeto deviene punto de articulación entre el método y la teoría del conocimiento con lo cual se advierte

claramente la necesidad de conocer el tipo de racionalidad epistemológica puesta en juego cuando se despliega cualquier estrategia metodológica de investigación.

Existen posiciones epistemológicas que consideran no sólo posible sino necesario separar al sujeto del objeto en la perspectiva de lograr conocimientos objetivos. Esto significa que la introducción del sujeto en la definición de los objetos de estudio resulta negativa pues impide su visibilidad y aprehensión. Con esta definición epistemológica se cancela la posibilidad de comprender cómo la introducción de la subjetividad del sujeto en la definición de los objetos de estudio condiciona algunos de los límites y posibilidades heurísticas de las teorías y métodos de investigación⁸².

Por otro lado existen aproximaciones epistemológicas que sostienen que la pretendida objetividad nacida de la separación del sujeto con sus objetos de estudio es insostenible puesto que los objetos son reconocidos como tales a partir de la intervención de la subjetividad del sujeto cognoscente. No son objetos en sí, son objetos para el investigador.

En este contexto resulta interesante plantear el análisis de la impronta que la subjetividad imprime a la producción de conocimientos porque comprender la implicación del sujeto cognoscente en la construcción de su objeto de estudio permite elucidar aspectos que quedan ocultos al análisis lógico que ve entre ambos una distancia ontológica insalvable. Así, hacer investigación en disciplinas como la psicología social implica una doble reflexión conceptual: Por una parte *pensar el paradigma epistemológico* y las concepciones acerca de de sujeto, subjetividad y objetividad que le subyacen. Por otra, definir *la estrategia metodológica coherente con éste* para dar cuenta del objeto de estudio.

Ambos problemas (definiciones epistemológicas y adopciones metodológicas) forman parte de las coordenadas que acotan el debate actual en relación a la naturaleza gnoseológica de la psicología social, y en general de las ciencias sociales. Hoy día se cuestionan las tradicionales taxonomías y demarcaciones de las disciplinas sociales y se confrontan las perspectivas nomotéticas y sus correlativas metodologías cuantitativas con las visiones interpretativas y sus procedimientos cualitativos con el propósito de estimar

⁸² Araujo, G. y Fernández, L. 1999, p. 243-245.

su pertinencia como racionalidades epistémicas legítimas para las ciencias de lo humano⁸³.

Nacidos al amparo de las ciencias naturales los métodos cuantitativos son apreciados por su pulcritud lógico-numérica y su aparente *neutralidad* que deja fuera la subjetividad del investigador. Atraídos por estas características algunos estudiosos de los fenómenos sociales los han adoptado como paradigma metodológico. Sin embargo, para otros las estrategias cuantitativo-nomotéticas dejan de lado ciertos fenómenos de la realidad humana no aprehensibles por esta vía. Se ha abierto así el paso a las metodologías cualitativas que buscan detenerse precisamente ahí donde las cuantitativas pasan de largo. Las decantaciones singulares, la fugacidad temporal, la irrepetibilidad, la ficción, la imaginación y otros resquicios de la subjetividad que circula en los fenómenos sociales son los intersticios de la realidad social que las visiones hermenéuticas y cualitativas reclaman y rescatan para sí.

Tan diferentes aproximaciones han dado origen a un debate metodológico expresado en la fórmula *metodologías cuantitativas vs. metodologías cualitativas*. La controversia, empero, nos remite al análisis de sus fundamentos gnoseológicos. Los procedimientos metodológicos no siguen una racionalidad propia, ésta le es impuesta desde lo epistemológico. Por eso no podemos hablar *del método* como estrategia de investigación autónoma e independiente de alguna teoría del conocimiento, hacerlo nos colocaría dentro de una racionalidad instrumental según la cual es la *neutralidad* y la *precisión técnica* del instrumento metodológico la que proporciona la objetividad de los resultados. Siguiendo semejante lógica se termina por deslizar el problema de la verdad del ámbito epistemológico al ámbito puramente técnico-instrumental. Al postular la neutralidad del método y la objetividad de sus resultados se arriba a una concepción de lo científico que hace del método el garante de sus certezas.

Por nuestra parte consideramos que todo método, y muy particularmente en el caso de las estrategias empleadas en la psicología social, se encuentra sujeto a una serie de prescripciones de orden epistemológico, ontológico y antropológico que condicionan los límites y coherencia de su proceder. En consecuencia, la comprensión de su naturaleza

⁸³ Wallarstain, I. 1996.

teórica y la estimación de su pertinencia heurística únicamente es posible si se atienden estos planos de condicionalidad.

Ahora bien, a diferencia de las algunas posturas positivistas que sostienen una concepción del conocimiento donde no se involucra la subjetividad del investigador y asumen la posibilidad teórica de la objetividad mediante la aprehensión de los objetos de la realidad *tal como ellos son*, las aproximaciones interpretativas colocan el énfasis en la elucidación de las imbricaciones subjetivas presentes en la producción de conocimientos, para éstas *el análisis del anclaje epistemológico y ontológicos de los métodos supone necesariamente la consideración de su dimensión subjetiva*.

A partir de las ideas anteriores nos parece necesario repensar la problemática del método en la psicología social desde una teoría del conocimiento en la que los *objetos cognoscibles* sean concebidos no como algo separado del sujeto que los conoce, sino como parte de su imaginación creadora. Esto significa que el objeto no es inerte respecto a la actividad del sujeto, por el contrario, es en gran medida construido por él, de ahí que no suscribimos distancias ontológicas insalvables entre el objeto y el sujeto.

En tanto que los objetos de conocimiento son creación teórica del sujeto se ven atravesados en su constitución por la subjetividad de éste. Subjetividad nacida de un diálogo silencioso entre distintos órdenes de racionalidad, consciente e inconsciente. Por esta razón la construcción de un método de investigación no puede dejar de lado la consideración de los atravesamientos subjetivos en la configuración de la realidad sobre la cual ha de desplegar sus procedimientos heurísticos.

Considerar la relación sujeto-objeto desde esta teoría del conocimiento establece las condiciones de inteligibilidad para comprender que la controversia entre los métodos cuantitativos y cualitativos en la investigación dentro de la psicología refleja una controversia de orden epistemológico y ontológico y, aún más, antropológico⁸⁴.

Antropológico puesto que cuando las aproximaciones positivistas postulan la objetividad del conocimiento establecen, de manera no declarada, que el sujeto cognoscente está en posibilidades de deslindarse de una manera consciente y racional de los objetos que concibe, reflejando así su distanciamiento óntico con ellos. Por el contrario, los paradigmas interpretativos al señalar que los objetos de conocimiento llevan

⁸⁴ Martínez, C, 1999.

indefectiblemente la marca de la subjetividad (consciente e inconsciente) del investigador, asumen una concepción de hombre radicalmente distinta a la sostenida por las tradicionales epistemologías que subyacen a la investigación psicológica y social. Reivindican una visión del sujeto profundamente implicado, aunque no siempre de manera consciente, con sus propios objetos de conocimiento. Frente a la pretendida separación entre el sujeto y el objeto recuperan la indisolubilidad de su vínculo reconociendo, al mismo tiempo, que éste puede transitar por las veredas de lo simbólico e imaginario.

En consecuencia, el debate en torno a la problemática del método de investigación en psicología social no es una controversia que surja y pueda resolverse dentro de los límites de una racionalidad exclusivamente instrumental. El asunto del método no es un problema técnico, es, antes que nada, un debate de orden epistemológico y filosófico.

Elegir un determinado método, inclinarse por estrategias cuantitativas o cualitativas, aspirar a la formalización nomotética o la incertidumbre interpretativa depende de las concepciones teóricas, compromisos ideológicos e implicaciones del investigador. El análisis de los métodos en la psicología y las ciencias sociales también supone, consecuentemente, el análisis de las implicaciones, tornándose esenciales preguntas como: ¿Por qué investigo esto? ¿Cómo me encuentro involucrado en esta investigación? ¿Para quién investigo?

Si la comprensión de los métodos supone, como hemos visto, una reflexión de orden filosófico que emplaza el debate metodológico en el terreno del análisis de los atravesamientos subjetivos de sus fundamentos epistemológicos, entonces la controversia cuantitativo - cualitativo solamente resulta inteligible si se considera que esta separación nace de oposiciones conceptuales y diferencias filosóficas. No se trata de una contradicción sostenida en aspectos técnicos, no es manifestación de dificultades algorítmicas, es despliegue de posturas conceptuales distintas.

b) Estrategias cuantitativas y cualitativas

El paradigma cuantitativo parte de la idea de que es posible el conocimiento objetivo, tanto del mundo natural como social, empleando una misma lógica indagatoria (hipotética-deductiva) legítima para ambas regiones de la realidad. Busca establecer

generalizaciones o leyes universales con la pretensión de predecir, incidir o controlar los fenómenos que investiga⁸⁵.

Esta lógica se instrumenta mediante la abstracción de dimensiones mensurables de la realidad, denominadas variables, que una vez definidas son relacionadas causal o correlativamente. Una buena parte del trabajo en ciencias naturales descansa en el planteamiento del problema y su operacionalización mediante la definición instrumental de las variables. Derivadas de la formulación del problema se configuran las hipótesis, el diseño de verificación o falsación y la construcción de los instrumentos a través de los cuales se pueden medir los cambios en las variables.

En este contexto aparece el problema de la *medida*. Medir no es otra cosa que definir *arbitrariamente* un segmento de la dimensión estimada y considerarla como unidad frente a la cual distintos segmentos de la misma pueden ser comparados. Dos supuestos importantes subyacen a la posibilidad de medir, por un lado, que la elección de una unidad es teóricamente pertinente en el contexto de una investigación, es decir, la unidad de medida es definida desde el referente teórico dentro del cual se está investigando y, por otro, que es posible la segmentación y la comparación intradimensional.

Como se advierte, en este procedimiento existen dos momentos en los que la investigación se encuentra sujeta al orden de la subjetividad. Primero, durante la adopción arbitraria de la unidad de medida. El mundo, después de todo, no está reglado, sólo es. Segundo, cuando se establece la pertinencia teórica de la medida. La consistencia conceptual de la medida no está de suyo definida por la realidad sino por la teoría que la hace pertinente en el plano epistemológico. La realidad no proyecta su estructura teórica en el sujeto, éste se la impone al mundo.

Otro aspecto importante en las investigaciones que emplean métodos cuantitativos es el que tiene que ver con la construcción y diseño de instrumentos con los cuales se obtienen datos empíricos susceptibles de tratamiento estadístico y/o matemático. La investigación nomotética tiende a establecer un estricto control sobre las variables, de ahí la ejemplaridad de los laboratorios como escenarios donde se optimiza la invarianza.

⁸⁵ Girola, G. 1995.

Cuando el método de las ciencias tradicionalmente consideradas *duras*, como la física, es adoptado por los investigadores sociales se presentan una serie de complejidades sobre las que conviene hacer algunas reflexiones:

Primero, se adopta una visión del campo de estudio que hace de éste un escenario constituido por *cosas y hechos* sociales susceptibles de ser abordados analíticamente como variables, por lo tanto, al igual que en las ciencias naturales resolver el problema de su medición resulta crucial para legitimar el conocimiento obtenido.

Segundo, junto a esta adopción existe otra que, desde la lógica positivista y experimentalista, es una consecuencia *necesaria*, estamos hablando de la separación establecida entre el investigador social y sus objetos de estudio. La objetividad de la investigación social queda entonces garantizada -se cree- en la medida en que el investigador evita *sesgar* sus datos impidiendo que sus propias creencias, deseos y expectativas se introduzcan en el diseño de los instrumentos de investigación y recolección de datos.

Tercero, estas precauciones metodológicas sólo pueden ser consistentes si se soslaya el hecho de que no existen en la realidad de manera "*natural*" los hechos o las cosas sociales, éstos son construcciones conceptuales nacidas de las cosmovisiones más generales que comparte el investigador con su comunidad científica. Cosmovisiones articuladas a un sistema de creencias básicas asumidas verdaderas incontrovertiblemente. Olvidan, luego entonces, que en cierto modo sus fundamentos epistemológicos están sostenidos también en la subjetividad del investigador y la comunidad de sus pares.

Cuarto, el argumento de objetividad como condición *sine qua non* de la producción de conocimientos científicos que justifica epistemológicamente la separación ontológica entre el sujeto y las *cosas y hechos* sociales, así como la concepción de la realidad social en términos de conjuntos de variables relacionados correlativa o causalmente, se sostienen gracias a una operación gnoseológica que desdibuja al sujeto real y apuesta por un sujeto cognoscente teórico, ideal. Sin embargo, detrás de éste está un sujeto con todos sus prejuicios, fantasías y deseos que, quiéralo o no, inciden en sus formulaciones teóricas.

Tal apuesta gnoseológica es en sí misma un ejemplo de cómo la subjetividad interviene en las formulaciones epistemológicas de base en la investigación social.

En cuanto a las estrategias cualitativas tenemos que su pertinencia teórica nace de un doble reconocimiento: Uno de orden ontológico que admite la pluralidad regional del ser y distingue diferentes niveles de realidad entre las cuales no existe ni determinación ni continuidad lineal, sino mutuas apoyaturas y condicionalidades relativas. Otro de orden epistemológico que sostiene tanto una noción de verdad siempre provisional y condicionada histórico-socialmente, como la imposibilidad de producir un conocimiento puntual, definitivo y total de la realidad⁸⁶.

Ambos reconocimientos se constituyen a su vez en condiciones necesarias para recuperar el valor epistemológico de la subjetividad y mostrar la imposibilidad de la pretendida *objetividad y neutralidad* del sujeto que produce discursos y saberes acerca de lo social y lo psicológico.

El sujeto, desde las posturas cualitativas, no es ajeno a *sus objetos*, él es productor de los mismos en el orden de lo imaginario y simbólico. No entra en contacto con *cosas* de un mundo social naturalizado, por el contrario, crea sus objetos simbolizando el mundo:

El pasado de los procedimientos cualitativos puede llevarnos hasta las descripciones de Marco Polo, precursoras de las modernas narraciones etnográficas. Pero es hasta la segunda mitad del siglo diecinueve cuando los procedimientos de investigación cualitativa comienzan a abrirse paso.

Los estudios acerca del modo de vida de familias de pescadores, leñadores, mineros, agricultores, obreros industriales y comerciantes de la Europa decimonónica realizados por el ingeniero en minas Frédéric Le Play (1806-1862) lo llevaron a desarrollar un método de monografías mediante el cual, a partir del estudio del presupuesto de ingresos y egresos de las familias, estableció relaciones entre los aspectos económicos y los sociales, culturales y morales de su sociedad⁸⁷.

Aún cuando Le Play empleaba procedimientos estadísticos en la elaboración de sus monografías, su estrategia de investigación incluían dos procedimientos que lo convierten en uno de los principales precursores de los modernos métodos de investigación cualitativa: la entrevista semiestructurada y a profundidad y la observación

⁸⁶ Merino, 1995.

⁸⁷ Forni, F., Frytes, A. y Quaranta, G. 2003. pp. 24 y ss.

directa en el terreno de estudio a través de estancias en las comunidades por tiempo prolongado (de unas pocas semanas a varios meses).

De este modo su interés por conocer cuáles son los elementos institucionales que deben acompañar el desarrollo industrial a fin de evitar el caos, la miseria y el desorden, lo enfrenta a la necesidad de hacer investigación de campo, anticipándose a los trabajos antropológicos de Boas y Malinowski

Además, al considerar a la familia como la unidad fundamental de la sociedad desarrolla una lógica de análisis sociológico que asegura sus certidumbres en el rebasamiento de lo individual. Con ello, de algún modo anuncia futuras formulaciones teóricas de la sociedad en términos de instituciones

Los pueblos no están formados por individuos sino por familias. Las mismas técnicas de observación que darían resultados vagos, indefinidos y no concluyentes, si fuera aplicada en una localidad vaga a individuos de diferente edad y sexo, se hace precisa, definida y concluyente tan pronto como es aplicada a la familia. En este hecho obvio, fundado en la naturaleza social del hombre, se basa en la eficacia práctica de las monografías familiares⁸⁸.

En el siglo XX las investigaciones de Malinowski en antropología (1932) y los estudios urbanos de la llamada Escuela de Chicago (1910-1940) representan otro momento importante en el desarrollo de los métodos de investigación cualitativa.

Un grupo de investigadores sociales (Park, Blumer y Hughes, entre otros) aglutinados alrededor del Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago -fundado en 1892 por Albion Woodbury Small (1854-1926)- estudiaron diversos aspectos de la vida urbana de la ciudad de Chicago, a la sazón pujante polo de desarrollo industrial de Estados Unidos.

Las líneas de trabajo de la Escuela de Chicago fueron desde un principio la pobreza, la delincuencia, el crimen, la enfermedad, el desempleo, la prostitución y la movilidad de trabajadores urbanos. Las estrategias empleadas en sus investigaciones se apartaron de los procedimientos estadísticos y censales para utilizar un método de monografías consistente en la recopilación y análisis de cartas, diarios, documentos personales, autobiografías, informes psiquiátricos, entrevistas a profundidad y, sobre todo, la observación participante en el terreno de investigación.

⁸⁸ Le Play, F. 1879, citado en: Forni, F., Freytes, A. y Quaranta, G. op. cit. p. 15, subrayados nuestros.

De sus célebres monografías destacan los cinco volúmenes de “The polish peasant in Europe and America” de William Isaac Thomas y Florian Znaniecki (1918)⁸⁹. Thomas trabaja ampliamente el llamado “estudio de caso” donde recupera el “punto de vista del actor”, esto es, permite a sus informantes que sean ellos mismos quienes definan los rumbos de la entrevista atendiendo a sus preocupaciones, sentimientos y anhelos.

Nels Anderson en “The Hobo” (1923) estudia la vida de los trabajadores itinerantes (extranjeros y americanos) que viajaban por todo el país buscando contratación laboral temporal. Los *hobos* contaban con educación elemental y por lo tanto se adaptaban con facilidad a los nuevos empleos. Sin embargo, había épocas de escasez de trabajo por lo que pasaban varias semanas, incluso meses, viviendo de los servicios de asistencia social privados y estatales. En 1921 el barrio de los hobos en la ciudad de Chicago llegó a tener más de veinte misiones donde encontraban abrigo y comida. El estudio de Anderson fue, por cierto, financiado por una de estas misiones asistenciales.

Otras dos monografías sobresalientes fueron las de Frederic M. Thrasher “The Gang” (1927) y la de Louis Wirth “The Ghetto” (1928). El primero estudió más de mil bandas de la ciudad y el segundo, los conflictos y procesos de adaptación dentro del ghetto judío, ambas en Chicago.

Los estudios urbanos de la Escuela de Chicago fueron perfilando una estrategia de investigación sociológica de claros rasgos cualitativos, entre los cuales destacan: Una aproximación humanista y crítica traducida, cuando era necesario en denuncia conceptual empíricamente fundada relacionada con los males sociales de la vida urbana de la ciudad de Chicago⁹⁰, introducción del trabajo de campo con un enfoque microscópico y sociopsicológico a través de la observación participante y uso de documentos personales. Con todo, ni los trabajos de Le Play ni los de la escuela de Chicago lograron ganar consenso en la escena metodológica. El auge del positivismo en ciencias sociales y la preeminencia de teorías sociológicas como la de Durkheim, Weber y Parsons impidieron la consolidación de las estrategias cualitativas en la investigación social.

No obstante, sus fuentes teóricas maduraban y gradualmente ganaban terreno para resurgir en la década de los setentas⁹¹. El trabajo con grupos bajo la influencia del

⁸⁹ Toledo, U. 2003.

⁹⁰ Ochoa, J. 1996-97.

⁹¹ Cook, R. 1995.

psicoanálisis⁹², el análisis institucional⁹³, las historias de las mentalidades o la interpretación semiótica de la cultura⁹⁴ son ejemplo de la presencia de la metodología cualitativa en la psicología y las ciencias sociales aunque ésta haya sido marginal y marginada.

A la metodología cualitativa le subyace una postura epistemológica según la cual el sujeto que conoce no “aprehende objetos”, lee e interpreta la realidad para configurar sus objetos. Interpretación que no se realiza en soledad social, aunque sea dicha por un sólo sujeto. Su lectura es portadora de los otros, es hablado por los demás. Es un sujeto sujetado al orden simbólico, vehiculado en y por las instituciones:

Desde esta perspectiva no existen signos originales ni significados universales a interpretar. El sentido del mundo no está ahí, como margaritas que se cortan al amanecer. Por el contrario, en tanto el orden de realidad estudiado por el investigador social se considera una construcción del sujeto y éste a su vez es reconocido en sus atravesamientos históricos y deseantes. La interpretación no es acto de traducción sino creación incesante de sentidos. Por eso los métodos cualitativos se despliegan en medio de un campo imaginario creado por el juego de espejos de los sentidos impuestos al mundo. Al interpretar, el hermeneuta se vuelve hacia sí mismo y los efectos de la interpretación también modifican aquello que se interpreta. Por eso los métodos cualitativos no intentan explicar causalmente, aspiran a comprender el sentido de la acción humana⁹⁵.

Concebir al sujeto como portador de los otros pone en evidencia que se constituye a partir del vínculo intersubjetivo. En consecuencia, todo acto de interpretación del sentido está mediada por la presencia de los otros, es una operación colectiva.

En la lectura del sentido no es el mundo en tanto tal el que está ahí, es el otro el que juega conmigo. De este modo se abandona tanto la ilusión cartesiana como positivista de un sujeto racional, autónomo y homogéneo para recuperar al sujeto escindido, conflictuado, racional e irracional, consciente e inconsciente, al sujeto que se identifica,

⁹² Pichón, E. 1979.

⁹³ Lourau, 1970, v.e. 1994.

⁹⁴ Geertz, C. 1973, v.e. 2000.

⁹⁵ Castro, R. 1999

que hace masa, vínculo y que es expresión de una demanda fundamental: el reclamo de la mirada del otro, el ser deseado por el otro.

Así entendida, la subjetividad apunta a un tejido de significaciones de orden simbólico e imaginario que se expresan en todas las actividades humanas, incluida la producción de conocimientos. La mirada del investigador, por lo tanto, no escapa a la acción de la subjetividad, es inevitable. Esta concepción de sujeto y realidad cuestiona la supuesta *objetividad* en la que han creído operar los psicólogos sociales positivistas mostrando que sus procedimientos de investigación son en sí mismos una elaboración y construcción interpretativa del universo social y humano.

Por tanto, en las aproximaciones cualitativas se busca recuperar el valor epistemológico de la subjetividad y mostrar que en la producción de conocimientos y sus instrumentos – como las teorías y los métodos - incide también un orden no lógico, no racional, a través del cual se despliega la subjetividad del sujeto que conoce:

La aproximación cualitativa en la metodología de investigación se sostiene, además, en una racionalidad que busca interpretar el significado que tienen los fenómenos sociales desde una doble perspectiva: la del terreno investigado y la del sujeto que investiga. De este modo el sentido no se descubre, se interpreta y al interpretarlo se modifica el terreno donde se despliega la operación hermenéutica: “no es posible hablar entonces de una interpretación lineal. No hay autonomía alguna en la interpretación. Esta se revierte sobre sí misma y sobre sus propios efectos. No sólo da expresión a una imagen y una comprensión del fenómeno al que se refiere, sino también a los efectos que la propia interpretación ha creado en el fenómeno que explica”⁹⁶.

Hay que considerar, por otro lado, que entre el sujeto y sus objetos de conocimiento median nociones teóricas e ideológicas que inciden en la formulación de las preguntas de investigación. El acotamiento de un área de elucidación, los métodos empleados o los propósitos perseguidos no se despliegan en el vacío, están claramente impregnadas de una visión teórica, donde entra en operación una dialéctica que nace en la mirada del sujeto, va a los objetos y regresa para transformarlo junto con la teoría, al tiempo que abre un campo de visibilidad que, sin embargo, es siempre incompleto⁹⁷.

⁹⁶ Mier, R. 1998

⁹⁷ Baz, M. 1996, p. 102-203.

Algunas apuestas cualitativas, en particular la escuela francesa, no sólo reconocen la imposibilidad de la neutralidad del investigador⁹⁸ sino también la *perenne opacidad* del objeto. La interpretación revela algunos rasgos del objeto -siempre complejo- pero nunca lo agota, siempre presenta aspectos imposibles de aprehender, conserva su opacidad:

La complejidad trae consigo, necesariamente, la opacidad. Pero esta opacidad de los objetos nos remite necesariamente a su contrario, la transparencia, como proyecto del quehacer científico. Sin embargo, no es posible convertir un objeto opaco en algo transparente sin traicionar con ello la lógica y las características mismas del objeto⁹⁹.

Las metodologías cualitativas reconocen en los fenómenos psicológicos y sociales una complejidad que va más allá de sus aspectos cuantitativos, admite en ellos una densidad simbólica que reclama un ejercicio interpretativo igualmente denso¹⁰⁰.

Interpretar para comprender, pero ¿Comprender para qué? Pregunta cuya respuestas desliza el análisis de la metodología al terreno de lo político, de la ética. En ciencias sociales y psicología las estrategias cuantitativas, como hemos dicho, terminan desdibujando al sujeto, en cambio desde las aproximaciones cualitativas se recupera con todos sus claroscuros. El manto de opacidad que suelen tender las estadísticas sobre los fenómenos humanos se desgarran en mil pedazos en cuanto el sujeto recupera la palabra y reconfigura los sentidos impuestos desde los números.

Con la separación sujeto-objeto, base de las aproximaciones cuantitativas, la implicación del investigador se mimetiza. En las cualitativas la implicación se revela apuntalamiento esencial en la producción de conocimientos, la que, por otro lado, se despliega al menos en dos niveles: Uno de orden estrictamente epistemológico a través de la implicación de la subjetividad en la configuración del terreno y objetos de investigación. Otro de orden institucional, detrás del investigador está presente tanto la institución científica como la institución social. La primera desde los consensos paradigmáticos sanciona la legitimidad de los procedimientos conceptuales y metodológicos. La segunda (Universidad, empresa, fundación) a través del financiamiento impone los límites y contornos sociales posibles de la investigación.

⁹⁸ Devereux, G. 1977

⁹⁹ Manero, R. 1997, p. 107.

¹⁰⁰ Geertz, C. op. cit.

De este modo, desde lo cuantitativo, se crea la ilusión de que la producción de conocimientos se conduce por los asépticos caminos de la búsqueda de la verdad, ésta se vuelve el grial epistemológico y moral que encubre el encargo político. Al respecto resulta sumamente interesante observar cómo las investigaciones de la Escuela de Chicago, financiadas por el Rockefeller, nunca pudieron ver el sufrimiento y pobreza de los miles de migrantes mexicanos residentes de la ciudad de Chicago, ellos simplemente no figuraban ni siquiera como “miserables”, simplemente no existían, aunque trabajaban de sol a sol.

Por su parte, las metodologías cualitativas abren la posibilidad de reflexionar acerca de la implicación del investigador, de las implicaciones de la investigación que necesariamente, a partir de los trabajos del Análisis Institucional, es elucidación de los atravesamientos institucionales, por eso, en sus últimas consecuencias, las aproximaciones cualitativas apuntan más que a la comprensión a la elucidación:

Así, a la *explicación* le sustituyen la *explicitación*, la *elucidación*, que son procedimientos de carácter propiamente *hermenéutico*. A los *campos*, definidos por la explicación, las ciencias de la implicación lo sustituyen por el *terreno*, en el sentido en el que lo trabajan los etnólogos y etnógrafos, noción vecina a la de *situación*, desarrollada ampliamente por Sartre y por los *situacionistas*. A diferencia del campo que puede ser claramente delimitado y recorrido por la mirada, medido, cubierto por el entendimiento, el *terreno* es una noción que recupera la *opacidad*, en la cual todo lo que puede parecer interesante no se reduce a lo *observable*¹⁰¹

En consecuencia la producción de conocimientos no es un ejercicio desarrollado al margen del tejido social, opera sobre la base de procesos de institucionalización, pues son las instituciones las que promueven y sancionan determinados saberes. Analizar la naturaleza de las demandas de la institución, explícitas o implícitas, permite ubicar la implicación del investigador con las demandas institucionales, comprender el valor y uso social de su trabajo, de ahí que la reflexión acerca de la implicación institucional no sea un asunto menor en el análisis de la producción de conocimientos.

Tanto la implicación epistemológica como la implicación institucional hacen sentir sus efectos en la configuración conceptual y metodológica de los fenómenos que estudia el investigador social y aunque no se manifiesten formalmente constituyen atravesamientos

¹⁰¹ Manero, R. op. cit, p. 113.

esenciales de su subjetividad. Recíprocamente, la subjetividad, como hemos visto, es uno de los apuntalamientos de las instituciones y la producción de conocimientos

De este modo tenemos entonces que las técnicas empleadas por la metodología cualitativa (entrevistas a profundidad grupal e individual, observación participante, análisis epistolar, composiciones, diarios de campo, autobiografías, estudios de caso, etcétera) no son por sí mismas estrategias cualitativas, adquieren este carácter cuando son usadas siguiendo una racionalidad interpretativa. Su lógica metodológica proviene de apuestas epistemológicas que conciben el terreno de la investigación a la manera de una textualidad susceptible de ser leída e interpretada. Por eso, por ejemplo, cuando un entrevistado hace un relato el investigador también trata de escuchar en su discurso la polifonía de voces que siempre acompañan al sujeto del habla, busca penetrar en el universo de sentidos portados en la singularidad de su voz.

Las estrategias de investigación cualitativa tienen como propósito fundamental permitir la circulación de la palabra. Inducir la emergencia de un campo del habla, espacio privilegiado para acceder a los procesos de elaboración subjetiva alrededor de un fenómeno psicológico o social.

c) La búsqueda del sentido en las estrategias cualitativas

Como se advierte en lo expuesto, el análisis de la problemática del método de investigación en Psicología y Ciencias Sociales es algo que nos lleva a reflexionar acerca de los fundamentos ontológicos, epistemológicos y antropológicos que le subyacen a cada uno de los diferentes procedimientos de investigación.

Las aproximaciones cuantitativas operan con base en una concepción de la realidad que homologa ontológicamente lo social con lo natural, apuestan por la homogeneidad del Ser. Entre los fenómenos naturales y sociales advierten un isomorfismo que permite pensar para ambos una legalidad homogénea. Por eso su indagación es posible a través de una misma racionalidad metodológica. En consecuencia, el problema fundamental del método es la confiabilidad instrumental para aprehender las regularidades observadas y el apartamiento del sujeto para considerar lo observado como *propiedades* de los objetos. Desde la perspectiva de las posturas cuantitativas el problema del método se resuelve gracias a la pulcritud lógico – instrumental que permite un *aseguramiento técnico* de los

instrumentos para hacer abstracciones confiables y consistentes de las singularidades hasta lograr aprehender generalidades eventualmente expresables en constantes o leyes. Con tal procedimiento se busca alcanzar los ideales de objetividad que desde las ciencias naturales han sido trasladados a la investigación psicológica y social.

Tal andamiaje operativo sólo puede ser consistente si se deja fuera del esquema la subjetividad del investigador, si se soslaya el papel que ésta juega, tanto en el plano epistemológico al momento de establecer definiciones paradigmáticas básicas, como en el plano social, al momento de asumir las demandas institucionales.

Por su parte, las aproximaciones cualitativas renuncian a las pretensiones nomotéticas de las estrategias cuantitativas y en su lugar proponen un ejercicio que busca interpretar el sentido de la acción humana. Esta pretensión se basa en el reconocimiento de que el sentido de la acción humana no es totalmente transparente a los elementos puntuales que comporta, ya sean conductuales o culturales. Es decir, en los fenómenos psicológicos o sociales existe siempre un plano de opacidad no aprehensible por observación directa, el sentido no está rígidamente ligado a su instrumento de significación. Por ejemplo, el sentido de la significación “Dios” no se encuentra atrapado en las diversas imágenes que lo representan, éstas son tan sólo un *objeto simbólico*. La relativa autonomía de los sentidos y su significación siempre cambiante configuran el campo donde la interpretación cobra coherencia epistemológica y metodológica.

Por eso desde la racionalidad subyacente a las estrategias cualitativas el sentido de dichos actos puntuales únicamente es comprensible si se considera a lo humano como un denso entramado simbólico cuyos límites van más allá de sus expresiones materiales.

El sentido de la acción humana, por otro lado, no es determinación absoluta. Si bien el nicho psicológico, cultural y social en donde acaece le impone ciertas condicionalidades y determinaciones éstas no están dadas de una vez y para siempre, es un terreno en constante alteridad y abierto a una multiplicidad de sentidos no definidos algorítmicamente. El sentido portado en los universos simbólicos -el lenguaje ocupa un lugar privilegiado- encuentra su fuente de creación en lo que Castoriadis llama *lo imaginario social* quien emplea la metáfora de los *magmas* para enfatizar el incesante proceso de consolidación *momentánea* de las significaciones que siempre están en constante cambio producto de la tensión entre fuerzas instituidas e instituyentes.

Con el reconocimiento de lo imaginario se difumina toda ilusión de encontrar un ordenamiento del sentido determinado por *leyes* sean sociales o psicológicas y se abre el camino para recuperar la subjetividad humana como fuente inagotable de creación de formas nuevas de sentido.

Interpretar no significa, por otro lado, desplegar una suerte de *traducción* de un universo de sentido a otro, antes bien, sugiere un ejercicio dialógico en el que diversos universos simbólicos articulados como lenguaje, como discurso, se reconfiguran mutuamente¹⁰². El despliegue interpretativo operado a través de estrategias de investigación cualitativas pretende, en última instancia, introducirse en los universos de sentido para comprenderlos y ampliar así los límites del horizonte de lo humano.

De este modo la búsqueda de sentido que se proponen las aproximaciones cualitativas implica necesariamente la recuperación de un sujeto cuya constitución necesita del otro. Un sujeto creador de sus propios objetos de conocimiento. Sólo así se evitan las tentaciones ontológicas que, para calmar la angustia, establecen una distancia insalvable entre el objeto y el sujeto y dejan fuera todo intento de recuperación epistemológica y metodológica de la subjetividad¹⁰³.

A través de los resultados de los estudios cuantitativos no podemos entender, desde el propio sujeto, el significado de sus resultados. Por ejemplo, cuando se levanta una encuesta censal y se obtiene que más del ochenta por ciento de los migrantes son hombres, lo que nos interesa saber no es la cantidad sino *el significado* de la distribución de género en la migración, *comprender el sentido asignado al cruce de la frontera*.

Del mismo modo, cuando se dice que la edad promedio al realizar el primer cruce indocumentado de la frontera ha disminuido, desde una aproximación cualitativa se intenta investigar cuál es el *sentido asignado al viaje migratorio*, comprender cómo además de las razones económicas se juega un orden imaginario donde el cruce de la frontera llega a adquirir un valor simbólico semejante a un ritual de iniciación. Éste no sólo se realiza para conseguir trabajo sino también para acceder a otro plano de relación con los demás. El éxito o fracaso en suelo norteamericano además de las implicaciones

¹⁰² Augé, M. 1998.

¹⁰³ Devereux, G. op. cit.

económicas imprime profundas modificaciones simbólicas, imaginarias y subjetivas en el tejido social de los migrantes y sus comunidades.

Más de cuatrocientas muertes al año de trabajadores indocumentados intentando cruzar la frontera pueden no significar nada cuando se le compara con las estadísticas de muertes en accidentes automovilísticos. Pero una defunción en auto no tiene el mismo sentido para una comunidad cuando se ha muerto en las soledades del desierto de Yuma. El dolor de la muerte de los migrantes se convierte en drama comunitario, es la muerte de todos ¿Cómo podría recuperarse esta dimensión significativa del dolor en los estudios estadísticos? ¿Cómo podríamos conocer, atendiendo únicamente a los números, el significado de la soledad de las esposas, el llanto de los hijos después de la ausencia del padre?

Para abordar lo relacionado con el orden del sentido, lo imaginario y lo simbólico las estrategias cuantitativas resultan insuficientes. Por eso, aún cuando en el siguiente capítulo presentamos algunos perfiles estadísticos de la intensidad y magnitud de la migración, consideramos necesario emplear metodologías cualitativas para ganar comprensión del fenómeno.

Nuestras apuestas conceptuales nos llevan a interrogarnos acerca del entramado simbólico e imaginario desde el cual los migrantes, sus familias y comunidades asignan sentidos otros, más allá de los económicos, a la migración, pero sobre esto nos extenderemos más adelante.

2.- APROXIMACIÓN METODOLÓGICA DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

Expuestos algunos aspectos del debate metodológico podemos decir ahora que la estrategia adoptada en nuestra investigación sobre el fenómeno migratorio en el estado de Guanajuato procuró seguir, en líneas generales, la racionalidad propia de las aproximaciones cualitativas, esto es, intentamos generar un *campo del habla* donde circulara la palabra para acceder al universo de sentidos, más allá de lo económico, que se han venido configurando en la subjetividad de los migrantes, sus familias y comunidades.

Por eso hemos privilegiado la entrevista a profundidad y la observación directa a través de estancias cortas en las comunidades como medios para ir construyendo una interpretación de la migración

a) La problemática

Para ubicar adecuadamente la naturaleza de la problemática abordada resulta conveniente plantear dos preguntas: ¿Por qué realizar un estudio acerca de la migración, fenómeno social ampliamente estudiado y documentado? ¿Cuál es la problemática específica considerada en nuestro trabajo? A manera de respuesta presentamos algunas consideraciones que estimamos útiles para ir delineando algunos de los bordes de nuestro terreno de investigación.

En primer lugar, es cierto que hoy se cuentan con estadísticas que describen con cierto grado de precisión el patrón migratorio, se tienen registros cada vez más confiables del impacto económico de las remesas de dólares enviadas por los migrantes. Sociólogos y economistas han ofrecido explicaciones convincentes, en el plano económico, de por qué la migración no sólo no se detiene sino se incrementa año con año. Sin embargo, muchos de esos estudios no analizan, no tendrían por qué hacerlo, aspectos involucrados con los sentimientos, fantasías, deseos y encargos inconscientes que atraviesan la subjetividad individual y colectiva de los migrantes. Veamos algunos ejemplos:

Este trabajo hay que hacerlo sobrio, repite *el pelos* [pollero] y es que a los que se les pasa la dosis abandonarán sin ningún remordimiento a un indocumentado cansado en el cerro o a medio río o se convierten en choferes suicidas que no atienden el alto de la migra

Hay *pollos* que se convierten en *pedras*, una piedra en un indocumentado que ya en Estados Unidos se niega a pagar. O no traía dinero, o los familiares los desconocen o simplemente se hacen tontos. A las *pedras* que ya no tienen remedio los encierran por varios días en el clavo y luego los tiran en la frontera.

Pero las *pedras* no son los casos graves. Hay familiares que les quitan los *pollos* con violencia, por eso el *flaco* carga con su bat, y otros repartidores traen armas¹⁰⁴

Casi todos los de mi pueblo se han ido - está allá atrasito del cerro - mi hermano se quiso ir pero le ha ido muy mal, lo secuestraron y lo tuvieron en una casa encerrado. Los cuidaban unos cuates que traían cuernos de chivo, pedían un rescate y sí pagaron el de uno de Jerez, entonces en un trailer lo fueron a entregar y los demás aprovecharon para escaparse. Dice que corrieron y se saltaron unas bardas de dos metros, que tenían harto miedo, que ni volteaban para atrás.

¹⁰⁴ Vázquez, F. 2001, p. 22-24. Los *clavos* son casas de seguridad donde concentran a los indocumentados. En un cuarto de hotel llegan a meter y encerrar con llave a treinta indocumentados.

Ahorita está en Nueva York en un restaurante lavando platos, pero ni le conviene todo lo que manda es para pagar la deuda y ya se quiere venir
[Luis, adolescente, Zacatecas]

Se sufre mucho, es que camina uno mucho por el desierto

¿Dos o tres horas?

¡No hombre! ¡No! Una vez entramos el lunes en la noche [al desierto] y compramos lonche y ya para el miércoles no llevábamos nada, ni agua, ni nada. Caminamos hasta el viernes y sábado. Estábamos allá en un pueblito del otro lado y llegamos a un charco, ahí de donde toman los animales, ¡híjole, hasta me da escalofrío de cuando iba uno para allá!

[Demetrio, 60 años, albañil indocumentado, Cuerámaro]

¿Los mismos coyotes lo buscan?

Sí, o sea son como compradores, no se cómo será pero te avientan, te venden con otro, éramos como quince o veinte, al rato llegaban más, éramos como unos cincuenta.

[Emeterio, 55 años, Cuerámaro]

Convertirse en *piedra, pollo o mercancía*; morir de sed en el desierto; ser baleado por la policía fronteriza o los polleros, son situaciones que provocan miedo, tristeza, soledad y proyectan en la esfera de lo psíquico una experiencia de desdibujamiento y fragmentación que los colocan en el borde de lo incomprensible, de la nada. ¿Cómo podrían “calcularse” estas experiencias siguiendo una lógica de investigación que opera a través de una estrategia normalizadora?

Cuando en una investigación leemos que la patrulla fronteriza atrapó tantos indocumentados en un año, resulta imposible comprender lo que el cruce fronterizo ha *significado* para ellos. Más aún, la experiencia subjetiva del dolor y sufrimiento de los migrantes no se agota en su propio psiquismo, por el contrario, alcanza, a miles de kilómetros, a sus esposas, madres, hijos, hermanos y toda su comunidad que sufre colectivamente el dolor de los otros, aquellos que están allá, solos, muy solos.

Esta dimensión subjetiva desde la que se recupera e interpreta -singular y colectivamente- las vicisitudes implicadas en la experiencia migratoria representa el terreno problemático al cual nos hemos acercado intentando comprender las redes de sentido tejidas alrededor de la migración.

En segundo lugar, es indudable la existencia de múltiples discursos sociales cuando se habla y dice la migración, lo hacen desde determinados lugares de sentido. Así, por ejemplo, llamar a los trabajadores que cruzan la frontera sin documentos *ilegales* o

clandestinos comporta ciertas significaciones articuladas a una compleja red de concepciones jurídicas, éticas y sociales sostenidas en una serie de construcciones simbólicas, que a partir de la noción de “Frontera” y “Estado” delimitan el *adentro* y el *afuera*, espacio de referencia imaginario para la construcción de la asimetría de las identidades. De un lado: nosotros, los ciudadanos. Del otro: ellos, los extranjeros, los *aliens*.

Discursos instituidos donde se expresa con toda su materialidad la violencia de las interpretaciones impuestas como parte de la maquinaria del poder de los Estados sobre los otros, los ilegales, los *braunis*.

Diciéndolos ilegales, *aliens*, *braunis*, delincuentes o invasores –pues han trasgredido su ley – los desplazan de la categoría de sujetos a la de cosas, como vimos en los ejemplos anteriores. Ubicados como mercancías son susceptibles de ponerles precio, en el mejor de los casos, como se hace con cualquier cosa, en el peor, como agresores, amenaza o transgresores con lo cual el ponerlos en la mira de la metralla aparece como un acto soberano de “legítima defensa”.

Y es precisamente en el plano de la imaginaria de los sentidos que circulan en los discursos que expresan la migración donde también se manifiesta la recuperación y elaboración subjetiva del fenómeno migratorio. Interrogarse acerca de las significaciones de dichos sentidos nos muestra, como hemos de revisar más adelante, uno de enclaves privilegiados donde, desde lo simbólico e imaginario, se van tejiendo las redes institucionales que configuran la migración. Dimensión oculta, dejada de lado en los análisis estadísticos del fenómeno.

Finalmente podemos decir que al enfocarnos a la comprensión de los sentidos instituidos e instituyentes constitutivos de la dimensión subjetiva e institucional de la migración nuestra investigación se encuentra adecuadamente ubicada en el terreno de problemas y reflexiones propias del área de concentración de la formación recibida en nuestra querida Universidad.

Por otro lado, no cabe duda que la migración es una suerte de viaje alucinante que procura experiencias nuevas al migrante. Su mundo se trastoca, se complejiza con la vivencia de otras formas culturales. Trabajar, amar y pensar, en tanto formas de vida, se transforman dejando profundas huellas en la subjetividad y la memoria individual y

colectiva de los trabajadores. Experiencias transformadoras de los sutiles anudamientos entre lo singular y lo colectivo, creadoras de nuevos entramados simbólicos donde se hacen presentes las tensiones entre los sentidos instituidos e instituyentes.

Viajar a los Estados Unidos de América con el propósito de trabajar se ha convertido en un elemento central de la cultura de algunas regiones del país en donde existe una arraigada tradición de migración de trabajadores (documentados e indocumentados) Tal es el caso del estado de Guanajuato incorporado al programa *Braceros* en 1947. Desde entonces son ya varias las generaciones que han asumido como algo esencial a su proyecto de vida el viaje migratorio hacia el vecino país del Norte.

Una gran parte de los trabajos de investigación sobre migración ha girado en torno a su expresión numérica a pesar de que ya se ha demostrado la imposibilidad de su medición exacta. Además, dada su heterogeneidad y complejidad resulta difícil aceptar cualquier generalización apresurada que se quiera hacer de ella. La mayoría de las aproximaciones estadísticas se acercan al fenómeno migratorio desde una perspectiva donde se privilegia el análisis cuantitativo.

Por ejemplo se ha indagado cuáles son las entidades expulsoras y receptoras de migrantes y en qué magnitud lo hacen. También se ha elaborado extensos análisis económicos, demográficos y epidemiológicos.

Sin embargo, el análisis cuantitativo termina por desvanecer al sujeto de la migración y en su lugar trabaja con una abstracción constituida únicamente por referentes numéricos, lo que si bien da cuenta de sus aspectos más generales, no permite entender a las dimensiones imaginarias y simbólicas, coordinadas imprescindibles para que cualquier predicación del sujeto de la migración pueda cobrar coherencia.

En la presente investigación nos aproximamos al fenómeno migratorio desde planteamiento teóricos gracias a los cuales podemos arriesgar la idea de que forma parte de los circuitos institucionales de la sociedad. En ese contexto resulta interesante reflexionar acerca de cómo, imaginaria y subjetivamente, algunos sentidos instituidos e instituyentes están implicados en la migración.

Imaginariamente en términos castoridianos, esto es, en tanto dimensión creadora y transformadora de significaciones. Subjetivamente porque son las significaciones

imaginarias sociales las que organizan el entramado simbólico por el cual atraviesa la constitución psíquica de los sujetos.

Las consideraciones precedentes nos permiten delinear ahora el núcleo central de la problemática abordada en nuestro acercamiento a las experiencias vividas por los migrantes:

Una vez caracterizada la migración como una red institucional donde se configura un campo de tensión entre significaciones imaginarias sociales instituidas e instituyentes, intentamos conocer cómo a través de éstas los trabajadores que cruzan la frontera norte elaboran subjetivamente esta experiencia, explorar cómo el viaje migratorio modifica sus formas de vida e interpretación del mundo.

Ahora bien, reconociendo la multiplicidad de regiones y modalidades de la migración en nuestro país y ante la imposibilidad de abordarlas todas, decidimos acercarnos únicamente a una región del bajío: el estado de Guanajuato. Visitamos comunidades y municipios como Duarte, La Sandía, Manuel Doblado, Purísima de Bustos, Yuriria, Cuerámara y Ocampo. ¿Por qué elegimos estos lugares? Porque el estado de Guanajuato es una de las entidades de mayor tradición y densidad migratoria de trabajadores a los Estados Unidos.

b) Propósitos e hipótesis

A diferencia de las estrategias cuantitativas que buscan encontrar regularidades del fenómeno migratorio y expresarlas en índices estadísticos, nosotros nos propusimos conocer y arriesgar una interpretación de algunos aspectos que tienen que ver con el juego de sentidos que circulan en y por la migración, en la perspectiva de contribuir al conocimiento de su dimensión institucional en el plano de lo imaginario y lo simbólico. Conocer cómo algunas de las formas de elaboración subjetiva de la experiencia migratoria que realizan los trabajadores mexicanos que emigran a los Estados Unidos inciden en la modificación del sentido otorgado a sus prácticas individuales y comunitarias de vida. Más específicamente nos propusimos:

Analizar cómo algunos elementos del campo de tensión entre las significaciones imaginarias sociales instituidas e instituyentes permiten otorgarle sentido y esperanza al sufrimiento, el desarraigo, la locura y la muerte presentes en la migración.

Atendiendo este propósito general y siguiendo las reflexiones de Castoriadis acerca de la institución y lo imaginario exponemos ahora algunas líneas de reflexión acerca del fenómeno migratorio que, a manera de hipótesis, orientaron nuestra investigación:

Primero. Algunas prácticas sociales, formas discursivas y escenificaciones presentes en la migración nos remiten a una dimensión imaginaria donde se advierte una tensión entre significaciones sociales instituidas e instituyentes. Esta dimensión se expresa a través de una narrativa donde el exilio, el desarraigo, la locura y la muerte encuentran sentido, coherencia y, sobre todo, esperanza.

Segundo. Esta narrativa ha venido instituyendo una cierta *dimensión sagrada secularizada* que funciona como una gran matriz de sentido desde la cual el viaje migratorio es resignificado más allá de sus apuntalamientos económicos.

Tercero. Las significaciones imaginarias sociales de esta *dimensión sagrada* forman un *corpus* simbólico elaborado subjetivamente por los migrantes donde se anuda su experiencia personal con la de su comunidad.

c) Estrategia de investigación

Considerando que el propósito de nuestro trabajo fue ganar comprensión acerca de algunos aspectos del entramado simbólico e imaginario presente en el fenómeno migratorio, la estrategia de investigación adoptada siguió una racionalidad heurística de tipo interpretativo. Los procedimientos empleados fueron básicamente la entrevista a profundidad (individual y grupal) y estancias de observación en las comunidades visitadas.

A lo largo de nuestros diálogos con los migrantes procuramos rescatar la singularidad de la experiencia migratoria de los trabajadores desde “su propio punto de vista”. Pedíamos

a nuestros entrevistados que hablaran de los temores, incertidumbres o alegría sentidos durante su travesía hacia a los Estados Unidos.

Cuando íbamos a las comunidades solíamos pasar largas horas recorriendo sus calles, conversábamos con la madre, los hermanos o los hijos de los ausentes. Visitamos sus templos donde encontramos multitud de testimonios religiosos contando historias de milagros en la frontera o en suelo americano. En dos ocasiones tuvimos la oportunidad de participar en las celebraciones religiosas del pueblo donde los retornados del norte ocupaban un lugar especial. Estas experiencias quedaron registradas en nuestro diario de campo y resultaron de gran utilidad para complementar la información obtenida en las entrevistas.

Para intentar aproximarnos a los atravesamientos subjetivos de la institución migratoria y los atravesamientos institucionales de la subjetividad de los migrantes consideramos adecuado procurar la circulación de la palabra, instrumento simbólico privilegiado para la expresión de las significaciones imaginarias sociales.

Si los sentidos portados en la palabra no se encuentran rígidamente fijos en el vínculo significado - significante, sino lo desbordan haciendo que el sujeto del habla diga más de lo que dice, entonces, al centrar nuestra atención en el relato es posible acceder de manera indirecta al universo de significaciones imaginarias que habitan al sujeto del habla, que es al mismo tiempo un sujeto hablado.

De ese modo a través del relato, se va figurando un “segundo orden de habla” a partir del cual es posible el establecimiento de una textualidad donde ya no sólo aparece la experiencia singular de nuestros entrevistados, también se hace presente el habla colectiva. Se trata entonces de un texto que demanda una lectura igualmente de segundo orden, esto es, una interpretación.

Esto nos permitió entender que más allá de la significación económica, que indudablemente tiene la migración, existen significaciones imaginarias sociales que han venido configurando un universo simbólico peculiar que abre la posibilidad de arriesgar interpretaciones no económicas para ampliar la comprensión de fenómeno migratorio. De ahí que el rasgo esencial de nuestra estrategia metodológica fue necesariamente su carácter hermenéutico

Con base en las adopciones teóricas y metodológicas comentadas en los apartados precedentes, desarrollamos la siguiente estrategia de investigación:

Primero, elegimos la entrevista a profundidad, individual y colectiva, para abrir un campo del habla en el cual los migrantes pudieran poner en juego su propia voz. Este procedimiento nos permitió desplegar una operación metodológica orientada al establecimiento de un texto, o si se prefiere, al reconocimiento de una textualidad en el discurso que dice la migración desde la experiencia íntima de los propios migrantes.

Sobre la base del establecimiento de dicha textualidad del habla procuramos realizar una lectura interpretativa de los sentidos instituidos e instituyentes presentes en la migración. Cabe mencionar que intentamos no perder de vista que las significaciones imaginarias estructurantes de los sentidos asignados a la experiencia migratoria se encuentran siempre anudados a sus apuntalamientos institucionales y subjetivos.

Visitamos quince comunidades del estado de Guanajuato y entrevistamos alrededor de sesenta personas de manera individual o colectiva. Los lugares: sus casas, la plaza principal, los parques e incluso la cantina. Nuestros entrevistados fueron los migrantes, sus esposas, hijas, hermanas, padres y madres. La mayoría de los trabajadores entrevistados cruzaron la frontera indocumentadamente, aunque muchos de ellos al momento de la entrevista ya eran residentes legales. También entrevistamos un presidente municipal ex migrante y dos maestras de escuela.

De la mayoría de las entrevistas pudimos obtener registros grabados sin embargo, algunas de ellas sólo las consignamos en nuestro diario de campo ya que los entrevistados se incomodaban ante la grabadora o se extendían en el uso de la palabra una vez que la apagábamos.

La familia de un trabajador emigrante nos permitió grabarla en múltiples ocasiones a lo largo de dos años. Durante este tiempo el padre de esta familia regresó y se fue nuevamente viviendo las condiciones sociales generadas por el conflicto bélico de Estados Unidos con Irak.

Segundo, adicionalmente a las entrevistas recurrimos a la observación directa. Las comunidades que visitamos fueron: Duarte, La Sandía, San Francisco del Rincón, Los

Sauces, Romita, Manuel Doblado, Purísima de Bustos, Victoria de Cortazar, San Luis de la Paz, Labor de Peralta, Ocampo, Cuerámaro y Yuriria,

En nuestras estancias cortas en las comunidades tomamos nota en el diario de campo de la forma en que se desarrollaban algunas actividades muy importantes para la comunidad. Por ejemplo, en Victoria de Cortazar observamos las fiestas del *Día de la Santa Cruz* en las que se conmemora la aparición milagrosa de una cruz en la cima del cerro del Culiacán, considerado por los habitantes de Victoria como su protector. En este lugar tuvimos la oportunidad de participar en una peregrinación donde la cruz es llevada hasta el cerro y devuelta a la iglesia al otro día.

En Purísima de Bustos asistimos por dos años consecutivos a la celebración de la *Judea*, ritual popular de *Semana Santa* donde se escenifica el juicio y muerte de Judas. Este personaje bíblico se representa como un *Judas Negro* para enfatizar su traición al nazareno. Es interesante señalar que la organización y mantenimiento de la *Judea* esta a cargo de una familia de migrantes. Algunos de sus miembros regresan de Estados Unidos exclusivamente para participar y preservar la tradición.

Tercero, Realizamos dos viajes a la ciudad de Chicago Illinois donde entrevistamos migrantes documentados e indocumentados del barrio mexicano conocido como *la Villita*. Visitamos sus calles y tomamos fotografías de los murales donde se evocan algunos pasajes y personajes importantes de la historia de México. En esta ciudad norteamericano también sostuvimos conversaciones con el encargado de un centro de orientación y ayuda a indocumentados, no sólo de México sino de varias partes del mundo.

d) Las comunidades de migrantes

Para adentrarnos en el terreno de la investigación, definido a partir de la problemática específica de la migración que decidimos abordar, y establecer los contactos iniciales con las comunidades nos incorporamos al equipo de trabajo del programa de televisión *Me voy pal norte*¹⁰⁵. Los objetivos de esta serie son presentar historias y testimonios de los migrantes y sus familias, orientarlos acerca aspectos legales relacionados con el cruce

¹⁰⁵ Programa transmitido por el canal cuatro de la televisión local producido por Radio Televisión de Guanajuato.

indocumentado de la frontera y servir de medio de comunicación entre las comunidades del estado y los guanajuatenses radicados en California ya que la serie también se transmitía por Univisión en los Ángeles.

En este apartado presentamos una breve descripción de las comunidades visitadas, pero antes conviene hacer una serie de consideraciones acerca de la noción de “comunidad” para evitar el equívoco de creer que las referencias comunitarias de los migrantes se reducen a los acotamientos materiales y geográficos de las localidades de origen. Por el contrario, cuando hablamos de “comunidad” nos estamos refiriendo fundamentalmente a los investimientos imaginarios impuestos desde la subjetividad de los migrantes a su “tierra natal”.

Los pueblos, caseríos y ranchos de donde salen los trabajadores mexicanos para ir a Estados Unidos son, además del emplazamiento material donde transcurre su vida cotidiana, un espacio donde convergen múltiples atravesamientos institucionales que desbordan los límites de la localidad. En esta perspectiva, las comunidades son permeables a las coacciones económicas y culturales de otros espacios sociales más amplios.

Sus formas de vida, si bien presentan características específicas, también recuperan modos de enfrentar el mundo de otros lados más allá de sus acotamientos históricos y geográficos, es decir, forman parte de amplias “redes comunitarias”. Por otro lado, en una misma comunidad existen “micro regiones sociales” como: barrios, cofradías, clubes, asociaciones, etcétera. Así, tenemos que las comunidades no son monolíticas.

¿Entonces por qué se reconocen como una misma comunidad? Porque sus habitantes comparten un *corpus* común de significaciones imaginarias sociales, un mundo de representaciones sociales. El proceso de creación de significaciones (algunas centrales y otras secundarias) es lo que explica por qué aún ante la diversidad de modos particulares de entender el mundo, los miembros de una comunidad se reconocen a sí mismos como pertenecientes a esa y no otra comunidad.

La *institución* de su mundo de significaciones, densidad y sedimentación va configurando el nicho imaginario y simbólico donde sus miembros advienen como sujetos, representa el marco esencial para la configuración de su memoria social, su historia comunitaria. Las casas, jardines públicos, tierras de cultivo y demás “marcos

comunitarios” devienen soportes simbólicos que hacen tangibles todas sus referencias imaginarias vitales para sostenerse existencialmente con sentido en este mundo que les toco habitar.

Y en tanto lo imaginario, como hemos revisado en el capítulo precedente, no está petrificado en los símbolos, las referencias comunitarias adquieren la capacidad de dilatarse inconmensurablemente, así, el exilio migratorio no desvanece la comunidad, más aún, cuando viajan en sus cuerpos y espíritus ésta va con ellos, les protege de la experiencia de fragmentación. Allá en Estados Unidos se saben salmantinos o leoneses.

El universo de significaciones sociales que comparten los migrantes es lo que configura imaginariamente su comunidad la cual se sostiene en un entramado de soportes simbólicos como: las fiestas religiosas, los ritos funerarios, las organizaciones sociales, asociaciones de charros, los roles de género, el vestido, la gastronomía, los ritos matrimoniales, los héroes locales o los mitos indígenas.

Atentar contra sus símbolos es poner en peligro sus lazos comunitarios, por eso viven como una afrenta la colocación de antenas de telefonía o televisión en sus cerros sagrados. En Victoria de Cortazar (Guanajuato) sus habitantes toleraron, no sin disgusto, que se emplazara en el cerro del Culiacán (protector de la comunidad) una antena de T. V. Azteca bajo el argumento de que al menos de ese modo el “Culiacán sería conocido en todo México” para orgullo de ellos.

En Oaxaca, una sucursal de la poderosa trasnacional de comida rápida Mc Donald, no corrió con tanta suerte gracias a la movilización social encabezada por el pintor Francisco Toledo.

En Estados Unidos no se diluye el vínculo comunitario, sufre transformaciones, deslices de sentido, se incorporan nuevas significaciones y se crean nuevos soportes simbólicos. Por ejemplo la Virgen de Guadalupe encuentra en el cuerpo de los migrantes un lienzo para la escenificación de la memoria.

Cuando un mexicano llega a suelo estadounidense sus coetáneos lo ayudan a incorporarse a las nuevas condiciones de vida, lo protegen y dan abrigo emocional. A esto subyace una operación de reconocimiento comunitario en tanto que, en el Otro me reconozco Yo. Juego de espejos donde las significaciones compartidas se actualizan y de

nuevo se respira el aire fresco del pueblo y en los ojos del recién llegado es posible observar la mirada de la propia familia.

Una muestra terrenalmente tangible de que la comunidad no se desvanece allende el Bravo es el envío de remesas, éstas siempre llegan puntualmente ¡y en que magnitud Señor!

La capacidad de extender imaginariamente los acotamientos materiales de la comunidad y de ampliar sus soportes simbólicos es lo que, como veremos, permite configurar un proyecto utópico para el viaje migratorio de naturaleza dual: la tierra prometida se encuentra en ambos lados de la frontera, el migrante es un ser crucificado.

Aún en el desdén por la comunidad de origen expresado por algunos mexicanos nacidos en el norte (segunda generación) ésta sigue siendo un interlocutor imaginario de identidad, la referencia que señala un “lugar de origen” sea despreciado o amado. Únicamente cuando se fracturan totalmente los pactos de significación se desvanece la “comunidad” como referencia existencial.

Tomando en cuenta estas consideraciones a continuación hacemos una breve descripción de las comunidades y municipios visitados.

Duarte. Comunidad rural muy próxima al municipio de León. Aquí entrevistamos a la familia Zúñiga¹⁰⁶ durante dos años aproximadamente. Durante este tiempo pudimos conocer con cierta amplitud las impresiones del padre de familia, su esposa y sus hijos.

Se localiza a sólo diez kilómetros de la ciudad más grande y económicamente importante de Guanajuato. Actualmente se encuentra bien comunicada, el servicio de autobuses es frecuente y sus habitantes viajan sin problemas a varias ciudades y localidades cercanas sin ningún problema. Sus habitantes suelen trabajar en León y Silao.

La comunidad cuenta con algunas casas bien construidas, con grandes ventanales, portones de acero, antena parabólica y caída de dos aguas que contrastan con la pobreza de las demás viviendas que están mal construidas. En conjunto parece una colonia suburbana. Las calles no tienen pavimento, están mal alineadas, hay basura en los lotes baldíos y el drenaje es a cielo abierto. Sin embargo, nuestros entrevistados afirman sin la

¹⁰⁶ Los nombres y apellidos verdaderos de los entrevistados fueron cambiados para proteger su intimidad.

menor duda que se sienten mucho mejor aquí que en Estados Unidos: “Hay señorita, pos cómo pasa usted a creer ¡como Duarte no hay dos!”.

En esta comunidad observamos que los migrantes exitosos se identifican por el tamaño de la construcción de sus casas, aunque estén sin terminar o en obra negra.

Para la familia que estuvimos entrevistando la interminable construcción de la vivienda es el motivo de tanto trabajo del padre en suelo norteamericano. Es testimonio de sus esfuerzos.

El dinero de las remesas se destina para varias cosas: el gasto familiar, la construcción de la casa, la fiesta de la Virgen de Guadalupe, utensilios e insumos agrícolas y en un fondo común destinado a cubrir los gastos funerarios de los migrantes y sus familias.

Victoria de Cortazar. Esta localidad del municipio Jaral del Progreso es una comunidad de difícil acceso, únicamente se llega en camión de segunda clase que solamente hace dos viajes al día. Sus calles lucen limpias y ordenadas.

Cuenta con drenaje, pavimento, agua potable entubada y teléfonos públicos. Aunque pequeña la plaza central tiene su kiosco y una iglesia de regular tamaño. Además cuenta con una hacienda que es considerada, por su antigüedad y arquitectura, monumento nacional. Sus habitantes gozan de una infraestructura urbana suficiente para satisfacer sus necesidades. Es un lugar muy tranquilo, rara vez se escucha pasar un carro y se advierte poca gente en las calles.

Victoria se ubica en las faldas del Cerro del Culiacán, considerado protector de la comunidad, por eso le guardan especial reverencia. Cada veinticinco de mayo se celebran las fiestas de la *Santa Cruz*. Los creyentes suben a la punta del Culiacán a venerar la cruz que milagrosamente se apareció ahí. El sacerdote celebra una misa, se organiza una peregrinación al cerro y los grupos de danzantes siguiendo el ritmo de los cascabeles y el tambor bailan en el atrio de la iglesia. Para los migrantes participar en estas fiestas es motivo de retorno. Mayo y diciembre son los meses del regreso.

Uno de los personajes más conocido y respetado es Don Taurino, un hombre robusto de pelo cano y de edad incierta, no obstante dice haber nacido en 1921. Su historia es la de un migrante exitoso, no sólo por haber hecho dinero allá en el otro lado, sino por su nacionalismo.

Él fundó la primera asociación de charros en Chicago. Don Taurino vive la mitad del tiempo en Chicago y la otra mitad en Victoria. En ambos lados tiene hijos y nietos, él ya no es un extranjero ni aquí ni allá. Para él la frontera se ha adelgazado casi hasta desaparecer.

Don Taurino comparte algo de su éxito con su comunidad, el día de la fiesta de la *Santa Cruz* ofrece un banquete para todos: “¡no podía esperarse menos de Don Taurino!” exclama orgulloso uno de sus amigos.

En las dos visitas realizadas a la comunidad entrevistamos al presidente municipal, a la doctora Lidia Lara, a Don Taurino y a un grupo de jóvenes migrantes de retorno que casi no hablan de su experiencia migratoria por no haber sido exitosa.

Cuando llegamos a casa de la doctora Lidia nos sorprendió ver en tierras tan lejanas el logotipo de nuestra Universidad, ella es egresada de la UAM-Xochimilco. En este lugar advertimos como, cuando la experiencia migratoria ha sido desafortunada -por haber “fracasado” o estado a punto de morir-, el migrante no quiere hablar aunque sus conocidos se lo pidan.

Manuel Doblado. Ubicado en el suroeste del estado es la cabecera municipal, está bien urbanizada, sus calles son limpias y alineadas. En el centro de la comunidad se aprecia una sencilla iglesia y un pequeño kiosco donde se reúnen sus habitantes a conversar. Algunas de las casas mejor construidas son de familias de trabajadores migrantes.

Nuestros entrevistados fueron: la profesora Adelaida Rodríguez, única maestra de la Escuela Primaria *Vicente Guerrero* del rancho *El Capulín el Chico*, su hermano y doña Julia Monjaraz. La profesora Adelaida tiene a su cargo todos los grados y es esposa de un trabajador migrante. Ella nos hizo saber del dolor que siente al separarse de su esposo, de la angustia de saberse sola para enfrentar los problemas de la vida y tomar decisiones urgentes. Nos comentó que sus vecinos recurren a ella para compartirle sus angustias y pedirle algunos favores pues es la única que cuenta con automóvil para salir del rancho.

Su hermano José es un adulto joven de aspecto agradable que porta las insignias de un migrante exitoso: gruesas cadenas de oro en muñecas y pecho, sombrero piteado, botas vaqueras, camisa a medio abotonar y *jeans* ajustados. El señor Rodríguez se mostró muy dispuesto a hablar de sus éxitos. La vida ha sido generosa con él, su patrón le da permiso de venir a México, lo apoya con el pasaje y siempre le aguarda su trabajo de albañil.

Aunque en el *Capulín* viven su esposa e hijos, en el otro lado también tiene pareja y carro del año, nos refiere con cierta secrecía su hermana.

Julia Monjaraz nos relató que tres de sus hermanos se fueron al norte, sólo el mayor sigue vivo ya que uno murió asesinado por los *gangueros* negros y otro está desaparecido. El menor, que vive con ella y su madre, pronto se incorporará al circuito migratorio a pesar de la oposición de la familia.

Los entrevistados son del *Capulín el Chico* y fueron a Manuel Doblado con el propósito de dar a conocer el drama de los ranchos de la comunidad que se encuentran casi al borde de la desaparición pues todos los hombres y parte de las mujeres se han ido trabajar a las ciudades cercanas o a los Estados Unidos, sólo se quedan a vivir los ancianos y las mujeres con hijos pequeños, ellos también pronto se incorporarán al circuito migratorio.

Magallanes. Comunidad rural ubicada a quince minutos de Pénjamo, la cabecera municipal. A pesar de estar tan cerca de ésta no cuenta con servicios urbanos, pavimento en las calles, electricidad o agua potable entubada.

Para llegar se recorre un tramo de carretera en transporte foráneo de segunda clase cuyo costo es doce a quince pesos. Por eso los niños difícilmente pueden aspirar a mayores niveles educativos. Desplazarse a alguna ciudad cercana o a la capital del estado para poder cursar el bachillerato o la universidad resulta, sólo en pasajes, muy caro para la mayoría de las familias. Pénjamo geográficamente está muy cerca pero a la vez muy lejos de sus vidas. En cambio viajar a los Estados Unidos resulta un proyecto más viable y prometedor a pesar de todo.

La belleza de Magallanes radica en la arquitectura de sus casas construidas de manera tradicional: muros formados con grandes bloques de piedra volcánica, techos altos y vigas de madera. Sus habitantes nos explican que la altura de las casas es para refrescarse pues hace demasiado calor. En abril la temperatura es agobiante incluso a la sombra. Las moscas revolotean en los mostradores de las tiendas donde se encuentra lo más necesario: pan, refrescos, galletas chiles, jabón, etcétera.

Aunque conserva más o menos un rostro homogéneo, Magallanes va cambiando. Los dólares han servido para edificar modernas construcciones de ladrillo, varilla y cemento, amplios ventanales y protecciones de herrería.

Para las mujeres la vida es dura. Por ejemplo, para tener agua suben a la cima del cerro donde está el ojo de agua. El ascenso lo hacen en burro, propio o alquilado, llevando botes de veinte litros a cada lado del animal. Para cubrir sus necesidades, al día sólo cuentan con cuarenta litros de agua. La subida es cansada y peligrosa, al cerro se sube por una ladera escarpada y rocosa. Para esta faena no cuentan con ayuda, sus hijos son pequeños y los mayores están con el padre en Estados Unidos. Igualmente el dinero es escaso, una de nuestras entrevistadas nos refiere que su esposo le envía alrededor de dos mil pesos mensuales, poco dinero para vivir y mantener a cinco hijos.

Sólo las familias con migrantes que en el pasado regularizaron su situación migratoria disfrutaban de algunos derechos como la pensión de la que vive la familia lo cual les da una seguridad económica y emocional, el futuro está asegurado mientras llegue la pensión.

Las mujeres adultas siguen su rol tradicional: tener muchos hijos, cuidar la casa, lavar, planchar, subir por agua y atender el huerto. La edad que representan no corresponde a los años que tienen, son más jóvenes, pero el deterioro externo es evidente, sin embargo, su condición física es sorprendente. Subir y bajar con un burro cargado con agua o atender las labores del campo no son tareas fáciles.

La vida doméstica transcurre con sencillez. En el centro de la comunidad hay un huerto, es el lugar de recreo y esparcimiento, las mujeres llevan a los niños a comer mangos y naranjas. Por la tarde descansan un momento platican con sus hijas, hermanas o cuñadas. Esto es suficiente para continuar con las faenas del día siguiente.

Para las mujeres jóvenes el matrimonio sigue siendo la principal opción de vida, sobre todo si el futuro esposo se consolida como migrante exitoso. Una mujer joven de diecisiete años aproximadamente nos comenta emocionada que su novio pronto se ira al norte, tiene promesa de matrimonio a su regreso.

En Magallanes entrevistamos a tres mujeres de la misma familia. La señora Domínguez, una mujer de más de sesenta años y tía de las otras entrevistadas. Lupita de treinta y seis años y su hermana María de diecisiete.

Doña Domínguez es madre de dos hijos migrantes que hasta la fecha radican en Estados Unidos, ella misma intento cruzar la frontera pero le resultó imposible. Lupita es la esposa de un migrante y madre de cinco hijos y María es una joven que espera casarse

pronto con el novio una vez que éste logre ganar dólares en el Norte. Él le ha dicho que todo depende de cómo le vaya allá en el norte, le pide que tenga paciencia que muy pronto juntará los dólares suficientes para la boda.

Labor de Peralta. Es la comunidad rural más grande del municipio de Abasolo. Sin embargo, el número de casas no es mayor a cien. Sus habitantes nos dijeron que el gobierno del estado la considera una de las localidades menos empobrecida, por eso sus ejidatarios no gozan de los beneficios del Programa de Apoyo al Campo (PROCAMPO). Los diecisiete ejidatarios de la comunidad sólo cuentan con una hectárea de terreno cada uno, insuficiente para darles trabajo a todos sus hijos. Esto hace que los jóvenes no tengan empleo, además las tierras de labor son sumamente pobres: “son más las tortillas que suben que las que bajan señorita” declara con ironía la maestra de la escuela para enfatizar el costo negativo de cultivar el campo.

Para los habitantes de Labor de Peralta la única opción de sobrevivir es el viaje migratorio a los Estados Unidos: “Sí señorita, si usted no ve tan pobre el lugar no es porque haya trabajo o el gobierno nos apoye, es del dinero que traemos del Norte”

Por su aspecto bien podría tratarse de una colonia de clase media. Sus casas son de uno o dos pisos con los muros aplanados y pintados. Algunas construcciones lucen bellas fachadas de mosaico o cantera, sus calles principales están pavimentadas. A diferencia de otros lugares, Labor de Peralta se distingue por su limpieza. Nadie pensaría que en esta pintoresca comunidad no hay trabajo.

Los moradores se sienten orgullosos de la limpieza del lugar y de las buenas construcciones producto de los dólares. Las casas, dicen, se construyen como testimonio del trabajo y el dolor de abandonar a la familia.

Al respecto, la profesora Rufina Castañón nos comenta que ella guardaba una camisa sin lavar de su esposo: “cuando menos para tener su olor”, no quiere gastar el dinero del norte en darles de comer a sus hijos porque es para la casa. “para cuando venga mi esposo”.

En esta comunidad pudimos observar que hay casas prácticamente vacías, cerradas. Sus dueños viven en Estados Unidos y regresan, cuando lo hacen, una o dos veces al año. Existen casos donde la ausencia se prolonga por tantos años que al fallecer las personas

que las cuidan se ignora quiénes son los dueños o herederos, están totalmente abandonadas.

Los habitantes de esta comunidad se consideran muy unidos pues se ayudan a través de redes de solidaridad vecinal, familiar o de compadrazgo a lo largo de los diferentes momentos del circuito migratorio. Por ejemplo, el costo del cruce de la frontera suele cubrirse gracias al préstamo de familiares, vecinos o amigos. Una vez en suelo norteamericano nuevamente la solidaridad se pone en marcha, los recién llegados viven en grupos de paisanos, comparten los gastos de la vivienda, gas, luz, etcétera. Los que ya tienen más tiempo en Estados Unidos los recomiendan con sus patrones, les avisan de otros trabajos e incluso los apoyan económicamente

Los que vuelven a la comunidad después de haber trabajado en el Norte informan a sus vecinos y familiares acerca de los que están allá. Las noticias circulan y se da razón de los ausentes: “Si yo lo he visto, anda allá y está bien, pero ya se olvidó de su familia” fue la respuesta de un retornado a las preguntas de una mujer cuyo esposo la abandonó hace varios años.

Cuando un esposo deja de cumplir sus obligaciones y abandona a su mujer e hijos éstos quedan al amparo de los suegros. Ellos los mantienen durante la ausencia del marido, el abandono de las obligaciones del migrante con su familia es un hecho muy repudiado por la comunidad. Por eso el modelo de éxito no sólo es el progreso económico sino también la renuncia a las tentaciones presentes en la aventura migratoria.

La migración exitosa refuerza el prestigio masculino y la ascendencia sobre las mujeres. Los hombres jóvenes creen que el matrimonio resultará mejor si contraen nupcias con damas del lugar. En cambio si lo hacen con una mujer del *otro lado* será un fracaso: “allá la ley las protege tanto que el hombre no recibe su cheque sino la esposa” nos dice un hombre joven que entrevistamos.

Por su parte, las mujeres de la comunidad no tienen el menor interés por desarrollar otras actividades que no sean las labores de la casa, el matrimonio y la maternidad, sin embargo, también son responsables de administrar los dólares y vigilar la construcción de la casa. Esto ha provocado que la telesecundaria esté prácticamente vacía, son muy pocos los niños, y menos las niñas, los que continúan estudiando. Están tan

familiarizados con la migración que solo esperan crecer para intentar el cruce de la frontera a pesar de que hoy extrañan a sus padres.

Labor de Peralta tiende a feminizarse debido a que cada vez son menos los hombres que regresan y a la constante salida de sus jóvenes hacia la Unión Americana: “a veces hasta bailamos entre nosotras porque no hay hombres, todos están en el *Norte*” nos comenta la joven que atiende la tienda principal del lugar.

Nuestros entrevistados fueron: el Señor José quién vivió la experiencia migratoria durante la década de los sesenta. Aunque tuvo éxito económico nunca se sintió bien en el vecino país. Actualmente dos de sus hijos son trabajadores indocumentados. La profesora Rufina Castañón, maestra de educación primaria con esposo e hijos migrantes. La señora San Juana Ramírez, mujer abandonada por su esposo y niños de la escuela primaria del lugar.

Purísima de Bustos. Pequeño municipio cercano a San Francisco del Rincón. Porta orgulloso el nombre del ilustre guanajuatense de principios del siglo pasado: don Hermenegildo Bustos, pintor de lo religioso, impulsor de la artesanía de máscaras y muñecas y literato de las tradiciones populares.

Las entrevistas se llevaron a cabo en *Semana Santa*. En Purísima se celebra con la representación de la *Judea*, escenificación del juicio y condena de Judas. Días importantes para la comunidad, todo el pueblo participa testificando la traición y muerte de Judas.

La conservación de la tradición de la *Judea* siempre ha estado a cargo de la familia Rodríguez. Sus integrantes son los responsables de organizarla año con año. Además han cedido parte de su casa con el propósito de mostrar, a la manera de museo, las máscaras talladas en madera que se emplean en la representación de la *Judea*¹⁰⁷.

Con la entrada del nuevo presidente municipal (2003) la tradición se vio amenazada por las autoridades al pretender cambiar la organización y custodia de los bienes de la *Judea* a otra familia. Uno de los argumentos para cuestionar la administración de los Rodríguez fue que Baltasar, el más joven, no lleva una vida suficientemente ejemplar para merecer su custodia. La familia Rodríguez se defendió señalando que la *Judea* es una tradición

¹⁰⁷ Don Hermenegildo Bustos es el autor del guión de la representación de la *Judea* y creador del vestuario y máscaras que se utilizan en la escenificación.

popular y no sólo religiosa. Por eso, nos comentaron, la vida de Baltasar no tiene que ser virtuosa como sucede con los participantes en la representación de la pasión de Cristo en Iztapalapa. Además, agregaron, su único pecado es que algunas veces toma.

La mayoría de los Rodríguez ya no viven en Purísima. Dos de ellos emigraron y se establecieron definitivamente en Estados Unidos. Únicamente Baltasar continúa viviendo aquí. Por eso él es quién ha venido asumiendo la responsabilidad de organizar la *Judea*. Durante la *Semana Santa* los Rodríguez regresan del Norte con el único propósito de participar en la escenificación, piensan que si no lo hacen ésta terminaría por desaparecer.

La *Judea* convoca no sólo a los Rodríguez, en cierto sentido es la fiesta de los migrantes. Por ejemplo, resulta un privilegio actuar los personajes del *centurión romano*, el *Judas negro*, el *ranchero* o el *consejero*, todos representados durante varios años por migrantes exitosos que regresan de Estados Unidos a participar en la escenificación. Sin embargo, los efectos del control fronterizo repercuten hasta este rincón de Guanajuato, en nuestra última visita advertimos menos indocumentados de retorno que el año anterior.

En Purísima pudimos entrevistar a los cuatro miembros de la familia Rodríguez. Nos hablaron extensamente de lo que la fiesta de la *Judea* significa para ellos, de los sentimientos encontrados y del conflicto entre el amor a la tradición y la incompreensión de sus hijos norteamericanos acerca de la urgencia de sus padres para retornar a México.

La Sandia. Es una comunidad cercana a la ciudad de León, muchos de sus habitantes trabajan en las curtidurías leonesas y regresan por la noche a la Sandia. Se encuentra medianamente urbanizada, es un lugar silencioso y polvoriento. Al llegar tenemos la sensación de que sus habitantes no están, que tal vez regresen más tarde. Efectivamente la mayoría de ellos se encuentran trabajando el campo o en los Estados Unidos, en los jardincillos platican únicamente algunos viejos migrantes.

Por su cercanía a una ciudad tan industrializada padece los mismos problemas de una colonia suburbana, esto es, delincuencia y drogadicción. Al caer la noche sus habitantes ya no salen a la calle porque los drogadictos se posesionan del jardín central dedicándose a tomar, drogarse y escuchar música a todo volumen, salir puede resultar muy peligroso.

Nuestro primer entrevistado dejó su trabajo en Estados Unidos cuando murió una de sus hijas. Nos comenta que fue tanto su dolor que no le quedaron ganas de regresar, piensa que si no hubiera estado lejos tal vez ella seguiría viva.

En la Sandía confirmamos una vez más la existencia de redes de solidaridad entre sus miembros. Todos conocen las desventuras, éxitos o fracasos de los demás, por eso siempre están dispuestos a ayudarse unos a otros. El dolor de uno es el dolor del vecino.

Esto nos permitió conocer que un grupo de migrantes de la Sandía casi muere en el desierto de Altar al intentar cruzar la frontera: “Uno de ellos ya veía alucinaciones, se volvió loco (...) mire, es ese que va ahí”, comenta nuestro entrevistado al tiempo que señala a un señor en bicicleta que pasaba en esos momentos, sus amigos le piden que nos cuente su historia. Pero el aludido ni siquiera voltea, pedalea más rápido alejándose de inmediato, no quiere recordar nada.

Los relatos refieren una y otra vez dramas muy similares. Unos dan testimonio del fracaso, otros del éxito. Aquellos que han logrado juntar suficientes dólares para construir una casa, comprar vacas o tierras, son personas que dicen abstenerse de tomar o de gastar demasiado en salones de baile y otras diversiones. Llevan en Estados Unidos una vida metódica, ellos mismos lavan su ropa, preparan los alimentos y guardan o envían el dinero a sus familias para formar un ahorro.

Como en otras comunidades, la migración femenina es menor pero existe. Allá los trabajos que desempeñan son ínfimos y mal pagados mientras que aquí sus hijos quedan a cargo de los abuelos o los tíos. Para ellas la migración pocas veces tiene un final feliz.

En la Sandía entrevistamos al señor Alberto Cisneros, él trabajó con un *Sheriff* de la ciudad de Chicago. Durante su ausencia murió una de sus hijas. A Juan Leobardo, joven migrante de retorno que reconoce no haber aprovechado la oportunidad para hacer dinero porque allá tomaba mucho. A doña Mercedes, abuela encargada de cuatro nietos cuyos padres trabajaban en Estados Unidos.

San Isidro de los Sauces. Ubicado a orillas de la carretera federal que une las ciudades de León y Silao, es un poblado rural con pocos habitantes, cuenta con luz, agua, primaria y secundaria. Sólo la calle principal está pavimentada, alrededor de ésta se alinean algunas casas, las demás están esparcidas en los alrededores.

En este poblado realizamos dos entrevistas muy conmovedoras. Una con la señora Jovita tía de un joven desaparecido y otra con doña Manuela, madre de dos hijas que trabajan indocumentadamente en Estados Unidos.

No bien habíamos llegado a esta comunidad cuando sus habitantes ya nos estaban relatando la historia un joven desaparecido durante el viaje migratorio. Conforme recorríamos las calles distintas personas nos hablaban de la tragedia. Nos dirigimos al domicilio de la familia pero la madre no quiso hablar, fue la tía del desaparecido quien nos contó como un grupo de jóvenes de los Sauces, entre ellos su hijo y su sobrino Juan, viajaron al norte con la intención de cruzar la frontera. Iban encerrados en un tren, sofocados por las altas temperaturas y no tenían agua ni alimentos. Su sobrino no resistió bajándose en la primera oportunidad, buscaba regresar a su casa pero nunca llegó, se perdió.

Su hijo sí logró pasar, nos comenta que algunas veces, en la intimidad de su casa, le pregunta: “¿dime la verdad, que sucedió con tu primo? pero él siempre me contesta que pasó como lo ha contado”, agrega que la madre de Juan siente que está vivo y que en cualquier momento tocará la puerta.

En otra entrevista, la señora Manuela nos relató cómo sus hijas, entusiasmadas por su tía, se fueron a trabajar a los Estados Unidos. Al principio enviaban dinero pero después dejaron de hacerlo. Con el tiempo ella decidió ir a buscarlas, encontrándola trabajando de meseras en una cantina de los Ángeles: “estaban trabajando en una cantina, pero más bien era como una lonchería. Yo le reclamé a mi hermana, ¿por qué las muchachas fuman, toman y traen el pelo pintado de güero? Ella me dijo, que allá las costumbres son diferentes” Con cierto tono de resignación exclama: “¡pos así a de ser! total frijolitos y tortillas aquí no nos han de faltar”.

Como en Labor de Peralta, en los Sauces también se han ido familias completas. Sus casas están abandonadas o al cargo de un familiar, se trata de migrantes que decidieron quedarse a vivir permanentemente en Estados Unidos.

Romita. Es una población cercana a las ciudades de Silao y León. Bien urbanizada cuenta con agua potable, calles pavimentadas transporte público, escuelas primarias y secundarias. Durante la época del programa *Braceros* muchos de sus habitantes fueron a

trabajar a los Estados Unidos. Amnistiados bajo los beneficios de la ley Simpson – Rodino (IRCA) ahora son residentes legales en aquél país.

Fue tan intensa la migración que en la actualidad la producción agrícola local ha disminuido notablemente. Antes los vegetales romitenses surtían los mercados de las ciudades vecinas. En las mañanas camiones venidos de Guanajuato, León y Silao llegaban a surtirse de verduras, hoy este comercio ha desaparecido casi por completo.

La mayoría de los hogares tienen vínculos con el circuito migratorio: “mire, a donde usted toque todos tienen familiares en Estados Unidos, muchos ya tiene mucho que se fueron y mejor se quedaron a vivir allá. Sus hijos cultivan el campo, sí da, pero no conviene, por eso prefieren irse de braceros”

En Romita cada vez más se observa la ausencia de hombres jóvenes, la mayoría se encuentran trabajando en el Norte y las ciudades vecinas. En su jardín central se reúnen a platicar los ancianos, abundan las cantinas y las bancas están sucias y descuidadas. No es una plaza cívica agradable, hay basura por todos lados y pululan los borrachos.

En una extensa entrevista con el señor José Guadalupe Juárez, migrante en la década de los ochentas, nos platicó que en Estados Unidos siempre se sintió inseguro, acosado por la policía migratoria, no le fue económicamente bien y por eso decidió regresar a Romita donde trabaja como jornalero agrícola ganando setenta y cinco pesos diarios.

Ocampo. Es uno de los municipios geográficamente más cercanos a León, pero las carreteras están tan deterioradas que el viaje de León a Ocampo lleva casi dos horas y media en camión foráneo de segunda clase. Según sus habitantes el lugar dejó de ser un pueblo de casas de adobe para convertirse en una localidad más grande, bien urbanizada, con agua potable, teléfonos, escuelas y comercios gracias a las remesas de dólares enviados por sus migrantes desde Estados Unidos. Las calles lucen pavimentadas y la mayoría de sus casas son ahora amplias viviendas de cemento con fachadas bien pintadas. Sin ser un lugar turístico sus habitantes viven en un ambiente de limpieza y decoro.

Ocampo es otro de los municipios guanajuatenses con larga tradición migratoria. Desde el programa *Braceros* sus habitantes han emigrado al Norte para trabajar en los campos agrícolas de Texas y California. Tan frecuentemente realizaban el cruce indocumentado de la frontera norte que hasta antes de la *Operación Guardián* conocían todos los puntos

de cruce, pero el control casi militarizado de la frontera los ha obligado a pagar coyotes y polleros. Por esta razón sus migrantes también se han visto obligados a modificar su patrón migratorio. Antes regresaban con frecuencia a ver a sus familias, ahora la estancia fuera del hogar se prolonga cada vez más. Aquí conocimos relatos acerca de la muerte de algunos de sus habitantes en el temido desierto de Yuma.

En Ocampo pudimos entrevistar al señor Moisés Pedroza encargado del departamento de atención a migrantes. Entre otras cosas nos manifestó que el principal problema atendido en su oficina es el de la mujeres abandonadas por sus maridos cuando les dejan de enviar dólares para su manutención.

También entrevistamos al presidente municipal, el señor Francisco Pedroza, emigrante exitoso que, según él, fue electo para ese cargo debido precisamente a su experiencia migratoria. Hoy legalizado, nos cuenta que en los años sesentas atravesó infinidad de veces la frontera sin contar con papeles migratorios. Relata que todo su capital, invertido en un rancho, se esfumó durante el famoso *error de diciembre* del presidente Zedillo en 1994.

San Francisco del Rincón. Municipio ubicado al sur de la ciudad de León, capital económica del estado. Es una pequeña ciudad completamente urbanizada, cuenta con todos los niveles escolares incluyendo bachilleratos y universidad privada. Es una ciudad muy dinámica y bulliciosa. Sus comunicaciones carreteras son excelentes, por ejemplo, para llegar a la ciudad de León existe una autopista casi nueva. Por eso en San Francisco convergen varias líneas de autobuses urbanos y suburbanos que van de paso a otras ciudades de Guanajuato y Jalisco.

Su cercanía con las principales ciudades del estado le permite tener un amplio intercambio comercial, sus actividades económicas principales son la fabricación de sombreros, el cultivo del campo, la maquila de tenis *nike* y el comercio.

En San Francisco entrevistamos al señor José Trinidad, migrante que en los últimos catorce años ha viajado ininterrumpidamente a los Estados Unidos de manera indocumentada. Nos relató que en 1993, al inicio de la *Operación Guardián*, se perdió en los cerros del corredor Tijuana – San Diego, nos comenta que pudo haber muerto: “sólo Dios sabe, me fui caminando yo sólo en el cerro, la noche, yo sólo. Me encontré una

pandillita de *cholos*, ya les expliqué, ando perdido; que me dicen: compa vete aquí derecho y ahí está la migra”

José Trinidad considera que a pesar de los riesgos del cruce fronterizo, migrar a Estados Unidos “ha valido la pena”. Cuando se case piensa utilizar el dinero reunido gracias a su trabajo de jornalero agrícola en los campos de California para mantener a su familia y construir su casa.

Cuerámaro. A pesar de ser una comunidad rural este municipio cercano al estado de Michoacán cuenta con todos los servicios urbanos: agua potable, calles bien pavimentadas, alumbrado público, mercado y diversos comercios. Sin embargo, su plaza principal está sucia, descuidada, las bancas llenas de excremento de aves, hay basura por todos lados. Cuerámaro se comunica con otros municipios a través de carreteras secundarias y autobuses de segunda clase, para ir a otras ciudades cercanas es necesario primero llegar a la ciudad de Irapuato.

Un grupo de migrantes nos platicaron de la falta de programas gubernamentales de apoyo para el campo. Enojado, uno de ellos exclama: “¡cómo, pues que cuando llego vio usted alguna fábrica, taller o empresa, aquí no hay nada de eso, como pregunta pues! (...) Aquí todos se han ido al norte, muchos ya son jubilados, pregúntele a cualquiera y verá”. Para ellos la única opción es buscar trabajo en Estados Unidos, al preguntarles acerca de los peligros nos contestan: “pos que se le hace, aquí no se puede, uno va dispuesto a todo, a lo que Dios diga”

Como sucede en otros lugares visitados, aquí también encontramos jóvenes norteamericanos cuyos padres nacieron aquí. Al entrevistarlos manifestaron cierto disgusto por haber venido a Cuerámaro, ellos prefieren pasar sus vacaciones en otros lugares de los Estados Unidos. De piel morena y hablando un español con acento norteamericano estos jóvenes vestían a la manera de los llamados *Cholos*. En esta comunidad entrevistamos a los señores Simón, Ramón, Emeterio, Demetrio y Daniel y en el jardín central también conversamos con jóvenes México - norteamericanos.

Don Emeterio fue migrante durante más de treinta años, nos informó de las pésimas condiciones de vida de los mexicanos y de la explotación sufrida. Por ejemplo, allá les pagan la hora más barato que a los ciudadanos estadounidenses, para poder realmente

ahorrar y enviar dinero a sus familias se ven obligados a aceptar condiciones desventajosas y largas jornadas de trabajo.

Don Ramón -migrante desde los años setentas- nos platicó que por ir a trabajar al norte ha abandonado por mucho tiempo a su esposa e hijos. A él le ha sucedido que cuando regresa después de varios años sus hijos más pequeños en lugar de decirle papá le llaman abuelo. A pesar de la dureza de su rostro y las dramáticas experiencias vividas durante el cruce de la frontera don Ramón no puede evitar las lágrimas cuando recuerda el dolor de la despedida en vísperas de abandonar su hogar.

Por su parte, don Demetrio, anciano de sesenta años que comenzó su vida de indocumentado desde la época del programa *Braceros*, nos habló de su terrible experiencia cuando se vio obligado a cruzar la frontera por la zona desértica de Valle Imperial.

Finalmente el señor Daniel, padre de dos hijos migrantes indocumentados residentes en Estados Unidos, nos dijo que lo más doloroso de no tener trabajo y verse obligado a emigrar es la separación. Su esposa junto con él siempre tienen presentes a sus hijos, siempre los lloran aunque sea en silencio: “como padre los extraño, más ahí me duelo con ella [su esposa] sí, sí, aunque no nos digamos cuánto lo sentimos”.

Yuriria. Es un bello y pintoresco municipio colindante con el estado de Michoacán. Sin llegar a ser una gran ciudad posee una excelente infraestructura urbana: calles pavimentadas, alumbrado público, teléfonos, comercios, transporte, escuelas y servicios públicos de salud.

Entre sus atractivos está un ex convento franciscano del siglo XVII rodeado de bellos y limpios jardines que nos recuerda al de Tepoztlán Morelos. Además tiene dos iglesias de la misma época que lucen verdaderamente hermosas.

Aquí entrevistamos a dos jóvenes recientemente iniciados en el circuito migratorio, estaban de retorno temporal en Yuriria. Ellos no consideran la vida de migrante como algo terrible o llena de sufrimientos, por el contrario, la ven como una gran aventura. Nos dicen que allá tienen trabajo, ganan bien y conocen mucha gente. Los fines de semana se reúnen con sus paisanos para ir a los bailes, se relacionan con muchachas mexicanas y norteamericanas para tener sexo.

También entrevistamos a dos trabajadores migrantes que actualmente son residentes legales en Estados Unidos. Uno de ellos recién regresaba de Tijuana después de haber recogido la autorización de residencia legal para su esposa.

El otro era un trabajador jubilado por el gobierno norteamericano, estaba de regreso para vivir definitivamente en Yuriria. En los Ángeles California solía visitar los parques públicos pero desafortunadamente siempre encontraba delincuentes drogándose o peleándose. Por eso, nos dice, decidió regresar. Aquí se siente libre, tranquilo y contento. Nos habló de la buena vida económica y familiar que ha tenido gracias a su trabajo en los Estados Unidos.

San Luis de la Paz. Ubicado al norte del estado colinda con san Luis Potosí, recientemente fue muy mencionado en la prensa nacional debido al incidente entre soldados mexicanos y norteamericanos que venía a rendir homenaje a José Rangel, *marine* de la U. S. Army nacido en San Luis y muerto en la guerra de Irak.

Es una cabecera municipal con todas las características de una ciudad mediana. Su infraestructura urbana es excelente: calles pavimentadas, alumbrado público, teléfonos, agua potable y drenaje sanitario. Cuenta con amplios servicios educativos en los niveles de primaria y secundaria. El centro de San Luis de la Paz es un zócalo grande, limpio, arbolado y rodeado de comercios, oficinas de gobierno y monumentos cívicos. Sus habitantes son especialmente amables con los visitantes.

Algunos de sus habitantes nos comentaron que casi todas las familias tienen hijos o esposos en Estados Unidos, por eso en las fiestas de San Luis se llena de migrantes de retorno: “está que no caben los carros”.

En este lugar confirmamos que todos sus habitantes se conocen entre sí. Al preguntarle a un señor por la familia Rangel de inmediato nos dio las referencias para llegar con ellos. Todos saben de las tragedias y desventuras sufridas por sus migrantes.

Al llegar a donde nos enviaron, los familiares de José se mostraron desconfiados y temerosos. No querían darnos la entrevista, finalmente accedieron explicándonos que no querían hablar más por temor a ser engañados y usados por la prensa: “es que los periodistas que han venido a fuerzas quieren pasar y tomar fotos, durante el entierro uno de ellos hasta se hizo pasar por su amigo de allá de Estados Unidos y no era cierto, a sus amigos también los mataron en la guerra”

La hermana menor de José Rangel nos comentó poco de su hermano, sin embargo, se extendió cuando habló de su propia experiencia migratoria. A sus veinticuatro años ya es madre de tres niños pequeños nacidos en suelo norteamericano.

El relato acerca de los peligros enfrentados en su último intento de cruzar indocumentadamente la frontera ocupó una parte importante de la entrevista. Lo más dolorosa para ella y su familia ha sido sin duda la muerte de su hermano: “cuando entró al ejercito ya era ciudadano, él me dejó una foto y cuando se fue [a la guerra] me dijo: qué van hacer cuando mi foto tenga un moño negro, él me dijo: tienes que salir adelante. Yo todos los días miraba su foto, como que presentía algo”.

Recuerda a su hermano como un héroe: “los soldados [mexicanos] no dejaron que el pueblo se despidiera de él como lo que realmente era ¡un héroe! Él estaba ayudando a las personas, murió en una emboscada”.

Al describir los lugares visitados hemos mencionado datos, programas y leyes como Operación Guardián, Programa Braceros y el IRCA, de éstos hablaremos en el capítulo siguiente donde presentamos algunos aspectos de la magnitud, intensidad y desarrollo histórico de la migración. Adelantándonos un poco, es tal su importancia económica para extensas regiones del país que si por alguna razón inesperada se suspendieran las remesas de dólares, muchas comunidades enfrentarían severas crisis económicas y sociales.

CAPÍTULO TRES ESCENARIOS DE LA MIGRACIÓN

1.- ALGUNOS PERFILES DE LOS FLUJOS MIGRATORIOS.

Como hemos dicho, aún cuando nuestro propósito no fue hacer una descripción numérica de la migración, reconocemos el valor de los estudios estadísticos para comprender la extensión y magnitud del fenómeno. Por eso, para darnos una idea de las dimensiones que alcanza el fenómeno migratorio, en este apartado presentamos algunos indicadores cuantitativos que muestran su importancia económica y social. En el capítulo siguiente exploramos una serie de ideas acerca de cómo, para extender la comprensión de la migración, es necesario tomar en cuenta otros aspectos que van más allá de sus apuntalamientos económicos, lo cual no significa, como habremos de revisar, que la función económica juegue un papel derivado o secundario. Adelantándonos un poco podemos decir que si la dimensión económica no estuviera presente en el fenómeno migratorio objeto de nuestra reflexión, ésta simplemente desaparecería.

Existirían desde luego flujos migratorios que llevarían, tal vez, grandes contingentes de mexicanos a Estados Unidos, pero definitivamente no sería la migración de trabajadores que hoy conocemos. Una de las hipótesis que guiaron esta investigación fue precisamente que la migración se encuentra soportada no solamente en su dimensión económica-funcional, sino también en una dimensión imaginaria, tal como lo sugieren las entrevistas y observaciones realizadas en nuestro recorrido por algunas comunidades del estado de Guanajuato. Esto quiere decir que aún lo económico es investido de otras significaciones más allá de lo dinerario. Pero aquí no conviene adelantarse, es suficiente por el momento reconocer que sin lo económico no se sostendría el fenómeno migratorio que nos ocupa.

La migración es un fenómeno de largos alcances históricos y sociales. En el año 2002 se estimaba que 175 millones¹⁰⁸ de personas vivían fuera de su país de nacimiento, de los cuales 159 millones abandonan temporalmente su lugar de origen por causas económicas

¹⁰⁸ En este capítulo para facilitar la lectura hemos redondeado las cifras, para su consulta precisa citamos a la fuente original.

o laborales, otros 16 millones han sido acogidos por los países receptores bajo el estatuto de asilados. De este gran flujo migratorio el 47.5 % son mujeres.

Por su parte, la Organización Internacional del Trabajo, organismo de la ONU, estimaba en 1997 que los migrantes por cuestiones de trabajo se distribuían así: 20 millones en África, 17 millones en América del Norte, 12 millones en centro y sur América, 7 millones en Asia, 9 millones en Medio Oriente y 30 millones en Europa¹⁰⁹.

En el caso de la migración en el continente americano los flujos de trabajadores se orientan de las regiones pobres del Sur a las desarrolladas del Norte, especialmente los Estados Unidos. Precisamente este es el caso de los migrantes mexicanos.

La importancia económica de la migración puede advertirse fácilmente si se considera el monto de las remesas en relación al Producto Interno Bruto, por ejemplo, en 2003 las remesas recibidas en el Salvador y Nicaragua fueron equivalentes al 13.5 % y 14.9 % respectivamente; en Marruecos al 9.6 %, en Pakistán al 5.7 % y en México al 1.9 %. A pesar de las diferencias porcentuales, si comparamos el monto neto de las remesas mexicanas con el de sus vecinos del sur resulta que los ingresos por este concepto fueron muy superiores en nuestro país. Por ejemplo, Nicaragua recibió 377 millones de dólares, mientras que México, con 13 puntos porcentuales menos, captó 13 266 millones. Esta primera aproximación nos da una idea de la importancia de las remesas de los migrantes en las economías domésticas.

Cuando se intenta estimar las características de los flujos migratorios de trabajadores mexicanos a Estados Unidos existe una dificultad importante, no se puede precisar con exactitud cuántos mexicanos emigran porque inicialmente la mayoría lo hacen de manera indocumentada y de estos cruces no hay forma de llevar una contabilidad precisa, ya que cada migrante intenta varias veces el paso de la frontera hasta que eventualmente lo logra. De ahí que los datos estadísticos disponibles difieran entre sí según sea la fuente y metodología empleadas¹¹⁰. Sin embargo, a pesar de esta dificultad se cuenta con información suficiente para poder apreciar su magnitud e importancia económica y social.

¹⁰⁹ Kompass, A. 2003.

¹¹⁰ Incluso se han usadas estrategias similares a las de los biólogos cuando estiman flujos migratorios de especies marinas, como en el caso de la Encuesta EMIF del Colegio de la Frontera Norte llevada a cabo de 1993 a 1998 (Santibáñez, J. 1998. p. 281)

Para contextualizar la migración mexicana a los Estados Unidos conviene señalar algunos datos acerca del lugar que ésta ocupa en relación a la migración hispana. De 1994 a 2002 los hispanos residentes en Estados Unidos pasaron de 26.6 a 37.4 millones. De éstos casi el 67 % son de origen mexicano. La población mexicana y de origen mexicano creció en el mismo lapso de 17.6 a 25.7 millones de personas¹¹¹. En el año 2000, 5.3 millones de mexicanos residían legalmente y 3 millones eran indocumentados¹¹². Sin embargo, se estima que para marzo de 2004 los mexicanos indocumentados suman 5.9 millones¹¹³

Luego entonces, los nacidos en México y de origen mexicano son, y con mucho, la primera mayoría hispana en Estados Unidos. Por ejemplo, los cubanos en el 2002 representaban el 3.67%, los centro y sudamericanos el 14.28% y los portorriqueños el 8.6 %, mientras los mexicanos alcanzaban el 66.97 %.

Con relación al flujo de trabajadores migrantes a Estados Unidos los cálculos del Consejo Nacional de Población (CONAPO) muestran un incremento significativo de éstos. En la década de los sesentas el flujo promedio anualizado era de 23 mil trabajadores que cruzaban la frontera; en los setentas pasó a 114 mil; en los ochentas a 196 mil y en los noventas a 291 mil¹¹⁴. Las más recientes estimaciones ubican el flujo migratorio por encima de los 400 mil cruces indocumentados por año¹¹⁵

Para el año 2000 el 96 % de los municipios enviaban trabajadores a Estados Unidos, sólo 4 % no tenían ningún nexo con la migración¹¹⁶. De los estados con mayor intensidad migratoria tenemos que uno de cada tres de los nacidos en Zacatecas, uno de cada cinco de Jalisco, Michoacán y Durango, uno de cada seis de Nayarit y Aguascalientes, uno de cada siete de Chihuahua, uno de cada ocho de Guanajuato y San Luis Potosí y uno de cada diez de Baja California viven en Estados Unidos¹¹⁷.

Jorge Durand y Douglas Massey han clasificado los estados del país en cuatro regiones migratorias: **Histórica** (Aguascalientes, Zacatecas, Jalisco, Michoacán, Durango, Guanajuato, Nayarit y Colima); **Central** (Guerrero, Hidalgo, México, Morelos, Oaxaca,

¹¹¹ U.S. Census Bureau, Current Population Survey, 1994 to 2002.

¹¹² Boletín CONAPO, año 5, número 15, 2001, p.4.

¹¹³ Passel, J. 2005, p. 4

¹¹⁴ Boletín de CONAPO, año 5, número 15, 2001, p. 4.

¹¹⁵ Passel, J. op. cit. p. 16.

¹¹⁶ Boletín CONAPO, año 5, número 15, 2001, p. 10.

¹¹⁷ Boletín CONAPO, año 6, número 19, 2002, p. 4.

Puebla, Querétaro, Tlaxcala y Distrito Federal); **Fronteriza** (Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila, Chihuahua, Sonora, Baja California, Baja California Sur y Sinaloa) y; **Sureste** (Veracruz, Tabasco, Campeche, Yucatán, Quintana Roo y Chiapas)¹¹⁸.

Siguiendo esta clasificación y los datos del XII Censo General de Población y Vivienda 2000 tenemos que durante el período (1996-2000) las regiones, porcentaje y género de donde provienen los migrantes son: Histórica el 46.71% (78% hombres y 22% mujeres); de la región Fronteriza el 13.4% (65% hombres y 35% mujeres); de la región Central el 33.39% (76% hombres y 24% mujeres) y; de la región Sureste el 6.48% (79% son hombres y 21% mujeres).

Con base en los datos anteriores podemos advertir que la migración mexicana es fundamentalmente masculina. Lo anterior se correlaciona con el hecho de que la inmensa mayoría de las mujeres inician el viaje migratorio para reunirse con su familia, sea siguiendo al esposo o al padre, sólo una minoría emigra de manera independiente buscando, igual que los hombres, mejores condiciones de vida para su familia.

Indudablemente son los estados de las regiones *Histórica* y *Central* los que tienen más migración de trabajadores a Estados Unidos. Ahora bien ¿de los que emigran cuántos regresan a sus comunidades? A partir del IRCA¹¹⁹ el retorno disminuye gradualmente ya que esta ley permitió la legalización y reunificación de millones de mexicanos. Posteriormente, durante la Operación Guardián y la crisis económica de nuestro país (1994) se dieron condiciones sumamente adversas para cruzar la frontera indocumentadamente disminuyendo los flujos de retorno.

De 1995 a 2000, de 1.5 millones de mexicanos que cruzaron a Estados Unidos únicamente habían regresado 260 mil, esto es, apenas el 16%. De los retornados el 78% eran hombres y el 22% mujeres¹²⁰. Lo anterior significa que el proyecto migratorio ha venido sufriendo cambios importantes, antes se viajaba para regresar y mejorar las condiciones de vida, ahora el retorno se aplaza por más tiempo y en algunos casos el anhelado regreso nunca se realiza, situación que se agudiza en el caso de las mujeres.

En los años recientes la tasa de retorno continúa disminuyendo, lo cual tiene efectos adversos en el tejido social de sus comunidades de origen. Existen datos que sugieren

¹¹⁸ Durand, J. y Massey, D., 2003. p. 72.

¹¹⁹ Immigration Reform and Control Act (1986).

¹²⁰ XII Censo General de Vivienda, INEGI, 2000.

que en las localidades de menor población (menos de 2500 habitantes) y con altas intensidad migratoria presentan tasas de retorno muy bajas, esto es, se van muchos y regresan pocos¹²¹. Lo anterior nos permite especular que en el mediano y largo plazo las comunidades más pequeñas de migrantes tenderán a desaparecer.

En cuanto a los lugares de destino de la migración Mexicana, la Oficina de Censos de los Estados Unidos los ha clasificado en cuatro grandes regiones: **Noreste** (Connecticut, Maine, Massachusetts, New Hampshire, New Jersey, New York, Pennsylvania, Rhode Island y Vermont); **Medio Oeste** (Illinois, Indiana, Iowa, Kansas, Michigan, Minnesota, Missouri, Nebraska, North Dakota, Ohio, South Dakota y Wisconsin); **Sur** (Alabama, Arkansas, Delaware, District of Columbia, Florida, Georgia, Kentucky, Louisiana, Maryland, Mississippi, North Carolina, Oklahoma, South Carolina, Tennessee, Texas, Virginia y West Virginia) y; **Oeste** (Alaska, Arizona, California, Colorado, Hawaii, Idaho, Montana, Nevada, New Mexico, Oregon, Utah, Washington y Wyoming)

Porcentualmente los migrantes se distribuyen así: región Noreste 2%, Medio Oeste 9%, Sur 34% y Oeste 55%. Esto significa que entre la *Sur* y *Oeste* reciben a la mayoría de los mexicanos que emigran a Estados Unidos. Los principales estados de destino son: Texas (25%) Florida (2%) Georgia (1%) Carolina del Norte (1%) California (41%) Arizona (5%) Colorado (2%) Nuevo México (2%) Washington (2%) Nevada (1%) Illinois (6%) y Nueva York (1%)¹²².

Para comprender como se da la distribución de los migrantes en suelo norteamericano Durand y Massey consideran necesario tomar en cuenta dos aspectos históricos importantes: Uno, Texas, California, Arizona y en menor grado Nuevo México fueron territorio nacional y conservan, por lo tanto, una vecindad geográfica con nuestro país que facilita el cruce de la frontera. Dos, los primeros programas de migración legal especificaban destinos de trabajo en los estados que hoy concentran la mayor cantidad de población mexicana y de origen mexicano.

Lo anterior permitió el establecimiento de rutas laborales y redes de solidaridad que orientaron los flujos migratorios hacia esos lugares. Por ejemplo, En la región Sur, inicialmente Texas fue el estado que más trabajadores agrícolas contrató, sin embargo, de

¹²¹ op. cit.

¹²² Boletín CONAPO número 15, 2001, año 5, p. 2.

1960 a 1990 fue reemplazado por California debido al auge económico de la posguerra, el desarrollo de las comunicaciones entre México y California (con el sistema carretero y el Ferrocarril del Pacífico), la disminución de la demanda de mano de obra agrícola en Texas y la amnistía procurada por el IRCA que legalizó en California a más de un y medio millón de mexicanos. De este modo San Antonio cedió su primacía como metrópoli de destino a Los Ángeles.

En la región del Medio Oeste en el estado de Illinois la ciudad de Chicago se fue consolidando como la capital industrial, urbana, financiera y de servicios de la zona de los Grandes Lagos (Wisconsin, Minnesota, Indiana, Michigan e Illinois). Aquí, la migración mexicana se unió a la de italianos, alemanes, irlandeses, polacos y afroamericanos que venían del sur teniendo su cenit en la década de los veinte cuando la urgencia de mano de obra de las empacadoras, acereras, plantaciones de betabel e ingenios azucareros procuró la contratación masiva de mexicanos. En la actualidad el trabajo agrícola ha dejado de ser la principal actividad económica que desarrollan nuestros paisanos ampliándose a sectores como el comercio, la manufactura, la construcción y los servicios¹²³.

Advertimos entonces que la regionalización de la migración mexicana ha venido orientándose tanto por las necesidades económicas y políticas de ambos países como por los circuitos migratorios constituidos históricamente¹²⁴.

2.- FASES HISTÓRICAS DE LA MIGRACIÓN

La contribución de México al engrandecimiento de Norteamérica se remonta al siglo XIX cuando México pierde la mitad de su territorio y enormes extensiones de tierras fértiles, minas y población pasan a formar parte de esa nación. Desde entonces, miles de mexicanos han viajado a los Estados Unidos con el propósito de trabajar. Proceso que terminó colocándolos como una minoría esclavizada a los trabajos más duros y sucios. Por generaciones familias completas dejaron su vida en el campo, las minas, la industria e incluso la guerra. Con todo, se ha ocultado su aportación y calificado su estancia en aquel país de un modo por demás infame, sobre ellos se ha dejado caer alternadamente la

¹²³ Cruz, R. 2004. p 41.

¹²⁴ Durand, J. y Massey, D, op. cit. pp. 110 y ss.

sospecha de vagancia, delincuencia, comunismo y hoy en día la de terroristas. Tales acusaciones han suscitado una política de control de la frontera traducida en acciones militares cuyo propósito es frenar el flujo constante de grandes contingentes de hombres, mujeres y niños cuya única “arma” son sus manos para trabajar

Cuando el sudoeste americano era todavía parte de México los anglos llegaron a Texas como colonos, comerciantes y soldados que venían en busca de mejores oportunidades, se establecieron en una tierra nueva que estaban dispuestos a colonizar y en caso de ser necesario conquistar por la fuerza.

En 1821 lo que hoy es Texas era la parte norte de Coahuila, una vasta región que atrajo colonos de habla inglesa que a pesar de las prohibiciones traían con ellos esclavos negros. Las leyes de México prohibían la esclavitud pero a los colonizadores no les importaban, tenían planeado sumarse a los estados esclavistas del sur de Estados Unidos.

En 1823 se publica en México una ley de colonización orientada a aumentar la población del norte del país. Esta ley otorgaba amplias extensiones de tierra a cualquier colono (mexicano o extranjero) esposa e hijos con la única condición de que fueran católicos y no llevaran esclavos.

Tanta generosidad alimentó la ambición norteamericana, que desde tiempo atrás deseaba expandir su territorio, provocando un flujo constante de colonos estadounidenses a nuestro país¹²⁵. Pronto los nuevos colonos dejaron escuchar sus voces independentistas anunciando sus intenciones de anexarse a los Estados Unidos.

Cuando el gobierno mexicano reaccionó era demasiado tarde. La nación aún se convulsionaba por los efectos de la lucha de independencia del poder español, al consumarse la Independencia las fuerzas insurgentes se incorporaron al ejército regular del nuevo país convirtiéndose su manutención en una carga dineraria imposible de cubrir. Tratando de paliar la situación Iturbide promulgó en 1828 una ley que otorgaba a quienes hubieran servido en el ejército de las Tres Garantías por lo menos seis meses y se hubiesen licenciado, un terreno y un par de animales de labranza. Con esto, la situación del ejército empeoró: se causaron muchas bajas y se desprofesionalizaron las filas de la milicia. Por eso cualquier defensa ante la amenaza anexionista estaba condenada al fracaso.

¹²⁵ Velasco, J. 1994.

Consecuentemente la protección del país ante los acosos abusivos de su poderoso vecino del norte quedó en manos de un ejército compuesto mayoritariamente por campesinos y vagabundos sin ningún entrenamiento militar¹²⁶. Los desafortunados efectos de tan desventajosa asimetría militar y económica se hicieron evidentes cuando la nación se vio en la necesidad de enfrentar el movimiento independentista de Texas promovido por los colonos venidos del norte.

Después de recorrer más de mil doscientas millas, el 6 de marzo de 1836 el presidente Santa Anna y su ejército de desarrapados se enfrentaron con los independentistas en el Álamo donde obtuvieron una victoria contundente y cruenta ya que sin más consideración mandó fusilar a los 182 defensores. Hay quienes, sin embargo, afirman que la masacre no fue responsabilidad de Santa Anna. El historiador José C. Valadés sostiene que esta versión es falsa y fue propagada tanto por sus enemigos políticos mexicanos como norteamericanos. Sin embargo, Valadés afirma que en realidad los norteamericanos decidieron luchar hasta la muerte con tal de no abandonar el Álamo¹²⁷.

Con todo y pese a los esfuerzos militares de México para el 2 marzo de 1836 un grupo de colonizadores ya habían declarado la independencia de Texas en New Washington nombrando a David Burnet presidente provisional y a Lorenzo Zavala vicepresidente.

En un segundo encuentro Santa Anna fue derrotado y aprehendido por las fuerzas militares de la nación texana el 19 de abril de 1836. Estando preso, el presidente se vio forzado a firmar los Tratado de Velasco en los cuales se comprometía a: retirar las tropas nacionales al sur del río Bravo, no continuar con la guerra e influir en el gobierno mexicano para que se reconociera la independencia plena de Texas. Para reafirmar la eficacia y legitimidad de su operación intervencionista y anexionista los texanos estimaron conveniente conservar con vida a Santa Anna llevándolo a Washington con el presidente Andrew Jackson quien lo dejó en libertad, de ese modo afirmaban la legalidad de los Tratados de Velasco.

Luego de obtener su independencia Texas se mantuvo por diez años más como nación independiente pero no porque así lo desearan ya que desde un principio habían solicitado

¹²⁶ Vázquez, J. 2000.

¹²⁷ Robinson, C. 1994, p.169.

su anexión a los Estados Unidos, sin embargo, esto no había sido posible por dos razones. Primero, los estados del norte de la Unión Americana no querían otro estado esclavista y; Segundo, Francia e Inglaterra se oponían argumentando la necesidad de establecer un “equilibrio de poder” entre las naciones del continente americano. Este argumento desde luego no reflejaba sino su propia preocupación ante el creciente poder de Estados Unidos al que vivían como una amenaza para sus propios intereses. Tales obstáculos finalmente fueron superados y la anexión de Texas finalmente se consumó¹²⁸. Por esos años México libró una guerra con Francia, su alteza serenísima iba y venía como presidente sin un proyecto de nación, el país se encontraba a la deriva, sangrante y herido de muerte por los conflictos internos, tal como irónicamente lo expresará Vasconcelos: “y entonces un buen día resultó otra vez presidente el incalificable Santa Anna o más bien dicho, resultó Santa Anna presidente de un incalificable país que desahuciado se abrazaba a su gangrena”¹²⁹

Fue precisamente en medio de este caos que en 1844 Estado Unidos comunicó a nuestro país su intención de anexarse Texas e impedir que México recuperara ese territorio lo cual provocó el rompimiento de relaciones entre los dos países. Un año después los norteamericanos mandaron a John Slidell a negociar con el gobierno mexicano. Demandaban el pago de tres millones de dólares por concepto de indemnización por los “daños” ocasionados a sus ciudadanos radicados en México por el rompimiento de las relaciones. Como sabían que no se tenía esa cantidad solicitaban como “compensación” que nuestro país reconociera que su frontera con Texas no era el río Nueces sino el Bravo. También deseaban comprar Nuevo México y Alta California, sin embargo, el enviado no fue recibido por el gobierno puesto que no se había reestablecido las relaciones diplomáticas entre ambas naciones

Ante la negativa el presidente norteamericano James K. Polk declara la guerra a México el 13 de mayo 1846. Larga y alevosa es la historia de este encuentro bélico en el que México pierde la mitad de su territorio. El 2 de febrero de 1848 se firmó el Tratado de Guadalupe Hidalgo para dar fin a la intervención. Se pagaron quince millones de dólares por los territorios demandados quedando ubicada la frontera en el río Grande.

¹²⁸ op. cit. p. 183.

¹²⁹ Schlarman, J, 1950, p. 342.

No conformes con este despojo, en 1853 se presionó al gobierno mexicano para que vendiera la Mesilla, región ubicada al norte del estado de Sonora y Chihuahua, zona necesaria para la construcción del ferrocarril transcontinental. Para infortunio de los mexicanos quedaron sospechosamente incluidas en la compra de estos ciento catorce mil kilómetros cuadrados adicionales las minas de cobre más ricas del mundo, dejando también una frontera demasiado complicada en la que ambos países tienen que compartir los bordes del río Bravo¹³⁰.

Esta guerra de intervención de Estados Unidos contra México introdujo, en el orden de imaginario y simbólico, una significación donde los perdedores fueron representados como gente cobarde corrupta y cruel. La matanza llevada a cabo por Santa Anna en el Álamo se convirtió en un icono de la “valentía” norteamericana y de la “cobardía” mexicana el cual perdura hasta nuestros días. El odio y desprecio por lo mexicano se vio reforzado por el hecho de que los anglosajones también se apropiaron, para su conveniencia, de las significaciones provenientes del universo imaginario racista de las clases altas españolas y criollas donde indígenas y mestizos eran representados como seres de segunda, donde incluso se les regateaba su dignidad como seres humanos¹³¹.

Estas significaciones imaginarias sociales sirvieron muy bien a los intereses norteamericanos para afianzar simbólicamente la explotación y el despojo de las tierras mexicanas haciéndolo aparecer como un acto totalmente “legal” y “legítimo” en la medida que los mexicanos eran pobres justamente porque eran perezosos y ladinos. Aún los estereotipos más benévolos con los que se representaba a los mexicanos no dejaban de ser despóticos puesto que aparecían como gente emotiva que despreciaba el trabajo y con una gran proclividad a gozar de los placeres más inmediatos de la vida¹³². En medio de tan desfavorable contexto real e imaginario empieza un nuevo capítulo, signado por el sufrimiento y la degradación, en la vida de los que se quedaron allende el río Bravo al mismo tiempo que prepara las condiciones histórico sociales de un proceso migratorio, igualmente doloroso, para los que quedaron en el reducido suelo mexicano.

¹³⁰ Moore, J. y Cuellar, A. (1970) v. e. 1972.

¹³¹ Recuérdese, por ejemplo, que en las grandes catedrales y basílicas construidas por los españoles en suelo mexicano existían altares, capillas y puertas a las cuales no tenían acceso los indígenas.

¹³² op. cit.

Durante las tres últimas décadas del siglo decimonónico subrepticamente los estados recién anexados a Norteamérica fueron perdiendo todo rasgo de identidad, real e imaginaria, de mexicanidad. Llegaron recaudadores de impuestos, directores de correos, maestros de escuela, comerciantes y especuladores con la voraz intención de despojar de su tierra a los legítimos dueños mediante el uso de toda clase argucias legales.

Por ejemplo, en el Tratado de Guadalupe Hidalgo se estipulaba que los derechos de posesión de la tierra a sus dueños ancestrales estaban garantizados. Así, el artículo X del tratado señalaba que las concesiones de tierra hechas por México deberían ser convalidadas por el gobierno de Estados Unidos en los mismos términos en que habían sido concedidas cuando aún pertenecían al territorio mexicano.

Sin embargo, los americanos eliminaron este artículo arguyendo que no tenían intenciones de invalidar dichas concesiones y que los concesionarios podrían hacer válidos sus títulos ante los tribunales de la nación norteamericana. Craso error, la ley agraria mexicana hacia descansar la legalidad de la tenencia de la tierra en su uso y ocupación por lo cual no había necesidad de una escrituración jurídicamente formalizada. En cambio las leyes americanas al considerar la tierra como un bien de intercambio susceptible de compra-venta demandaban, para su tenencia legal, de un protocolo administrativo traducido en un título de propiedad.

Esto es, jurídicamente los mexicanos no eran propietarios de sus tierras hasta que mostraran sus escrituras o títulos de propiedad, situación alevosamente aprovechada por los norteamericanos para despojarlos. En algunos casos se les dejó su casa pero se les privó de tierras para el pastoreo y cultivo.

El resultado inmediato de la expropiación fue la desaparición de la tradicional economía de subsistencia basada en la agricultura y sus habitantes fueron obligados a buscar trabajo en tierras que habían sido suyas y ahora pertenecían a grandes corporaciones dedicadas a la agricultura comercial¹³³.

Tan adversas condiciones condujeron a los mexicanos que permanecieron en el ahora suelo norteamericano a llevar una vida llena de penurias y humillaciones. Unos se volvieron vagabundos, mendigos o ladrones:

¹³³ Bruce, J. y Maestas R. 1993.

El tratado jamás fue cumplido por los Estados Unidos. Cinco años más tarde de haberlo suscrito (...) *El Republicano* de San Joaquín, daba la siguiente noticia publicada en el Siglo XIX "en el Condado de Calaveras, en virtud de haber algunos ladrones mexicanos, el pueblo se levantó contra toda la población mexicana, quemando todas las casas de habitación de mexicanos, desarmando a los vecinos, y expulsando del condado todos los mexicanos"¹³⁴.

Para los que quedaron del lado mexicano se configuraron nuevas circunstancias históricas y geográficas que los obligaron a viajar al vecino país del norte en condiciones social y laboralmente desventajosas.

La migración mexicana ha pasado por varias fases de cruce documentado, sin embargo, el tránsito indocumentado siempre ha estado presente y en la actualidad es el que predomina.

Durand y Massey proponen una clasificación de los procesos históricos migratorios siguiendo el criterio de legalidad - ilegalidad del cruce de la frontera, asociado además a las coyunturas políticas y económicas de Estados Unidos.

Las fases que proponen son: Enganche (1900 - 1920); Grandes deportaciones (1921 - 1939); Programa "Braceros" (1942 - 1964); Era de los "indocumentados" (1965 - 1986) y; Etapa de legalización y migración clandestina (1987 →).

Estos autores han destacado una serie de características generales para describir y analizar dichos períodos: Primero, los flujos migratorios han tenido un comportamiento pendular (ascenso - descenso) distribuido en cinco fases con duración aproximada de veinte a veintidós años cada una. Segundo, la migración mexicana a Estados Unidos es de ida y retorno y es unidireccional, es decir, sólo los mexicanos emigran al norte, no así los estadounidenses que vienen a nuestro país para hacer negocios o a vacacionar. Tercero, casi la totalidad de los migrantes mexicanos emigran solamente a Estados Unidos. Cuarto, la migración es producto de la cercanía geográfica y la asimetría económica entre los dos países. Quinto, el comportamiento de los flujos migratorios está sujeto a las coacciones impuestas por las condiciones económicas y políticas de ambos países¹³⁵.

En esta relación laboral asimétrica a los migrantes mexicanos les ha tocado jugar el papel de ejército industrial de reserva del capitalismo estadounidense: "hace más de un siglo

¹³⁴ García, G. 1989, p. 180.

¹³⁵ Durand, J. y Massey, D. op. cit. pp. 45 - 48.

que los empleadores estadounidenses miraron al sur de la frontera, y lo siguen haciendo, en busca de trabajadores jóvenes, baratos y capaces de desempeñarse en trabajos rudos”¹³⁶.

Por su parte Rafael Alarcón y Rick Mines clasifican los periodos de migración con base en el tipo de cruce que realizan los mexicanos, es decir, si lo hacen solos con intención de regresar o cruzan la frontera para reunirse con sus familias y quedarse allá por tiempo indefinido.

Los periodos propuestos por estos autores son: Programa “Braceros” (1942 - 1964) con un patrón migratorio de hombres solos; Periodo de la ley Hart Celler (1965 - 1970) donde predomina el cruce con propósitos de reunificación familiar; Control laxo de la frontera (inicio de los 70s - fines de los 80s) aumento del cruce de los hombres solos; Periodo de la Ley Simpson - Rodino (fines de los 80s - 1993) aumenta la reunificación familiar; Control estricto de la frontera (1994 a 1997) nuevamente predomina el cruce de los hombre solos¹³⁷.

Alarcón y Mines subrayan diversos factores para explicar el comportamiento de los flujos migratorios, los cuales tienen que ver con las políticas de inmigración adoptadas por el gobierno norteamericano, las necesidades de su producción agrícola y la organización social de los migrantes:

Estos patrones migratorios diversos son el resultado de la combinación de los siguientes factores: 1) la transformación de la política de inmigración de los Estados Unidos; 2) los cambios en la intensidad de la vigilancia fronteriza; 3) las variaciones del mercado de trabajo en el sector agrícola y 4) la maduración de las redes sociales establecidas por las comunidades de migrantes¹³⁸

Las dos clasificaciones propuestas coinciden en señalar que las condiciones económicas, sociales y políticas tanto de México como de Estados Unidos han marcado puntos críticos en la intensidad y naturaleza de los flujos migratorios. Por ejemplo, cuando se incrementa la demanda de jornaleros agrícolas en el sur de Estados Unidos el control de la frontera se vuelve poroso incrementándose el cruce de trabajadores indocumentados.

Por nuestra parte, consideramos que los dos criterios - la legalidad o ilegalidad y la naturaleza del cruce fronterizo (hombres solos - reunificación familiar) - adoptados en las

¹³⁶ op. cit. p. 50.

¹³⁷ Alarcón, R. y Mines, R. 2002, p. 45.

¹³⁸ op. cit. P. 45.

clasificaciones señaladas son necesarios para comprender el comportamiento histórico de la migración.

Por otro lado, bajo el pretexto de los atentados del 11 de septiembre de 2001 a las Torres Gemelas de New York la administración del presidente George Bush ha implementado la política de “Seguridad Nacional” la cual aunque formalmente tiene como propósito evitar nuevos ataques terroristas, en los hechos se ha traducido en una estrategia de agresión en Medio Oriente contra los países que forman lo que Bush ha llamado el “eje del mal” (Afganistán, Irak, Libia, Palestina) y en un severo control militar de su frontera sur.

Tal escenario de la política internacional norteamericana ha introducido condiciones aún más adversas y peligrosas para los miles de mexicanos que diariamente intentan cruzar la frontera, los patrones del flujo migratorio se han modificado nuevamente y los costos (económicos, materiales y de vidas) del cruce se han vuelto sumamente elevados.

Por eso, retomando las fases de las clasificaciones de estos autores y tomando en cuenta los últimos acontecimientos nosotros hemos dividido en siete grandes etapas el proceso histórico de la migración de trabajadores mexicanos a Estados Unidos.

a) Fase de Enganche (1900-1920)

Al abolirse la esclavitud en Texas se requirió mano de obra barata, misma que fue proporcionada por México-norteamericanos y mexicanos aprovechando para ello la cercanía con nuestro país y las condiciones históricas que hemos comentado al inicio de este capítulo. Para 1900 el trabajo de los mexicanos en condiciones de semiesclavitud había sustituido casi por completo al de los antiguos esclavos negros al mismo tiempo que se instituía una significación imaginaria donde el trabajador mexicano aparecía como un ser inferior sin derecho a ningún tipo de igualdad económica, política o educativa.

Empleados como peones en algunos casos tenía que pagar al patrón por su alojamiento y alimentación, deudas interminables que se cubrían con prolongadas jornadas de trabajo e ínfimos salarios. A tal grado era la explotación de estos mexicanos que la única diferencia entre este sistema y la esclavitud era que los empleadores no eran sus dueños, en consecuencia, no era de su incumbencia el bienestar y salud de sus nuevos “instrumentos de trabajo”¹³⁹.

¹³⁹ Moore J. op. cit. p. 33 y ss.

Durante los años 1907 y 1908 los ferrocarriles mexicanos unieron el centro del país con los estados fronterizos facilitando con ello el proceso migratorio que aunque lento y de poca magnitud fue preparando las condiciones para los futuros grandes contingentes de emigrantes.

En la segunda mitad de la primera década del siglo XX y ante el posible triunfo alemán y austriaco en la Primera Guerra Mundial, los Estados Unidos ven en peligro sus intereses internacionales, temen quedar en situación desfavorable en el concierto de las naciones. Por ello, el 2 de abril de 1917 el gobierno norteamericano decide participar en la conflagración, decisión que, contra su voluntad, arrastrará a los mexicanos y dará inicio a la migración en forma más o menos sostenida.

Los norteamericanos eran una nación con un balance comercial desfavorable al comenzar la guerra, posteriormente se invirtió la ecuación al llegar grandes flujos de capital extranjero en busca de condiciones favorables, buscaban mayor certeza y estabilidad para proteger sus inversiones, esto procuró un crecimiento económico acelerado, la industria manufacturera y la agricultura demandaron entonces grandes cantidades de mano de obra, había trabajo para todos.

El conflicto estimuló la producción de alimentos a gran escala, y se redistribuyó la mano de obra nacional, los negros fueron requeridos como obreros en las fábricas de armamento dejando un vacío de mano de obra en los campos de cultivo, aquí es donde se crean las condiciones para demandar el trabajo de los “despreciados” mexicanos que se encontraban sumidos en cruentas luchas intestinas posrevolucionarias.

Los hombres del dinero, empresarios, agricultores e industriales promovieron la contratación de trabajadores mexicanos porque eran muy idóneos para la agricultura, trabajaban con su familia, niños, abuelos y padres, todos acostumbrados a las penurias y al trabajo duro del campo. Por si fuera poco, estaban sumidos en la miseria económica debido a la Revolución, por eso resultaban “trabajadores ideales”. Además de los trabajos agrícolas los mexicanos fueron incorporados a la construcción de caminos, vías, férreas, refinerías, puertos etcétera.

Sen embargo, había un obstáculo: las leyes migratorias, por ejemplo, la Ley Burnett (1917) estipulaba que todo extranjero mayor de 16 años que quisiera ingresar al país debía saber leer y escribir, además de cubrir una cuota de ocho dólares. Para salvar la

situación se decreto una “excepción” para los mexicanos, esto es, en su caso no importaba que no supieran leer ni tuvieran los ocho dólares, bastaba con que supieran trabajar la tierra, aún cuando fuesen niños. Se trataba de allanar el camino a una migración de mano de obra barata sin derecho alguno:

Poco después de que el Congreso aprobara esa ley, el Departamento de Trabajo - encargado de su administración en esos años- se valió de una excepción, lo cual permitió admitir temporalmente como trabajadores *no inmigrantes* a decenas de miles de mexicanos y canadienses¹⁴⁰

La decisión de contratar mexicanos fue conflictiva para los norteamericanos por la oposición de un grupo de líderes laborales que consideraban que el país poseían una gran cantidad trabajadores y agricultores nacionales dispuestos a ocupar esos empleos, solamente se necesitaba ejecutar un plan de redistribución y organización de la mano de obra por toda la unión americana. Estimaban la importación de mano de obra mexicana como ultima opción.

Pero, las poderosas compañías agrícolas norteamericanas no pensaban así, presionaron a sus funcionarios para que buscaran un acuerdo migratorio con el gobierno mexicano. Henry P. Fletcher, embajador de Estados Unidos en México, se dirigió al subsecretario de relaciones exteriores solicitando ayuda para que los cónsules de ambos países en el paso Texas, Nogales y Douglas Arizona otorgaran permisos de entrada y salida a los trabajadores que iban a laborar en las compañías americanas. Además deseaban enviar a sus agentes a la frontera con el propósito de reclutar trabajadores. En respuesta la Secretaria de Gobernación y el subsecretario de Relaciones Exteriores mostraron disposición para permitir el paso de jornaleros a los Estados Unidos, sin embargo, las autoridades de Chihuahua y Sonora no estaban de acuerdo puesto que la situación obrera y agrícola en estos estados era deficitaria y también se necesitaban jornaleros y mineros que trabajaran en la producción mexicana

Como siempre, el gobierno mexicano desconocía al parecer las necesidades nacionales, por esa y otras razones no siguió una política homogénea dictada desde la presidencia, mas bien las diferentes instancias cónsules y gobernantes resolvía pragmáticamente los

¹⁴⁰ Esquivel, M. 2003, p. 55 y 56, cursivas nuestras.

problemas migratorios, como no había una legislación migratoria sus decisiones estaban determinadas por los intereses locales y extranjeros

No fue sino hasta que los constituyentes toman en cuenta el problema y se incluye el tema migratorio en la agenda nacional, entonces se legisla al respecto y en el artículo 123 de la constitución de 1917, sección XXVI queda plasmada la normatividad referida al tema de la emigración.

La comisión encargada por el Congreso Constituyente para abordar el tema migratorio deseaba poner límite a los abusos de las compañías enganchadoras, así que después de largas discusiones y correcciones la sección referida quedo redactada en los siguientes términos:

Todo contrato celebrado entre un mexicano y un empresario extranjero deberá ser legalizado por la autoridad municipal competente y visado por el cónsul de la nación a donde el trabajador tenga que ir en el concepto que además de las cláusulas ordinarias se especificará claramente que los gastos de repatriación quedan a cargo del empresario o contratante¹⁴¹

No obstante, sin respetar las leyes de uno y otro lado los enganchadores seguían engrosando las filas de trabajadores migrantes para cubrir la urgencia de brazos en Estados Unidos. Para entonces los mexicanos habían quedado exentos de la Ley Burnet e inicialmente se dedicarían exclusivamente a la agricultura y su estancia sería temporal. Mas tarde las compañías minera e industriales también solicitaron mano de obra mexicana. La construcción de ferrocarriles necesitaba tender 50,000 tramos de vías. Por eso en 1918 los migrantes fueron autorizados para trabajar también en los ferrocarriles, minas y la construcción.

Aunque el gobierno mexicano emprendió una campaña informativa que hablaba de los abusos y peligros a los que se enfrentaría el migrante, miles y miles de mexicanos se encaminaban al norte. La migración se consolidaba en la zona centro y norte del país.

La manera como se implementó la contratación de trabajadores fue a través de enganchadores americanos o mexicanos que operaban en Jalisco Guanajuato, Aguascalientes y Michoacán principalmente, aunque también reclutaban gente en el Distrito Federal. Resultaba más ventajoso por aquellos tiempos contratar preferentemente

¹⁴¹ Alanís F., 1999. p. 68

familias porque así se aseguraban más brazos para el trabajo y se dificultaba su movilidad, haciendo la estancia más duradera.

No era extraño que los enganchadores hicieran ofrecimientos magníficos que desde luego resultaban falsos, se conocen historias en las que los migrantes eran tratados como prisioneros, abandonados en lugares inhóspitos, incluso asesinados. No obstante también hubo casos exitosos de compañías que cumplieron con lo convenido en salario, traslado y retorno de los migrantes, desafortunadamente esto no sucedió en la mayoría de los casos.

Ante el fracaso de las medidas gubernamentales para evitar la migración masiva y desprotegida, una solución emergente fue la aplicación del llamado Plan California, donde se proponía que todos los migrantes que fueran a trabajar a Estados Unidos lo hicieran al amparo de un contrato. Idealmente la contratación debería incluir cuatro puntos: El empleo debería durar mínimamente seis meses; El salario debería quedar claramente estipulado; El contratante financiaría el viaje de regreso y; Recibir atención médica, incluidos servicios hospitalarios, en caso necesario.

Sin embargo, la voracidad de las grandes compañías americanas y la pobreza de los mexicanos condujo a miles de ellos a trabajar sin contrato alguno. Estos emigraban sin protección, los empleadores por su parte no se comprometían, se aprovechaban de su necesidad e ignorancia para no contraer ninguna obligación laboral, incluso para los migrantes resultaba contraproducente firmar un contrato porque en ocasiones éste sólo favorecía a los empleadores.

La Primera Guerra Mundial mantenía a los Estados Unidos en una situación muy peculiar, por un lado, querían las jugosas ganancias obtenidas por la producción y venta de armas, alimentos y manufacturas, por otro, tan jugoso negocio de la guerra podía perderse de no contar con la mano de obra que ponía en movimiento su maquinaria productiva. Por eso los migrantes mexicanos le resultaban tan indispensables, en ellos encontraban una masa de peones, obreros, agricultores y carpinteros, no podían permitirse el lujo de perderlos, de ahí que no sólo no sancionaban los actos ilegales de las compañías enganchadoras sino las alentaban y protegían.

Los mexicanos una vez que pisaban suelo americano eran virtualmente “prisioneros de guerra” no declarados, los patrones no querían dejarlos salir de los campos de cultivo

hasta que se cumpliera el ciclo total de cultivo. Eran hacinados en miserables campamentos, sin servicios sanitarios ni médicos, en esta época, como ahora, eran explotados y mal pagados pero como en México la pobreza era principal foco de expulsión de mano de obra, los migrantes agradecían tener trabajo aún bajo las peores condiciones.

La situación llegó al extremo cuando aprovechándose del estado de tensión procurado por el conflicto bélico y la revolución Mexicana la frontera México-Estados Unidos se convirtió en un sitio altamente controlado, se cuidaba el ingreso y salida de trabajadores. A finales de 1918 el gobierno norteamericano consciente de la necesidad de estos brazos mexicanos dificultaba la salida de extranjeros (de los migrantes, pues), solicitaban pasaporte, ¡permiso de Washington!, llenar formas por duplicados y presentar testigos de nacionalidad americana, todo con tal de no dejar salir la mano de obra.

Así, como emigraron miles de mexicanos a trabajar a los Estados Unidos, así, también empezaron a regresar porque el sistema de reclutamiento de soldados para la guerra (otro de los destinos para los migrantes) se había recrudecido, incluso se promulgaron leyes para evitar que se eludiera esta obligación. La ley de Espionaje y Sedición castigaban a quien fomentara la deslealtad, obstaculizaran el reclutamiento o no apoyara la guerra. En este contexto de endurecimiento empezaron a enlistar mexicanos para hacer el servicio militar lo cual no significaba, en principio, que serían enviados al frente, sin embargo, para ser dispensados deberían de demostrar que ¡eran extranjeros! Muchos no lo lograron, sus ojos azules y el pelo rubio los delataba.

Como sucedió con el despojo sufrido por los habitantes de los estados recién anexados que perdieron sus tierras por no tener “papeles” -escrituras-, en esta fase de enganche muchos migrantes tampoco contaban con “papeles” (pasaporte). Y si en aquel momento sus rasgos étnicos eran muestra suficiente de que eran extranjeros, esto es, que no tenían derecho de propiedad, ahora se mimetizaban ante las necesidades de la guerra y no veían en sus caras morenas a ciudadanos de otro país, sólo el pasaporte lo demostraba. Así que cada vez que se acercaba la fecha de un nuevo reclutamiento, el retorno de mexicanos se incrementaba

En 1918 las estadísticas de extranjeros en el ejército norteamericano presentaban los siguientes indicadores: 54 429 centro y sudamericanos, 2 463 suecos 16 778 noruegos 4

764 suizos, 6 679 holandeses, 8 503 daneses y ¡591 445 mexicanos! La sangre azteca también pagó su cuota en suelo europeo para grandeza del capitalismo norteamericano¹⁴². La mayoría de los enlistados eran ciudadanos americanos, no obstante miles de mexicanos ingresaron contra su voluntad al ejército estadounidense.

Entonces no era exagerado el pánico con el que empezaron a regresar las multitudes de migrantes a México. Su efecto fue tan perjudicial en estados como el de Texas que el gobierno tuvo que emprender una campaña donde aclaraba que los mexicanos no estaban en peligro de ir a la guerra y que los enrolados serían dejados en libertad. Gran parte del éxito de los Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial se debió a la contribución de los mexicanos que trabajaron en los diferentes sectores productivos. Pero, así como fueron tan ferozmente retenidos en estos años (1900-1920) posteriormente fueron expulsados sin consideración alguna.

b) Las Grandes Deportaciones (1921-1939)

Tras el éxito económico suscitado durante la Primera Guerra mundial Estados Unidos se había convertido en una nación próspera y todo apuntaba a su consolidación como un gran imperio. El sueño, sin embargo, duró poco y en 1929 se desplomó la economía. El capitalismo norteamericano vivió su peor crisis conocida como “La Gran Depresión”. David Maciel afirma que tanto los problemas internos como externos contribuyeron a la debacle económica norteamericana. Señala, entre otros factores, la acumulación de la riqueza producto de un siglo de industrialización y urbanización en muy pocas manos, el descuido y sobreexplotación del crédito, la especulación y un contexto donde existía una gran asimetría entre el sector agrícola y el resto de la economía. La gran depresión según este autor fue también consecuencia del endeudamiento que acarrió la Primera Guerra Mundial.

La economía americana en esta época se vio trastornada en cascada y pronto la clase trabajadora resintió los efectos adversos de la crisis. Para 1932 los desempleados sumaban diez millones y para el año siguiente una cuarta parte de la mano de obra total estaba sin trabajo. La lógica de la ganancia y la acumulación del capitalismo llevaron a miles a la miseria, el hambre y la muerte.

¹⁴² op. cit. p. 54

La dureza de la miseria alcanzó con mayor crueldad a los mexicanos y a los chicanos que desde entonces han compartido la discriminación por su origen. Los nichos laborales donde tradicionalmente habían trabajado, empacadoras de carne, acererías, minas, agricultura y ferrocarril fueron recortando personal y entraron en franca banca rota dejando sin trabajo a las familias mexicanas, agudizándose la discriminación y las actitudes xenofóbicas.

Al incrementarse la competencia por los empleos el mexicano fue visto como un intruso que les quitaba el trabajo a los americanos, por eso se prohibió contratar extranjeros, muchos chicanos padecieron injustamente esta situación, debido a sus rasgos étnicos eran tratados como extranjeros.

La masa de mexicanos desarraigados que se amparaban en los servicios de asistencia pública, llevó al gobierno norteamericano hacer una evaluación de “daños” concluyendo que era más económico repatriarlos que seguir manteniéndolos a través de los servicios asistenciales, la consecuencia fue la repatriación de más de medio millón de familias, de paso se aprovechó esta deportación masiva para expulsar algunos líderes sindicales chicanos.

La depresión económica a principio de los años treinta ocasionó un agudo descenso de la inmigración. Durante el período de 1921-1940 (...) el estatuto legal que excluía personas que se pudieran convertir en carga pública se aplicó estrictamente durante esta época, otorgándose las visas de inmigración sólo a aquellos solicitantes que contaban con recursos financieros adecuados¹⁴³

Por estos años el Partido Comunista y la iglesia, tanto católica como protestante, llevaron a cabo un intenso acercamiento con los grupos chicanos, buscaban crear conciencia cívica y social a través de la crítica al sistema logrando influir en las organizaciones sindicales. Muchas de estas inquietudes se cristalizaron en el Mexican American Movement, asociación de estudiantes universitarios que buscaban fomentar una mejor educación para los chicanos. Su militancia logró que la sociedad volteara a ver su problemática.¹⁴⁴

¹⁴³ Vera, M. 1982, p. 19.

¹⁴⁴ Maciel, D. 1989.

Fueron precisamente los esfuerzos de las organizaciones chicanas las que impidieron que las deportaciones alcanzaran proporciones aún mayores y los migrantes contarán con un espacio de resistencia para enfrentar las repatriaciones forzosas.

Durand y Massey¹⁴⁵, señalan que de 1921 a 1939 ocurren tres etapas de deportaciones masivas que coinciden con este período de contracción de la economía norteamericana. La primera en 1921, recuperándose el flujo migratorio alrededor de 1926; la segunda, de 1929 a 1932 y; la tercera en 1939. Durante esta fase el control de la frontera es más bien laxo, aún cuando en 1924 se crea la *Border Patrol*.

c) El Programa Braceros (1942-1964)

Las condiciones laborales de los años 30's hicieron sentir la necesidad de sindicalización para los trabajadores mexicanos y chicanos que sufrían desempleo, reducción del salario, deportaciones y opresión, adicionalmente había una sobreoferta de mano de obra lo que dificultaba aún más la respuesta favorable de los patrones a sus demandas de justicia.

Los incipientes intentos de organización colectiva fueron repelidos con toda la fuerza del Estado a través del uso de rompehuelgas, la policía, los tribunales, y la opinión pública que los acusaba de comunistas. A pesar de todo, los trabajadores lograron estallar algunas huelgas independientes. Hermanados por su nacionalidad y clase enfrentaron a terratenientes y propietarios. Esta década esta marcada por las luchas laborales que llevaron a cabo los trabajadores en diferentes frentes no sólo en la agricultura sino también en la industria y la minería. El logro de algunos derechos como la contratación colectiva, mayores salarios y la obtención de servicios médicos costó, sin embargo, la vida de muchos de ellos.

En los años cuarentas los movimientos sindicales se vieron amenazados por los vientos de la guerra. En el panorama internacional surge la posibilidad de un conflicto bélico de dimensiones hemisféricas. De un lado Alemania, Italia y Japón preparan sus armas contra Inglaterra, Francia y demás naciones europeas. Las fuerzas del capitalismo se encuentran en los albores de una nueva recomposición y redistribución del mundo. Estados Unidos también se prepara, no quiere quedar fuera de la repartición y aguarda el mejor momento para intervenir.

¹⁴⁵ Durand, J. y Massey, D. op. cit.

Una de las principales consecuencias para los trabajadores mexicanos a partir de la incorporación de los Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial es nuevamente la escasez de mano de obra, reaparece la urgencia de brazos mansos destinados a la agricultura. El conflicto obliga a los propietarios a presionar al gobierno para que lograra un acuerdo migratorio con México para poder “importar” trabajadores.

El gobierno de México, por su parte, estimó conveniente este acuerdo puesto que representaba una oportunidad doble: apoyar a los aliados en la guerra y, brindar a los campesinos mexicanos la posibilidad de aprender nuevas tecnologías para cultivar la tierra, las cuales eventualmente pondrían en práctica en los campos de nuestro país

El 23 de julio de 1942 se celebró el Convenio Braceros entre los gobiernos de México y Estados Unidos, considerando el carácter formal y legal de dicho acuerdo se pensó que ahora sí se respetarían las garantías laborales de los mexicanos, trabajarían en condiciones dignas y recibirían un salario adecuado. El propósito del acuerdo era que los mexicanos cubrieran los puestos de trabajo que demandaba la agricultura y la industria norteamericana sin desplazar a los trabajadores locales, a cambio recibirían un trato y salario justo. Los principales puntos del acuerdo fueron:

- Los braceros no podrían ser reclutados para el ejército
- Habría un contrato escrito entre trabajador y patrón
- La contratación sería de carácter temporal
- Laborarían exclusivamente en la agricultura
- Contarían con condiciones sanitarias adecuadas
- Se retendría hasta un 10% del salario para un fondo de pensiones que sería entregado a su regreso¹⁴⁶
- El trabajador se obligaba a trabajar cuando menos tres cuartas partes del tiempo contratado
- El salario sería el mismo al pagado a otros trabajadores de la misma zona y nunca menor a 30 centavos de dólar por hora
- No podrían emplearse mujeres
- El contrato debía especificar el lugar de origen y destino del trabajador¹⁴⁷.

En este primer tratado formal de braceros el gobierno mexicano promovió la contratación de campesinos provenientes del Bajío, los altos de Jalisco, el norte y centro de la República por ser estos estados los más pobres del país. De este modo se fue

¹⁴⁶ Es de sobra conocida la historia de cómo, aunque sí les descontaron este dinero y fue entregado al gobierno mexicano, los braceros nunca lo recibieron, los explotan allá y los despojan acá. (Vélez, J. 2002).

¹⁴⁷ Vera, M. op. cit. p. 23 y 24.

configurando la zona histórica de migración la cual hasta la fecha sigue siendo una de las principales. Por otro lado los estados americanos donde llegaron a trabajar fueron Texas, California, Nuevo México y Arizona donde los grandes campamentos de braceros dieron origen a los barrios mexicanos, algunos tan célebres como la *Little Village* en la ciudad de Chicago.

Al principio las oficinas enganchadoras se establecieron en la ciudad de México, pero pronto fueron insuficientes por lo cual se abrieron nuevas sucursales en las ciudades de Guadalajara, Irapuato, Zacatecas, Chihuahua, Tampico y Aguascalientes.

Para 1950 en Hermosillo, Chihuahua y Monterrey se contrataban todos los trabajadores migratorios. México promovió la contratación de braceros en el centro del país donde había mayor población rural desempleada y desalentaba la contratación de campesinos de los estados del norte intentando conservar la mano de obra que hacia mucha falta en los estados fronterizos.

A pesar de que el tratado buscaba regular la migración y documentar a todos los migrantes, el programa braceros paradójicamente promovió la inmigración indocumentada en grandes cantidades. En la misma o mayor proporción los braceros indocumentados viajaron al norte con intención de trabajar del otro lado del Bravo. En una primera fase del programa braceros (1948-1951) se estima que alrededor de 219 000 braceros fueron contratados y 372 000 indocumentados deportados, en este período del acuerdo las relaciones entre México y Estados Unidos fueron más cordiales porque ambos países se vieron beneficiados ¹⁴⁸.

Sin embargo, ya no fueron convenidas más extensiones del acuerdo en los mismos términos legales, los gobiernos se desligaron de la contratación y ésta se llevo a cabo entre particulares, entonces la seguridad, transportación y retorno de los migrantes quedaban en manos de los empresarios americanos. Del mismo modo se deterioraron las condiciones laborales y la estancia en el vecino país se prolongó más tiempo del contratado.

Al quedar en manos de particulares los procedimientos de contratación el gobierno mexicano pierde la capacidad de negociación en beneficio de sus ciudadanos, no tiene un interlocutor visible para pactar un tratado legal de alcances nacionales, situación

¹⁴⁸ Vera, M. op. cit. p. 24 y 25.

perfectamente aprovechada por las compañías enganchadoras en dos niveles: por un lado, abaratan el costo de la mano de obra y, por otro, los mexicanos son usados como rompehuelgas involuntarios en contra de los movimientos de reivindicación chicana. Por su parte los empleadores también prefieren no tener que estar sujetos a coacciones legales de ninguna especie con lo cual pueden abusar sin restricción de los mexicanos. Fue tal la explotación a la que se vieron sujetos nuestros connacionales y tan altos los grados de sufrimiento emocional¹⁴⁹ al verse rehenes de los contratistas de las compañías enganchadoras y empleadores que cuando regresaban a nuestro país muchos de ellos necesitaron tratamiento psiquiátrico. A tan sólo dos años de iniciado el Programa Bracero, los casos de locura entre los retornados ocuparon el primer lugar de padecimientos atendidos en la Castañeda, muy pronto estos pacientes terminaron por abatir la capacidad de atención del nosocomio, cuando los médicos:

Analizaron las características psicopatológicas de los braceros su diagnóstico señaló que "las condiciones de miseria, dificultades de idioma, sentimientos de extranjería, aislamiento en tierra extraña, hostilidad y trato diverso del habitual [...] hacen que el trabajador mexicano, sobre todo en el sur de los Estados Unidos, de Norteamérica enfrente fácilmente factores de desequilibrio mental"¹⁵⁰.

Con todo, el programa se extiende por más de dos décadas debido al auge económico de la posguerra y la Guerra de Corea. Durante su vigencia se contrataron de manera legal a más de cinco millones de personas y se estima que otro tanto fue empleado de manera indocumentada. Es tan alto el número de migrantes sin documentos que en 1954 se implementa el programa *Espaldas Mojadas* con el objetivo de deportar a los trabajadores que quedaron fuera del programa *Braceros*.

Cabe destacar que el trato de "ilegales" dado a los trabajadores que ingresaban al país sin documentos y fuera del programa surge al término de éste, ya que anteriormente no existía ninguna legislación que prohibiera el ingreso de migrantes mexicanos. En las leyes anteriores siempre había apartados de excepción para ellos¹⁵¹. Es con la ley Hart-

¹⁴⁹ Tal como sucedió en la fase de enganche, los migrantes también fueron llevados en este período a participar en la Segunda Guerra Mundial, en esta ocasión la cuota de sangre corrió a cargo de más de trescientos setenta y cinco mil *marines* de origen mexicano (Maciel, D. op. cit. p. 87)

¹⁵⁰ Vélez, J., op. cit. p. 41.

¹⁵¹ Es el caso de la Ley Burnett (1917) y la Ley de Cuotas (1921)

Celler que se establecen criterios de amnistía y prohibición para su ingreso sin documentos a suelo norteamericano

d) Primera Amnistía (1965-1980)

En 1952 se decreta la Ley de Inmigración y Nacionalización -Acta McCarran-Walter- (enmienda a la ley Burnett [1917]) donde se establece que el cincuenta por ciento de los permisos de inmigración serán para personas altamente calificadas con lo cual se impedía el ingreso legal a miles de migrantes mexicanos. Sin embargo, al término del programa Braceros se le hace una enmienda más y se autoriza la internación temporal de trabajadores extranjeros no calificados en pequeña escala y sin reconocerles el carácter de inmigrantes. Esto resulta muy importante ya que los extranjeros reconocidos legalmente como inmigrantes tenían los mismos derechos de los ciudadanos excepto el de votar. Incluso podían obtener la nacionalidad después de cinco años de residir en el país¹⁵².

Esta modificación supuso una previsión legal para eventuales contrataciones masivas de mexicanos, los cuales, de acuerdo a esta legislación, nunca podrían alcanzar la nacionalidad, únicamente serían trabajadores invitados. Por eso, el flujo migratorio indocumentado siguió aumentando.

Posteriormente, en 1965 la Ley de Inmigración y Nacionalidad sufre una nueva enmienda -la ley Hart-Celler- gracias a las presiones de los grupos civiles que luchaban por los derechos civiles de los trabajadores migrantes. Esta ley suprime el sistema de cuotas con base en el origen étnico, nacionalidad o ascendencia como criterios para permitir la inmigración legal.

Como consecuencia se adoptan nuevos criterios para permitir el ingreso al país, ahora se toma en cuenta la calificación para el trabajo y se busca la reunificación familiar, se elimina de este modo, aunque sólo sea formalmente, la discriminación para asiáticos y africanos y en los hechos se opera una gran amnistía para los trabajadores mexicanos.

Se establecieron siete categorías para permitir el ingreso y la reunificación familiar dándose toda la preferencia a los ciudadanos estadounidenses -muchos de los cuales eran mexicanos que ya habían obtenido su ciudadanía-, los residentes permanentes y los

¹⁵² Vera, M. op. cit. p. 37 y 38.

trabajadores con habilidades ocupacionales especiales. Tanto las presiones de los grupos pro-derechos civiles como la incertidumbre de acceder a la mano de obra barata del sur, llevó a los empleadores americanos a promover, al amparo de la ley Hart-Celler, la reunificación de los migrantes mexicanos con sus familias ya que esto les garantizaba su permanencia en los trabajos agrícolas e industriales.

En esta época (1965-1970) los propios patrones promovían la legalización de sus trabajadores, incluso insertaban anuncios en periódicos mexicanos invitándolos a regresar (con gastos pagados) a Estados Unidos a regularizar su situación migratoria. Además implementaron una serie de medidas para estimular su regreso: elevaron los salarios para el trabajo agrícola, desarrollaron programas de vivienda, otorgaron prestaciones sociales e impulsaron la sindicalización de sus jornaleros.

Con todas estas medidas se modificó el patrón de los flujos migratorios. Al prohibir, durante el programa Braceros, la contratación de mujeres los migrantes viajaban solos y al término de sus contratos regresaban a sus lugares de origen, ahora con la amnistía retornaban con sus familias o mandaban por ellas, fue indudablemente una época de reunificación familiar que dio origen a nuevos asentamientos mexicanos o se consolidaron los ya existentes¹⁵³.

Durante esta fase miles de mexicanos obtienen su residencia legal y a pesar de las prohibiciones explícitas para el ingreso indocumentado éste continúa creciendo a ritmo acelerado. Las detenciones de la patrulla fronteriza pasaron de 1.6 millones en los sesentas a 11.9 millones en los ochentas¹⁵⁴. Estos datos nos dan una idea de la magnitud que después del programa Braceros alcanzó la migración indocumentada, que desde entonces recibió definitivamente el calificativo de “ilegal”.

Paralelamente a la amnistía procurada por la ley Hart-Celler y desde los años setentas y especialmente a mediados de los ochentas el control fronterizo comienza hacerse cada vez más estricto, el sellamiento de la frontera se institucionaliza. En este período las deportaciones y detenciones son sistemáticas y cotidianas, con todo, aún no alcanza la sofisticación, violencia, maltrato y muerte que se verá en años posteriores.

¹⁵³ Alarcón, R. y Mines. R. op. cit. p. 48 y ss.

¹⁵⁴ Huntington, S. op. cit.

e) Segunda Amnistía (1986-1993)

En 1986 se decreta la Immigration Reform and Control Act de 1986 (IRCA) conocida como ley “Simpson-Rodino” cuyos efectos sobre el comportamiento de los flujos migratorios cubre el quinto período de la migración de trabajadores mexicanos a Estados Unidos (1986-1993) y representa la última amnistía generalizada que el gobierno norteamericano ha otorgado a los migrantes indocumentados. El setenta por ciento de los amnistiados fueron mexicanos, al amparo del IRCA más de dos millones y medio lograron su residencia legal¹⁵⁵.

La ley Simpson-Rodino contiene tres elementos importantes: Primero, destina más recursos al control de la frontera; Segundo, Impone penas severas contra los empleadores que contraten indocumentados y; Tercero, establece dos programas para legalizar la estancia de los migrantes mexicanos: el Legally Authorized Worker Program (LAW) destinado a los trabajadores que habían permanecido por largo tiempo en suelo norteamericano y el Special Agricultural Worker Program (SAW) dirigido a los jornaleros agrícolas, este último implementado ampliamente en Texas y California. Gracias a la nueva legislación en materia de inmigración se documentó y legalizó la estancia de los familiares directos, esposas e hijos, de los trabajadores mexicanos.

La amnistía procurada por ambos programas coincide con la crisis económica vivida en México bajo las administraciones de los presidentes Miguel de la Madrid y Carlos Salinas. La pobreza extrema causada por la debacle económicas en nuestro país y la exigencia de no abandonar Estados Unidos por más de un año para conservar el estatuto de residente legal o hasta que su solicitud de residencia fuera resuelta, provocó que los migrantes permanecieran más tiempo. Con ello se acentuó el proceso de reunificación familiar y la consolidación de las poblaciones de mexicanos.

Con el IRCA se modifica el patrón migratorio, antes de 1986 los migrantes iban a trabajar con un objetivo específico: enviar a un miembro de la familia a trabajos forzados y penosos en la perspectiva de regresar y vivir mejor en México. Ahora, con la amnistía este sueño se fractura porque ofrece una existencia segura en Estados Unidos en un período de grave crisis económica en nuestro país. En los primeros tres años después de

¹⁵⁵ Durand, J., Massey, S. y Parrado, E. 1999.

entrada en vigor la ley Simpson-Rodino, de 1986 a 1989, las detenciones en la frontera bajaron de 1.6 millones a 830 mil¹⁵⁶.

Paradójicamente, si el IRCA se proponía disminuir el cruce de trabajadores indocumentados, definitivamente no lo logró, sólo consiguió que el flujo migratorio aumentara. El cruce anualizado de mexicanos por la frontera norte pasó de 195 mil en la década de los ochentas a 291 mil en los noventas y a 400 mil en 2003¹⁵⁷. Con relación a los mexicanos indocumentados en Estados Unidos antes del IRCA se estimaba que había alrededor de cuatro millones, después de 1989 disminuyeron a cerca de 2.5 millones. Sin embargo, para 1992 su número se incrementó a más de 3 millones¹⁵⁸, llegando en 2004 a 5.9 millones¹⁵⁹

f) Frontera Militarizada (1993-2000)

En la sexta fase de la migración mexicana a Estados Unidos (1993-2000) se modifican nuevamente las características del flujo migratorio como consecuencia del severo control de la frontera y de la disminución de los procesos de legalización procurados por el IRCA. Ahora nuevamente se da el predominio de los hombres solos intentando cruzar la frontera, el extremo peligro al momento de atravesar el desierto o evadir los sistemas de detección de la *Border Patrol* hace inviable el acompañamiento de las mujeres o los hijos, es nuevamente un período de migración indocumentada definitivamente calificada de ilegal y sobre la cual se hace caer la sospecha de “criminalidad”.

Por eso desde 1990 el congreso norteamericano autoriza la fortificación de la frontera, incrementa sustancialmente los fondos a la patrulla fronteriza y se eleva el número de agentes designados en la frontera sur. El presidente Bill Clinton implementó, en septiembre de 1993, la estrategia llamada “Prevención por Disuasión” con la cual se redujo el número de indocumentados que cruzaban por el Paso Texas, fue tal su éxito que se incorporó al plan estratégico nacional de la *Border Patrol* en 1994.

¹⁵⁶ op. cit.

¹⁵⁷ Boletín de CONAPO, número 15, 2001 y declaraciones de su directora al periódico La Jornada (12 de julio de 2003)

¹⁵⁸ Simon, J. 1995.

¹⁵⁹ Passel, J.op. cit. p. 4

Durante esta fase se implementan cuatro grandes programas de control de la frontera: Hold the Line (1993) en el Paso Texas; Gatekeeper Operation (1994) en la zona de San Diego California y; Río Grande (1997) al sur de Texas¹⁶⁰.

Durante la Operación Gatekeeper (Guardián) se construyó una gran cerca de acero de más de catorce millas al sureste de la frontera, en la zona de Tijuana- San Diego, la de mayor tradición de cruces indocumentados. Se instalaron potentes reflectores para mantener iluminada la frontera día y noche, apostándose cientos de agentes a poca distancia equipados con sistemas de observación altamente sofisticados.

Posteriormente, en 1996, los esfuerzos por detener el paso de indocumentados se recrudecieron con la Illegal Immigration Reform And Immigrant Responsibility Act donde se establecieron sanciones para coyotes, migrantes indocumentados y turistas que dejaron vencer sus visas. Además se dispuso de fondos extraordinarios para construir otros dos tramos de cerca de concreto en la zona de San Diego, adquirir tecnología militar y mantener una contratación anual de mil agentes fronterizos hasta sumar, en el año 2001, ¡diez mil oficiales!¹⁶¹

Estas acciones han tenido al menos tres efectos importantes sobre los flujos migratorios: Primero, las rutas de cruce se trasladan de la región Tijuana-San Diego a San Luis Sonora-Desierto de Yuma, pasando por la región de Mexicali-Desierto de Valle Imperial, la más peligrosa de todas¹⁶². Este cambio en los tradicionales corredores de migración ha incrementado significativamente el número migrantes lesionados, muertos y desaparecidos.

Segundo, Los costos del cruce se han multiplicado, por ejemplo, a principios de la década de los ochentas los “polleros” o “coyotes” cobraban doscientos dólares por enseñarles a los migrantes hacia donde correr el mismo día que llegaban a la ciudad de cruce. Sin embargo, durante este período el precio se eleva, por lo menos, hasta los dos mil dólares por llevarlos a su lugar de destino. Si antes era suficiente con correr, ahora se requiere de una complicada infraestructura clandestina para lograr internarse en suelo americano.

¹⁶⁰ Alba, F. 2004.

¹⁶¹ Massey, D. 2005, p. 4.

¹⁶² Santibáñez, J. 2004.

Si consideramos que durante este período el cruce anualizado de la frontera es de 300 mil personas y conservadoramente, puesto que no hay estimaciones confiables al respecto, al menos el cincuenta por ciento de ellas lo hacen indocumentadamente el costo por internarse en suelo norteamericano alcanzaría la nada despreciable cifra de ¡trescientos millones de dólares! Para darnos una idea de lo que esta cifra representa comparémosla con el salario anual de un profesor de carrera de tiempo completo de la UNAM que es apenas de dieciocho mil quinientos cuarenta dólares¹⁶³, alcanzaría para pagar durante un año a ¡dieciséis mil ciento setenta y ocho profesores de esa categoría! Si la cifra la proyectamos en salarios de médicos de alta especialidad ya podemos sentir escalofríos. En contrapartida, los grandes beneficiarios de las medidas de control de la frontera como la “Operación Guardián” han sido los traficantes de indocumentados, tal como señala Alonso, G.:

Y no por casualidad, se considera que el delito de tráfico de inmigrantes se ha convertido en el mercado delictivo de más rápido crecimiento en el mundo y uno de los más graves que enfrenta la comunidad internacional. El tráfico ilegal de inmigrantes movería al año entre 5 000 y 7 000 millones de dólares según la Organización de las Migraciones (OIM)¹⁶⁴.

Tercero, Si antes el proyecto migratorio era ir y venir a sus lugares de origen, ahora, con el cierre de la frontera, los mexicanos permanecen mucho más tiempo en Estados Unidos. Ante tantos peligros, dificultades y costos económicos se ha reducido significativamente la tasa de retorno, son los hombres en soledad los que cruzan la frontera y en sus comunidades de origen se va configurando un patrón demográfico que acusa una tendencia a la feminización y envejecimiento de sus pobladores, este fenómeno lo pudimos constatar en algunas de las comunidades de Guanajuato que visitamos como Romita y Duarte.

Con todo, los intereses norteamericanos no desprecian los brazos que vienen del sur, tan sólo administran celosamente su ingreso, saben que los necesitan, por eso los dejan pasar por los hoyos que los mexicanos hacen a las bardas y cercas metálicas que los apartan del sueño americano. Del otro lado los espera la cosecha del betabel, la pizza de la fresa o... las arenas del desierto de Irak.

¹⁶³ Calculado con base al salario de un profesor Asociado “B”, PRIDE “B” con veinte años de antigüedad y grado de doctor.

¹⁶⁴ Alonso, G, 2002.

Burlando el control informativo algunas organizaciones pro derechos de mexicanos y chicanos dieron a conocer durante el conflicto bélico de Estados Unidos con Irak cómo la sangre mexicana también era enganchada por el *Army* para servir en la “cosecha” del petróleo:

Hasta las noticias sobre alimentos para los soldados de origen latino han sido pasadas por la censura, debido a que a partir de su monto e importancia, podría deducirse el número de latinos que están luchando en el frente (...) Dos oficinas de mercenarios fueron cerradas en Phoenix, Arizona a raíz de protestas de ciudadanos mexicanos que fueron testigos de que algunos jóvenes nacidos en México eran atraídos por “enganchadores” para que enlistaran en el ejército y en la marina estadounidense”¹⁶⁵.

g) Terrorismo y Seguridad Nacional (2001 →)

Los atentados a las torres gemelas del World Trade Center en Nueva York el 11 de septiembre de 2001 marcaron una nueva etapa en el control de la frontera e inauguro la séptima fase histórica de la migración mexicana a Estados Unidos. Durante este tiempo el gobierno norteamericano instituye la política de *Seguridad Nacional* y desarrolla una amplia operación para enfrentar el terrorismo. Al amparo ideológico de esta lucha se justificó la “guerra preventiva” contra Afganistán y la invasión a Irak llevando al presidente George Bush a declarar a la prensa internacional que todo aquel país que no suscribiera su política antiterrorista era enemigo de Estados Unidos.

En este contexto se suspendieron los proyectos encaminados a un posible tratado de binacional con México para legalizar la migración y se procedió a reforzar el control de la frontera siguiendo una lógica de guerra de baja intensidad. Ejemplo de esto es el operativo ABC Arizona Border Control de 2004, orientada específicamente al control de la zona fronteriza del norte de Sonora, último opción de cruce de los indocumentados mexicanos.

La tecnología empleada para el control de la frontera incluyó un incremento significativo de agentes de la *Border Patrol*, llegando a 2500 agentes en esta zona equipados con sensores de calor y movimiento, instrumentos de visión nocturna y helicópteros patrullando la zona, últimamente el equipo de estos agentes incluye armas con balas de gas pimienta.

¹⁶⁵ Esquivel, M. op. cit. p. 105.

Los efectos de esta política “antiterrorista” además de servir de plataforma a la reelección de Bush, han agudizado los costos económicos y de vidas para los migrantes, se acentúa el cruce de los hombres solos, se disminuye aún más la tasa de retorno y se crean paradojas tales como que lejos de disminuir el flujo migratorio éste sigue en aumento. Ahora los trabajadores indocumentados han pasado de ser “ilegales” a “delincuentes” y supuestos “terroristas” con lo que los derechos humanos de nuestros connacionales han sido definitivamente eliminados con la soterrada anuencia del gobierno mexicano.

Los últimos acontecimientos

En el contexto de la llamada “Política de Seguridad Nacional” el presidente George Bush propuso en enero de 2005 un proyecto de reforma migratoria cuyos ejes principales son el establecimiento de un programa de “trabajadores huéspedes” y el reforzamiento militar de la frontera sur.

En realidad no se trata de una reforma que apunte a una ciudadanía, amnistía o algo por el estilo, por el contrario, busca controlar los flujos migratorios, expulsar a aquellos con menos de dos años en el país y criminalizar la estancia indocumentada de trabajadores. Su propuesta divide a los migrantes en tres categorías:

- Los que tienen más de cinco años viviendo en Estados Unidos que comprueben haber pagado impuestos, aprendan inglés, paguen una multa de 2 000 dólares y además trabajen 6 años más (después de haber cubierto los requisitos anteriores) podrían eventualmente aspirar a la ciudadanía.
- Los que han estado de 2 a 5 años en el país tendrían que regresar a la frontera y postularse como candidatos a trabajadores temporales e iniciar el proceso para obtener la ciudadanía, siguiendo las condiciones señaladas arriba.
- Los de menos de 2 años de vivir en los Estados Unidos serían deportados sin concesión alguna.

Paralelamente y en sentido contrario a la propuesta de Bush, el senador republicano James Sensenbrenner impulsó la reforma HR4437, popularmente conocida como la “Ley Sensenbrenner” la cual supone un ordenamiento jurídico para criminalizar cualquier tipo de estancia indocumentada en el país. Su propuesta no incluye un programa de trabajadores temporales ni su legalización, en su lugar, enfatiza la “necesidad” de asignar mayores recursos para el sellamiento de la frontera, más controles en los centros de trabajo para detectar, detener y deportar a los migrantes y ampliación de facultades a

las policías locales para detener y deportar “sospechosos” de ser indocumentados. Ahora cualquier sheriff puede asumir las funciones de los agentes de la temible *Border Patrol*.

La Ley Sensenbrenner fue aprobada en diciembre de 2005 por la Cámara Baja del congreso estadounidense y aunque no ha sido aprobada por la Cámara Alta, en los hechos muchos de sus ordenamientos ya se están siendo llevados a la práctica. Así, el 17 de mayo del 2006 el senado aprueba la construcción de un muro en la frontera sur de 370 millas de cercado triple y 500 millas de barreras vehiculares y el 15 de mayo del mismo año el presidente Bush anuncia el envío de la Guardia Nacional a la frontera con México. El 1 de junio inicia el despliegue de la Guardia Nacional en la frontera con la llegada de 6 mil efectivos que no llevan artillería pesada, ¡tan sólo, pistolas, escopetas y rifles! Lo cual provocó expresiones de alivio y consentimiento del gobierno mexicano, consciente como siempre de que los mexicanos que sostienen la estabilidad económica del país ¡están hechos a prueba de balas!

¿Y el programa de trabajador huésped o las posibilidades de legalización? Simplemente han quedado en el olvido. Hasta la fecha el congreso norteamericano no ha aprobado ni puesto en marcha ninguna acción en ese sentido.

Mientras tanto, desde el 14 de julio el pentágono anuncio el inicio de misiones de reconocimiento aéreo en la frontera y para el 31 del mismo mes concluyó el arribo de los 6 mil efectivos la Guardia Nacional.

Los trabajadores indocumentados, por su parte, una vez más han salido a la calle para manifestar su repudio a la Ley Sensenbrenner y exigir una auténtica reforma migratoria que les permita acceder a la legalización y ciudadanía. A partir de marzo se incrementan las expresiones de rechazo a esta ley, para finales abril los migrantes realizan manifestaciones multitudinarias en lugares como Minesota, New York, California y Atlanta. Las protestas suben de tono y aparecen grupos organizados, donde convergen sindicatos, escuelas, iglesias, agrupaciones comunitarias y de defensa de los derechos humanos, para exigir:

- Una reforma migratoria amplia que allane el camino a la ciudadanía
- Respeto a los derechos civiles y laborales
- Acceso a servicios de salud u educación para todos
- Derecho al libre tránsito y cese a las deportaciones



Mega marcha de migrantes en Chicago el 1º de mayo
(Foto: La Jornada UNAM, 02-05-06)

El 1 de mayo la celebración del día del trabajo sirvió de marco a la realización de una mega marcha a la que se llamó “Un día sin inmigrantes” acompañada de un boicot contra los productos de compañías como Kimberly Clark y Coca Cola.

Ese día los migrantes hicieron sentir su presencia, abandonaron sus labores en el campo, la cocina, la fábrica, la construcción y demás para sumarse a la protesta. Se calcula que han participado ¡2 millones! de personas en las manifestaciones y las movilizaciones han abarcado, de marzo a mayo de 2006, más de 60 ciudades de Estados Unidos.



Migrantes mexicanos en New York, 1º de mayo de 2006
(Foto: Notimex - Terra, 02-05-06)

El siguiente cuadro muestra un resumen de las principales características de las fases históricas de la migración de trabajadores mexicanos a Estados Unidos:

Período	Duración	Características
Enganche	1900 – 1920	<ul style="list-style-type: none"> • Sistema de contratación semiautorizado llamado "Enganche" • La Revolución mexicana deja una secuela de refugiados • Ingreso de E. U. a la Primera Guerra Mundial que genera demanda de mano de obra mexicana
Grandes Deportaciones	1921 – 1939	<ul style="list-style-type: none"> • Deportaciones masivas en: 1921, 1929 a 1932 y 1939. • Se contrae el mercado laboral en E. U. • Se deportan más de .5 millones de migrantes mexicanos
Programa "Bracero"	1942 – 1964	<ul style="list-style-type: none"> • E. U. ingresa a la segunda Guerra Mundial • Se crea el programa <i>Bracero</i> (1942 – 1964) • Se estima que fueron contratadas 5 millones de personas y otros 5 trabajan indocumentadamente • Se deportaron más de 1 millón de personas • Se implementa la operación "Espaldas mojadas" (1954) para deportar a los indocumentados
Primera Amnistía	1965 – 1980	<ul style="list-style-type: none"> • Ley de inmigración y nacionalidad, Ley Hart - Celler (1965) • legalización de migrantes indocumentados • Reunificación familiar • Continúa la migración indocumentada
Segunda Amnistía	1986 – 1993	<ul style="list-style-type: none"> • Immigration Reform and Control Act, Ley Simpson – Rodino (1986) • Amnistía a migrantes indocumentados, 2.3 millones de mexicanos beneficiados • Casi en la misma proporción se incrementa la migración indocumentada • Proceso de reunificación familiar
Frontera Militarizada	1993 – 2000	<ul style="list-style-type: none"> • Operación Guardián, Mantener la línea , Salvaguarda y Río Grande (1993) • Predomina la migración indocumentada de hombres solos • Rutas de cruce indocumentado cambian hacia el desierto • Encarecimiento de "coyotes" • Incremento de muertes, detenciones y deportaciones
Terrorismo y Seguridad Nacional	2001 →	<ul style="list-style-type: none"> • Atentados al World Trade Center, Nueva York, 11 de septiembre de 2001 • Predomina la migración indocumentada de hombres solos • Política de "Seguridad Nacional" • Los Indocumentados son considerados presuntos terroristas • Control de frontera con tecnología de guerra de baja intensidad • El control de la frontera opera una suerte de eugenesia social • Feminización y envejecimiento de las comunidades de origen por prolongación de la estancia en EU • Ley Sensenbrenner (HR4437) que criminalización la estancia indocumentada... • Reacciones de protesta, el 1 de mayo de 2006 marchan 2 millones de migrantes en más de 60 ciudades de E. U.

Elaborado con base en las clasificaciones de Alarcón y Mines (2002) y Duran y Masey (2003)

3.- REMESAS Y MUERTES EN LA FRONTERA

Al principio de este capítulo mencionábamos que uno de los fundamentos del fenómeno migratorio es el dinero, los mexicanos cruzan la frontera en busca del sueño americano, viajan para ganar en dólares y regresar, cuando pueden, para vivir mejor en sus lugares de origen. Mientras tanto, sorteando todas las dificultades y penurias mandan a sus familias el producto de su trabajo.

¿Pero qué representan económicamente las remesas enviadas a México? El monto de éstas pasó de 3 672 millones de dólares en 1995 a 20 034 millones en 2005¹⁶⁶ lo cual supone un incremento neto de ¡16 362 millones de dólares en tan sólo diez años!

Para darnos una mejor idea de lo que esta masa dineraria representa en la economía de nuestro país conviene compararla con otros indicadores de las cuentas nacionales. En 1995 las remesas representaban el 43 % de las exportaciones de petróleo; el 59 % de los ingresos por viajeros internacionales y el 1.28 % del Producto Interno Bruto (PIB). Para el 2005 representaron el 63 % de las exportaciones petroleras; el 170 % de los ingresos por viajeros internacionales; el 82 % de la inversión extranjera y el 2.6 % del PIB.

Lo anterior significa que los dólares enviados por los trabajadores mexicanos desde Estados Unidos se han venido incrementado significativamente hasta ocupar el segundo lugar, junto con la inversión extranjera, de ingreso de divisas. Su importancia en la economía de México es tal que sin estos envíos en amplias zonas del país sobrevendría una crisis social de consecuencias imprevisibles.

En el siguiente cuadro muestra el monto de las remesas y otros indicadores económicos.

REMESAS E INDICADORES ECONÓMICOS 1995 - 2005

Año	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005
Monto de las remesas	3672	4223	4864	5626	5909	6572	8895	9814	13396	16612	20034
Viajeros internacionales	6178	6756	7376	7493	7222	8294	8400	8858	9361	10753	11795
Inversión extranjera	-3814	12893	16629	11673	16017	16849	27661	14 481	13724	20915	24503
Exportaciones petroleras	8422	11653	11323	7134	9928	16382	12798	14475	18602	23666	31895
PIB	286185	332356	400894	421056	480511	580790	623913	648592	638796	683067	768430

Millones de dólares.

Fuente: Informes anuales de BANXICO 1999, 2003 y 2005.

¹⁶⁶ Todas las cifras han sido redondeadas.

Por regiones de origen de los migrantes, en 2005 la región Histórica recibió el 40.23 % de las remesas; la Fronteriza el 8.87 %; la Central el 40.23 % y; la Sureste el 10.66 %. En conjunto las regiones Histórica y Central captaron este año el 80.46 % (16 120 millones de dólares) lo cual confirma que ambas son las regiones migratorias con mayor importancia en nuestro país y que a pesar de su vecindad con Estados Unidos la participación de la región Fronteriza es significativamente menor¹⁶⁷.

Los estados pertenecientes a las principales regiones migratorias de nuestro país son aquellos con los más altos índices de pobreza y marginación, tal es el caso de Oaxaca, Guerrero, Zacatecas, Puebla y ciertas regiones del estado de México y el Distrito Federal. De los datos anteriores se desprende: Por un lado, que el ritmo de crecimiento de la economía ha sido mínimo y en momentos incluso negativo, como sucedió, por ejemplo en 1995 cuando la fuga de capitales colocó la inversión extranjera en números negativos (-3 814 millones de dólares). Por otro, al aumentar la magnitud de los flujos migratorios de trabajadores a Estados Unidos, el monto de las remesas se incrementó significativamente, así, para el primer trimestre de 2006, éstas llegaron a 5 185 millones de dólares¹⁶⁸. Considerando las tendencias de crecimiento de las remesas en la última década podemos especular, conservadoramente, que éstas podrían ubicarse al finalizar el año 2006 entre los 22 y 23 millones de dólares.

Para concluir este apartado comentamos ahora el papel de las remesas en el gasto de las comunidades de origen de los migrantes. Jorge Durand encuentra que en las fases iniciales de la migración (1890 - 1930) las remesas se destinaban básicamente al consumo de alimentos, vestido, pago de deudas, festejos de bienvenida a los retornados, compra de animales para las labores del campo. En este período los dólares sirvieron para sobrevivir a la miseria dejada por la revolución.

Durante la fase del programa “Braceros” el billete verde venido del norte fue empleado para el consumo diario de alimentos y enseres necesarios en la vida doméstica, comprar tierras, animales y equipo agrícola. En algunos casos se financiaron proyectos productivos como en el de los reboceros de la Piedad, Michoacán.

¹⁶⁷ Informe Anual de BANXICO 2005, p. 167.

¹⁶⁸ Comunicado de BANXICO del 26 de mayo de 2006, p. 1.

Para el período de 1964 a 1968, las remesas se siguen empleando en la compra de artículos para la subsistencia diaria, la adquisición de productos duraderos y aparatos electrodomésticos. Disminuye la compra de herramientas e insumos agrícolas debido a los programas estatales que ampliaron la infraestructura y el financiamiento al campo, por ello parte importante de las remesas son utilizadas en esta fase en la compra de bienes inmuebles (terrenos y casas) o en la reparación de las viviendas. El gasto destinado a la construcción incidió en la urbanización de las comunidades, se repararon edificios públicos, monumentos, iglesias, kioscos y jardines. Además, parte del dinero se destinó también a las fiestas de los santos provinciales y obras sociales.

En la época de crisis económica en México y legalización en Estados Unidos (1982-1988) los migradólares continúan usándose para la alimentación de todos los días, la construcción de vivienda, compra de terrenos, obras comunitarias y vehículos para las necesidades del campo. Se avanza en el financiamiento de proyectos productivos, talleres familiares, negocios y agroindustrias pequeñas. En este momento el flujo de dólares termina por incorporarse al sistema financiero y bursátil del país¹⁶⁹.

Durante la década de los noventa y principios de este siglo las remesas terminan por convertirse casi en el único sostén material no sólo de las familias de los migrantes sino de la comunidad entera. De este modo los dólares inyectan los recursos necesarios para mantener la vida económica en grandes extensiones del territorio nacional¹⁷⁰.

En este contexto se advierte claramente el efecto negativo que la eventual suspensión de las remesas puede tener en el tejido social de los estados receptores. Al respecto, algunos investigadores estiman que el fenómeno migratorio ha alcanzado su cenit porque ahora los migrantes encuentran cada vez más difícil cruzar la frontera y, por lo tanto, permanecen durante largos periodos (años enteros) en Estados Unidos.

Además, al emigrar al norte acompañados de su esposa e hijos, en sus lugares de origen casi no quedan familiares a quienes mandarles dinero, su vida se traslada casi por completo a suelo norteamericano. Al paso de cada generación de migrantes los vínculos económicos con la tierra natal se desvanecen. El futuro de la remesas parece incierto y es poco probable que sigan aumentando con la intensidad observada en la última década¹⁷¹.

¹⁶⁹ Durand, J. 1988.

¹⁷⁰ Urciaga, J. 2002.

¹⁷¹ García, R. 2002

Ahora bien ¿además de las largas y penosas horas de trabajo en los campos e industrias norteamericanas, cuál es el *otro costo* de los dólares venidos del norte? Hasta antes de 1995 el corredor Tijuana - San Diego era la ruta principal de cruce. Sin embargo, a partir de la “Operación Guardián” se empujó a los migrantes hacia al este para cruzar de Mexicali a Calexico a través de los desiertos de Valle Imperial y Yuma. El cambio implicó graves riesgos para los indocumentados pues las nuevas vías de paso se encuentran alejadas de la infraestructura carretera y de las posibilidades de ser rescatados. Los principales peligros de esta ruta son: animales ponzoñosos, temperaturas extremas, asaltos, acoso de las bandas de narcotraficantes y las balas de los cazamigrantes de Arizona.

Aquellos que se arriesgan a cruzar por la ruta del corredor Mexicali - Calexico enfrentan la posibilidad de morir por picadura de víboras de Cascabel, Chirriónera o Coralillo, aunque también está el Monstruo de Gila, la Viuda Negra y el Matavenado. Tan peligrosas son estas alimañas que a los ciudadanos estadounidenses se les advierte con insistencia que ante la descompostura de su automóvil es preferible no bajar del vehículo y esperar el auxilio necesario.

En enero de 1977 hipócritamente la *Border Patrol* se declaraba consternada ante la muerte por hipotermia de decenas de indocumentados. Sin embargo, la consternación duró poco y las acciones de control fronterizo continuaron. La historia se ha venido repitiendo desde entonces, por ejemplo, en mayo de 2001 la prensa nacional dio a conocer la muerte de 14 connacionales en el desierto de Yuma.

Al cruzar por regiones desoladas los indocumentados suelen ser presas fáciles de los narcotraficantes quienes los obligan a servir de *burros* para introducir droga a Estados Unidos, de negarse pueden ser secuestrados, asesinados o encarcelados por la policía de ambos países. Si han corrido con suerte superando estos obstáculos aún existe el riesgo de ser baleados por los rancheros de ultraderecha que satisfacen su xenofobia matando mexicanos.

Al respecto, una misión de observación integrada por diversos grupos de organizaciones civiles llevada a cabo en junio del 2000¹⁷² denunció que las agresiones de ciudadanos

¹⁷² Observación organizada por Albergue del Desierto, Sin Fronteras, Centro de derechos Humanos Miguel Agustín Pro y American Friends Service Committee -Texas, entre otras.

estadounidenses a mexicanos indocumentados son consentidas y alentadas por la política de inmigración del gobierno norteamericano. Ejemplo de ello son los sucesos del 5 de julio del 2000 cuando grupos neo nazis de San Diego California perpetraron un ataque contra cuatro migrantes mexicanos que sufrieron serias lesiones por armas de fuego.

De 2002 a la fecha las rutas se han movido aún más al este y aunque se siguen usando los corredores Tijuana-San Diego y Mexicali-Calexico el control de la frontera ha provocado la consolidación de dos rutas más peligrosas: una que va de Hermosillo a **Altar** y de ahí a la franja **Sásabe-Sonoyta** y otra que parte de **Cananea** para llegar al corredor **Naco-Agua Prieta**.

Los nuevos caminos de la migración han configurado una amplia franja de cruce indocumentado de Sásabe a Agua Prieta con una extensión de más de 280 kilómetros a lo largo de las regiones montañosas y desérticas de ambos lados.

En la zona de Sonoyta se encuentran los pasos conocidos como la **Garita**, la **Nariz**, las **Flores** y el **Durazno**, por estos lugares los migrantes caminan de uno a tres días hasta Ajo y Selles buscando llegar a Tucson Arizona. El cruce en el corredor Naco-Agua Prieta implica sortear los peligros del Desierto Alto, la vigilancia de la *Border Patrol* y las balas de los cazamigrantes del rancho Roger Barnett. Además de tener que caminar hasta tres días, en el área de Naco son frecuentes los asaltos¹⁷³.



Cambio en las rutas del cruce fronterizo

¹⁷³ Nájjar, A. 2003.

Si se considera el número de muertes antes y después de la “Operación Guardián” [1993] se puede apreciar como ésta ha resultado letal para los migrantes mexicanos. En 1995 se contabilizaron 61 muertes (todas en California); en 1996 fallecieron 87; en 2003 409 y en 2005 la cifra llegó a 443.

Conservadoramente, pues no es posible conocer con exactitud estos datos, los muertos de 1995 a 2003 fueron 2 650. En California ocurrieron 928 defunciones, en Arizona 620 y en Texas 1 102¹⁷⁴.

Con las políticas de inmigración y control de la frontera adoptadas por la presidencia de George Bush lejos de disminuir el número de fallecimientos en la frontera éstos se han incrementado dramáticamente. La Jornada del 1 de agosto de 2006 da a conocer el número de personas muertas al intentar cruzar la frontera: 391 en 2001; 371 en 2002; 412 en 2003; 361 en 2004; 443 en 2005 y; 291 hasta agosto de 2006.

Se calcula que **diariamente mueren 1.10 migrantes en la frontera**. ¡¡¡Ese es precisamente el costo de los migradólares!!! al cual hay que sumarle un número indeterminado de lesionados, mutilados y desaparecidos.

¿Cómo interpretar el vínculo claro entre el estricto control de la frontera y el incremento de muertes? Una línea para pensar esta relación nos la ofrecen Avilés, L. y Jiménez, A. quienes caracterizan el programa “Guardián” como una autentica operación de “eugenesia social”. Al hacerse más difícil el cruce se tiende una criba para seleccionar a los trabajadores más jóvenes, fuertes y saludables. Al mismo tiempo, al impedir el paso de mujeres y niños, se reduce la población de mexicanos en Estados Unidos al evitar la reunificación familiar.

De este modo el control de la frontera realiza una suerte de “selección natural” de la mano de obra permitiendo el paso únicamente de aquellos capaces de resistir los duros trabajos y miserables salarios que le aguardan en suelo norteamericano. En esta misma perspectiva también interpretan el lamentable caso de migrantes contagiados de VIH-Sida señalando que en la propagación de la enfermedad no sólo intervienen vectores biológicos. Al institucionalizarse el control casi militar de la frontera se establecen condiciones sanitarias donde los mexicanos indocumentados se toman más vulnerables a

¹⁷⁴ California Rural Legal Assistance Foundation (www.stopgatekeeper.org)

la enfermedad, de este modo la frontera deviene espacio político-social que impone una serie de coacciones económicas a la propagación del Sida en las regiones de cruce¹⁷⁵.

Por ejemplo, el corredor Tijuana - San Diego ocupa el segundo lugar de incidencia de Sida en la región fronteriza. Así, “Guardián” además de ser una operación sustentada en una lógica de guerra de baja intensidad, es también un problema de salud pública.

El desconocimiento de los riesgos para la salud presentes en las nuevas rutas de cruce¹⁷⁶ y en las condiciones de vida del lado norteamericano¹⁷⁷ es un factor importante de enfermedad que enfrentan los mexicanos durante su viaje migratorio al norte. Emigran tras el sueño americano y en ocasiones encuentran la muerte o llevan la tragedia a sus familias y comunidades.

4.- LA MIGRACIÓN EN GUANAJUATO

El estado de Guanajuato forma parte de la región **Histórica** de migración, su incorporación a los circuitos migratorios comienza a mediados del siglo XX cuando los contratistas norteamericanos viajan al centro y occidente del país en busca de mano de obra para la construcción de ferrocarril y cubrir la necesidad de trabajadores en las fundidoras y plantaciones de betabel de la región de los grandes lagos, especialmente en Chicago Illinois.

Durante el período de “Enganche” y hasta principios de 1940 más del 60% de los trabajadores mexicanos en Estados Unidos procedían de Michoacán, Jalisco y Guanajuato. La convulsión social provocada por la Revolución fue un factor importante de migración en esta fase y aunque existía una contratación autorizada también se da la emigración indocumentada y las deportaciones (recordemos que de 1921 a 1939 son expulsados cerca de medio millón de mexicanos).

Con la entrada de Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial nuevamente se requieren trabajadores para atender las labores agrícolas, principalmente en California. Con el programa “Braceros” (1942-1962) aumenta significativamente la migración en Guanajuato, desde entonces ha sido uno de los estados con mayor intensidad migratoria.

¹⁷⁵ Avilés, L. y Jiménez, A. 1999

¹⁷⁶ Alonso, G. 2002.

¹⁷⁷ Amuchástegui, A., Bronfmam, M. y cols. 1998.

En el periodo de 1995 a 2000 el promedio de migrantes¹⁷⁸ nacionales a Estados Unidos fue de 1.5 millones (78% hombres y 21% mujeres). El estado se ubicó en el tercer lugar con el 11% (84% hombres y 16% mujeres) y un flujo anualizado de 33 mil guanajuatenses.

Al igual que sucede en las demás regiones migratorias, en Guanajuato el porcentaje total de trabajadores de retorno en el quinquenio referido fue del 15% de los cuales el 88% eran hombres y el 12% mujeres con un promedio anual de retorno de 5 mil¹⁷⁹. Lo anterior significa que en muchas comunidades del estado los migrante se van para no volver, aunque en su sus planes declarados y soñados el regreso es siempre un proyecto presente, por eso siempre envían sus remesas.

Guanajuato es uno de los principales receptores de remesas, en 2001 el monto de éstas ascendió a 739 millones de dólares; en el 2003 fueron 1 211 millones; en el año 2005 llegaron 1 715 millones y para el primer trimestre de 2006 el flujo de migradólares ascendió a 429 millones de dólares.

El Consejo Estatal de Población ha estimado que para los hogares guanajuatenses las remesas representan, en promedio, el 65% de sus ingresos y para muchos éstas son la única fuente de subsistencia económica. Las remesas no sólo se gastan en alimentos, vestido, salud y, sobre todo, la vivienda. También son empleadas para financiar las labores del campo a través de la compra de insumos, herramientas y pago de jornaleros. Algunas comunidades incluso se han organizado para crear fondos comunes para hacer frente al pago de los financiamientos agrícolas recibido de instituciones federales y estatales¹⁸⁰.

Si nos hemos detenido un poco para presentar algunos datos estadísticos acerca la distribución geográfica, la significación económica y el alcance demográfico de la migración en nuestro país es porque nos permiten apreciar claramente cómo el cruce de trabajadores a los Estados Unidos no es un fenómeno de coyuntura, un suceso temporal o una peculiaridad social limitada a determinadas regiones de México. Por el contrario forma un complicado circuito económico, social y cultural que incide directamente en la

¹⁷⁸ Para el INEGI un migrante a Estados Unidos es la persona que en los cinco años anteriores a la entrevista censal salió de México a ese país independientemente de que haya regresado o no al país.

¹⁷⁹ XII Censo General de Población y Vivienda 2000, INEGI.

¹⁸⁰ Cebada, M., 1993.

creación de formas de vida con largos alcances en la subjetividad de los migrantes y sus comunidades.

La migración entonces se ha convertido, como trataremos de mostrar en el capítulo siguiente, en una institución que implica un denso entramado de significaciones que no sólo tienen que ver con lo económico sino también con la creación de universos imaginarios y simbólicos de interpretación del mundo que inciden en la constitución de la subjetividad en su dimensión singular y colectiva.

Detrás de los números están las personas con sus sentimientos, emociones y pensamientos. Su comprensión no se agota considerando únicamente lo económico. Más aún, al dinero, al éxito o al fracaso en la aventura migratoria se le imponen una serie de sentidos que nos remiten a un sistema de referencias simbólicas que van más allá de lo material. Así, el sentido de la construcción de la casa, la *troca*, el terreno o los animales pagados con migradólares trasciende la inmediatez de su representación dineraria y nos envía a un orden de sentido tejido con los hilos de la esperanza, la utopía, la nostalgia, la pérdida, el sacrificio y la muerte.



Caminando en el Desierto de Altar, Sonora
(Foto: AFP)

Los datos arriba presentados nos dibujan ciertas peculiaridades de la migración, se trata de un viaje de hombres solos en busca de trabajo y el posterior cruce de las mujeres para reunirse con su familia. Sin embargo, la soledad del viaje migratorio es compartida familiar y comunitariamente:

No pude cruzar, lo intente tres veces y no pude, no pude, me tuve que regresar y ya aquí encuentro que mi mujer se la pasaba llorando ¡por eso no podía pasar! ¡porque ella no me dejaba con sus lloridos!

Para este campesino de la comunidad de Duarte las dificultades del cruce no tienen que ver con la “Operación Guardián”, sino con las lágrimas de su esposa. A su regreso se mitiga el dolor de la esposa y el fracaso encuentra explicación. El relato de su llanto lo cubre todo de sentido:

Mire, váyase hasta el Santuario de Guadalupe y en una casa de... ¿oye, cómo se dice en español...? ¡ah de azulejos! de azulejos rosas, ahí es. Luego, luego va a ver la casa, cualquiera le puede decir dónde es, todo mundo le da razón de donde vivía

Así nos contesta un hombre a la entrada de San Luis de la Paz cuando le preguntamos por la familia del migrante muerto en la Guerra de Irak. Todos saben en dónde lloran las familias, todos conocen a los muertos, después de todo, son también sus propios muertos. Relatos repetidos, ecos interminables de un universo simbólico donde la fuerza creadora de lo imaginario permite a los migrantes y sus familias otorgarle un sentido menos trágico al exilio migratorio. Antes se regresaba, ahora el retorno se aleja cada vez más, se torna figura imaginaria donde la esperanza y la utopía devienen instrumentos simbólicos para significar la ausencia:

¿Cuando escucha la palabra Estados Unidos qué se le viene a la mente?

Lo primero es mi familia. Mi familia que está allá, buscando una forma de vida para que nuestros hijos puedan salir adelante. Para que puedan estudiar y ser hombres de provecho. Viendo que aquí en nuestro México lo queremos demasiado no podemos. No pueden estar aquí porque no tenemos forma de vida.

¿La mujer que se queda aquí a qué se dedica?

A sufrir. A sufrir la angustia de la soledad, a cargar con toda la responsabilidad de nuestros hijos porque nuestros esposos y nuestros hijos mayores no pueden darnos en el momento que nosotros queremos ese apoyo, esa solidaridad que debe tener una familia, de compartir alegrías, de compartir problemas. Hermosos momentos de sacar a la familia a divertirse juntos. No se puede porque siempre estamos separados. La mayor parte de nuestra vida es en forma separada. Vivir cada quien su vida como puede. Y aquí uno de mujer buscar los medios que sean, echar mano de todo para sacar los hijos adelante.

[Rufina, 55 años, Labor de Peralta]

Pero sobre el carácter simbólico e imaginario de la migración hablaremos adelante, por el momento basta señalar, siguiendo los datos presentados, que el fenómeno migratorio ha venido modificando profundamente el tejido social, económico y subjetivo de innumerables comunidades, especialmente rurales, de nuestro país. Por ejemplo, mayoritariamente los que viajan a Estados Unidos son hombre solos y las mujeres esperan, siempre esperan a los que únicamente regresan en una proporción mínima (no más del 16%).

Se van los jóvenes y los hombres, aguardan los ancianos y las mujeres. Asimetría del retorno que configura dos planos de la soledad, las solas de aquí y los solos de allá. En el país del dólar se extraña a la esposa, la madre, el pueblo, en México se llora al esposo, al padre y al hijo. Juego de espejos que configura un espacio imaginario donde la añoranza encuentra líneas de fuga en el reencuentro o la muerte.

Si con el programa “Braceros” se emigraba temporalmente, con la IRCA y “Guardián” se viaja para no regresar. Ahora millones de mexicanos residen en Estados Unidos y las comunidades se encuentran en medio de un movimiento pendular imaginario que va del lugar de origen al nuevo hogar. Abanico de nostalgias nunca colmadas. Por eso en el regreso el pueblo hace fiesta y se derrochan dólares festejando a San Miguel, al Cristo Negro, al Niño de las Palomitas o al patrono del lugar. Reencuentro ensombrecido, sin embargo, por aquello que todos saben: mañana tendrán que marchar de nuevo ¡no importa vieja, ahorita déme un beso!

Un mañana donde se enfrentarán nuevamente los riesgos del cruce indocumentado: el pago de los polleros, el desierto, las balas xenófobas, la *Border Patrol* o el acoso de los narcos. La muerte pues, no es algo marginal, es un hecho tan real como la sed y el hambre. Si bien es cierto que ahora muchos migrantes tienen la *green card* o son ciudadanos, la mayoría fueron indocumentados y vivieron la experiencia del cruce sin “papeles”. Los miles de muertos provocados por “Guardián” y la política de “Seguridad Nacional” (cerca de 4 000 de 1995 a 2006) junto con las más de 11 millones de aprehensiones en la frontera no admiten dudas.

El retorno de los migrantes (cada vez menos) ha venido configurando una peculiar cronología donde se conjuga una temporalidad sentimental y religiosa para el tránsito de espacios diversos (el aquí y el allá) donde la espera se fractura y la esperanza se renueva.

Calendario imaginario en y a través del cual la migración despliega su propia simbolicidad, sus nuevas ritualidades, sus nuevas sacralidades:

¡No hombre! debiera ver en la fiesta de San Miguelito ¡asi se llena todo el pueblo!
Como es la época donde vienen los braceros, no pos se llena todo. La fiesta dura
varios días, hay castillos, vienen los chinelos y hay baile toda la noche ¡Dése una
vuelta pa que vea!

[Anciano, ex bracero, San Felipe]

Emigrar a los Estados Unidos no representa para los trabajadores únicamente el recurso desesperado para tener trabajo, es también una forma de interpretar el mundo, de construir el mundo. Es también dispositivo pedagógico que prepara a los hijos para ingresar al circuito migratorio. Representa igualmente el andamiaje simbólico e imaginario desde el cual se busca asignarle sentido a lo ominoso del cruce fronterizo.



Frontera en Tijuana
(Foto: Canal 11)

CAPÍTULO CUATRO

LA MIGRACIÓN: ALGUNAS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS SOCIALES

1.- CIUDADANO E ILEGAL: DOS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS INSTITUIDAS.

En este apartado intentamos mostrar cómo los sistemas simbólicos a través de los cuales se expresa la migración hunden sus raíces en la terrenalidad del campo social-histórico, tratamos de mostrar cómo las significaciones sociales instituidas de *estado*, *ciudadano* y *frontera* imprimen efectos dramáticos en los procesos migratorios.

La búsqueda de “mejores condiciones de vida” ha sido a lo largo de la historia uno de los discursos institucionalizados utilizado para dar cuenta de las *razones* de la migración. Desde los míticos viajes de Ulises, Eneas o Moisés y las épicas expediciones de Marco Polo o Colón, hasta nuestros días la movilización de grandes masas humanas de un lugar a otro ha sido una práctica social más o menos constante.

La migración no es en modo alguno un fenómeno transitorio o producto de la modernidad; por el contrario, constituye un fenómeno conocido desde los inicios mismos de la humanidad que lejos de mostrar una tendencia decreciente se agudiza. Para Juan José Aldana¹⁸¹ la existencia de casi setenta y cinco millones de desplazados -entre refugiados y exiliados junto con los llamados “pueblos sin tierra” (kurdos, palestinos, kosovares, entre otros)- diseminados en los cinco continentes justifican plenamente que nombremos a esta época el *siglo de los inmigrantes*.

Ahora bien, lo nuevo de la migración no es la movilidad humana sino las características que presenta actualmente en el contexto de la reconfiguración de los Estados Nacionales, el fin de la Guerra Fría y la creciente mundialización de la economía.

La antigua política de asilo y refugio en Europa y Estados Unidos se delineaba con base en las vicisitudes de la tensión entre los países capitalistas y los del bloque soviético. La disputa ideológica acerca de la superioridad o inferioridad del socialismo, expresada en largos años de Guerra Fría, configuraron condiciones sociales y políticas favorables para solicitar y otorgar asilo a todo aquél que salía huyendo de los países del Este.

¹⁸¹ Aldana, J. 2000.

Los países capitalistas justificaban su política de asilo bajo el argumento de que ellos eran defensores y garantes de la libertad, la igualdad y los derechos humanos, y dentro de éstos la libertad de pasar de un país a otro. Es decir, bajo el discurso humanista sostenido en el ideario de los “Derechos Humanos” se escondía la intención política de desacreditar la legitimidad ética y económica de la vía socialista.

Hoy las nuevas políticas de inmigración en los países capitalistas desmienten su discurso democrático y las significaciones imaginarias de *derechos humanos*, *ciudadano* y *frontera* sufren transformaciones de sentido con graves efectos en los procesos migratorios. Por ejemplo, cuando los trabajadores latinoamericanos intentan ingresar a los Estados Unidos son ferozmente rechazados y quienes logran pasar lo hacen en calidad de *clandestinos*, de ese modo se desvanece cualquier posibilidad de ser reconocidos como ciudadanos, lo cual significa perder sus derechos humanos

La negación de los derechos humanos de los trabajadores emigrantes encuentra su expresión simbólica en los discursos oficiales del gobierno norteamericano cuando hablan de la migración. En toda su retórica se advierte un peculiar sentido de lo que significa ser migrante. Los trabajadores indocumentados han pasado de personas a *ilegales*, de ilegales a *delincuentes* y de delincuentes a *terroristas*. Ya hemos revisado cómo, en el caso de la migración mexicana indocumentada, estos discursos se han traducido en letales programas de control fronterizo.

Una vez ubicados en el análisis de los derechos humanos y sus articulaciones con la migración resulta conveniente examinar cómo en ésta se presenta una confrontación de sentidos y configura nuevas significaciones imaginarias sociales acerca del trabajador indocumentado.

¿Pero qué son los derechos humanos? ¿Cómo se instituyen las significaciones imaginarias que hace del migrante un *ilegal*? Para responder estas preguntas es necesario considerar algunos elementos de la génesis del Estado-Nación en el contexto del surgimiento del capitalismo.

Para comprender la naturaleza del Estado en su forma actual resulta pertinente señalar inicialmente que éste es una expresión particular de las relaciones sociales pro hijadas por el capitalismo moderno, el cual para consolidarse necesita de una organización política de la sociedad donde se garantice el libre tránsito de mercancías, esto es, que establezca

las condiciones necesarias para el desarrollo del mercado y procure una estabilidad social mínima para el despliegue de las fuerzas productivas.

El advenimiento del Estado moderno se va gestando ahí donde las condiciones feudales de organización social son eliminadas o dejan de ser la forma predominante de organización de la producción. El Estado aparece entonces como una de los principales elementos político-jurídicos necesarios para el desarrollo del capitalismo. Actualmente en los países en donde aún subsiste la monarquía, ésta no juega sino un papel ornamental. Tres procesos históricos claves contribuyeron a la constitución del Estado-Nación: la adopción de una lengua común; el establecimiento de un gobierno más o menos centralizado y jerarquizado y, el afianzamiento de una unidad territorial.

Sin embargo, estos procesos no se llevaron a cabo con el consenso de todos ni coincidían plenamente entre sí. Por ejemplo, la lengua adoptada no era la única hablada en la nueva delimitación territorial, no obstante fue asumida forzosamente por todos en virtud de que se trataba de la *lengua nacional*. Por otro lado, el territorio del Estado no necesariamente coincidía con la distribución geográfica de las culturas y “nacionalidades” anteriores a su establecimiento¹⁸². El proceso de constitución de los Estados Nacionales es una historia ininterrumpida de conflictos, guerras y una larga y tenaz lucha por imponer determinadas significaciones imaginarias sociales de *Nación* y de *Estado*.

Desde esta perspectiva, la *frontera* resulta ser una significación imaginaria segunda derivada de la significación imaginaria central de *Estado Nacional* la cual supone el establecimiento de una línea imaginaria que marca el *adentro* y el *afuera*, señala los límites bajo los cuales la ley estatal es considerada una obligación y un derecho. Luego entonces el orden normativo, moral y jurídico del Estado es efectivo sólo al amparo de una frontera consolidada, fuerte. Representa los límites de un espacio objetivo y subjetivo donde se articulan múltiples significaciones imaginarias sociales entre las que destacan las de *Estado*, *ciudadano* y *derechos humanos*.

Establecido el Estado Nacional e institucionalizada la noción de frontera, pronto surgirán graves conflictos en la medida que los grandes contingentes de desplazados no suspende sus viajes de un país a otro. Así, la frontera da pie a la emergencia de otra significación

¹⁸² Hirsch, J. 1996.

imaginaria de largos alcances para comprender el fenómeno migratorio, nos referimos a la noción de *extranjero*.

A través de la nueva semántica política surgida al amparo de la creación de los Estados Nacionales expresada en las significaciones imaginarias de nacionalidad, ciudadano y extranjero se instituye una violencia a la vez material (la militarización de las líneas fronterizas) y simbólica, donde el no ciudadano es asumido real, simbólica e imaginariamente como extranjero, indocumentado o ilegal.

Pero no sólo se instituyen nuevas significaciones imaginarias sociales con el advenimiento del Estado-Nación, también se socavan las viejas significaciones que durante más de un siglo articularon el universo simbólico del medioevo. La caída del modo de producción feudal arrastra consigo todas las estructuras simbólicas que daban sentido y lugar al hombre.

Si en el medioevo el hombre y su mundo encontraban su razón de ser en una territorialidad teológicamente sagrada, en el capitalismo el Ser encuentra su territorialidad en la razón. Y es precisamente la apuesta racionalista lo que en opinión de Castoriadis constituye uno de los elementos centrales del gran imaginario social del capitalismo:

El mundo moderno se presenta, superficialmente, como el que empujó, el que tiende a empujar, la racionalización hasta su límite (...) La economía en el sentido más amplio (de la producción al consumo), pasa por ser la expresión por excelencia de la racionalidad del capitalismo y de las sociedades modernas. Pero es la economía la que exhibe de la manera más impresionante –precisamente porque se pretende íntegra y exhaustivamente racional- el dominio de lo imaginario en todos los niveles¹⁸³.

La confianza epistemológica, ontológica y ética en la razón del hombre encuentra uno de sus puntos culminantes en la Revolución Francesa de 1789. Su discurso de igualdad, fraternidad y solidaridad dio origen a la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*¹⁸⁴ y a la significación imaginaria social de los *derechos humanos*.

Esta proclama universalista liga, sin embargo, los derechos humanos a la potestad de los Estados Nacionales implicando una conexión necesaria en la medida que el hombre del discurso de la *Declaración Universal* no puede “materializarse” sino a través de la forma

¹⁸³ Castoriadis, C. 1975, v. e. 1983, p. 271.

¹⁸⁴ Ideario en el que se inspiró *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948

ciudadano, en consecuencia, el Estado deviene garante de los derechos humanos de sus ciudadanos, vinculando, de este modo, la vida de los individuos al orden jurídico, político y ético del Estado-Nación¹⁸⁵.

Todos los hombres poseen los mismos derechos, pero sólo los de los ciudadanos están en condiciones de ser salvaguardados por *su* Estado. Luego entonces, las significaciones imaginarias sociales que venimos comentando encuentran su fundamento último en el gran imaginario racionalista del capitalismo. Así, resulta “lógico” y “natural” que sea el Estados quien proteja los derechos de sus ciudadanos.

En el momento en que un trabajador ingresa indocumentadamente a otro país se convierte de inmediato en un *no ciudadano* perdiendo así el amparo del Estado para conservar sus derechos humanos. De este modo, la protección de las fronteras y la persecución de los *clandestinos* se tornan ética y jurídicamente legítimas.

Al amparo de esta racionalidad se configuran discursos donde los migrantes aparecen como extranjeros ilegales y enemigos de la “seguridad nacional”¹⁸⁶.

¿Cuándo se hace evidente la crisis de sentido universalista de los derechos humanos? En el momento en que los Estados Nación se ven en serias dificultades para dar respuesta a las demandas de asilo y abandonan la política de “fronteras abiertas” demandada por los refugiados, desplazados y exiliados. Esto es, cuando niegan sistemáticamente el ingreso a aquellos que nada tienen o han perdido todo excepto su ser mismo.

Los *Derechos Humanos*, declarados sagrados e inalienables, devienen categorías vacías de sentido en el momento mismo que un Estado niega el ingreso a su territorio a los *extranjeros*. Recuérdese, los derechos humanos son para el ciudadano, estatuto jurídico otorgado sólo con base a la membresía nacionalista.

Desde esta óptica se comprende muy bien el comentario irónico de Agamben, G.¹⁸⁷ cuando declara que él prefería, y con mucho, sus derechos de inglés antes que sus “derechos humanos”. ¿Por qué decía esto? Porque como ciudadano inglés sus derechos humanos estaban efectivamente garantizados incluso más allá de su propio país, en

¹⁸⁵ López, A., 2002, p. 71.

¹⁸⁶ “En 1993, el presidente Clinton declaró que el tráfico organizado de personas hacia Estados Unidos era una <amenaza a la seguridad nacional>. Pero la inmigración ilegal es una amenaza aún mayor a la seguridad societal de América. Las fuerzas económicas y políticas que generan dicha amenaza son inmensas e implacables. Estados Unidos no había experimentado nunca anteriormente nada comparable” (Huntington, S. op. cit. p. 14.)

¹⁸⁷ Agamben, G. 1997.

cambio los *derechos humanos* se difuminan y pierden sentido allende las fronteras nacionales.

El entramado simbólico-imaginario que distingue y separa al *hombre* del *ciudadano* se encuentra en la base de toda respuesta nacionalista a las preguntas acerca de ¿Quiénes somos? ¿Cuál es mi país? Interrogaciones y respuestas que definen en todos los casos lo que se es y lo que no se es. Desde esta racionalidad expresada en las significaciones imaginarias sociales de *Estado*, *Nación*, *ciudadano* e *ilegal* se establece una interpretación antropológica que hace del no ciudadano un *no sujeto*. Así, la preservación de la existencia material, ética y jurídica de los individuos está condicionada a la ciudadanía.

Cuando en un discurso la exaltación de la raza o la patria elimina la presencia de los otros ubicándolos como “extranjeros” o “ilegales” la sombra del fracaso o de la muerte se hace presente. Por ejemplo, en la conquista de los pueblos americanos la actuación de las inquisiciones contribuyó, paradójicamente, a la decadencia de las naciones peninsulares. Por el contrario, cuando los discursos incorporan al extranjero en el horizonte de su propia identidad se apuesta a la vida, acaece el contagio de las culturas y se amplía el proceso civilizador¹⁸⁸. Es el caso del éxodo de judíos alemanes a los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial que jugó un papel muy importante en el enriquecimiento cultural de esa nación. Y no olvidemos las aportaciones a nuestra cultura de los exiliados españoles en época de la dictadura franquista.

Como es fácil advertir, el discurso que hace de los trabajadores indocumentados unos seres ilegales representa la *institución* de significaciones imaginarias derivadas del imaginario capitalista donde todos los valores son reducidos a un valor único: el dinero. Por eso las políticas de migración establecidas por el gobierno norteamericano en los últimos tiempos han sido pensadas siguiendo, en lo esencial, criterios económicos.

El aducido peligro para su “seguridad nacional” no es sino una manera de justificar ideológicamente la administración de los flujos migratorios en términos de un factor más de la producción. La significación de *ciudadanía* con sus remisiones imaginarias y simbólicas de *Estado* y *frontera* le permite encontrar racional, y moralmente aceptable, el trato deshumanizado a los trabajadores indocumentados. Sin embargo, a través de su

¹⁸⁸ Savater, F. 1999.

práctica social efectiva los migrantes han venido estableciendo ciertas condiciones que erosionan el fundamento material e imaginario de la ciudadanía, tal como lo señala Ana María López¹⁸⁹ cuando examina algunos casos de la migración en Europa en donde los inmigrantes gradual y parcialmente han adquirido derechos similares a los de los ciudadanos aún cuando todavía no alcancen derechos políticos esenciales como el sufragio.

En este contexto, entre los investigadores que analizan el fenómeno migratorio comienza a abrirse paso la idea de que es posible invertir la lógica presente en los discursos instituidos alrededor de la noción clásica de ciudadano, es decir, proponen una significación de ciudadano articulada a la noción de derechos humanos. De este modo es posible pensar en una significación de ciudadanía universal a partir del reconocimiento de que los derechos humanos son efectivamente universales.

Posición vinculada a los sutiles y complejos procesos de mundialización de la economía gracias a los cuales se han venido desdibujando los límites efectivos de los Estados Nacionales. Por ejemplo, hoy existen empresas transnacionales tan influyentes en las decisiones de los Estados como sus propios parlamentos. De igual forma los administradores del capital financiero internacional pueden tomar decisiones donde la soberanía de un país queda fácilmente rebasada.

El desdibujamiento de los límites tradicionales de los Estados Nacionales torna porosas las fronteras, el tránsito de mercancías de un país a otro se acompaña también del flujo de personas, no importa que muchos no cuenten con la ciudadanía formal.

Así, la idea de una ciudadanía multinacional resulta sugerente tal como señala Susanne Jonas al comentar, después de mostrar cómo las políticas migratorias del gobierno estadounidense basadas en la “seguridad nacional” convierten a los trabajadores indocumentados en enemigos del Estado, que respecto a la ciudadanía:

más que aceptar el derecho absoluto de los Estados a determinar y delimitar el concepto de ciudadanía, [nuestra] alternativa de política nace de una noción de ciudadanía basada en los derechos que posee todo ser humano (...) en cierta forma, los migrantes tienden a convertirse en ciudadanos universales y transnacionales del siglo XXI¹⁹⁰.

¹⁸⁹ López, A. 2002.

¹⁹⁰ Jonas, S. 1998, p. 412-413.

Pero más allá de estas propuestas formales, en las prácticas sociales reales configuradas alrededor de la migración se delinear y organizan formas de vida que conducen a una hibridación cultural recuperada y elaborada en la subjetividad, individual y colectiva.

Analizar los entramados reales e imaginarios de las significaciones instituidas de *Estado*, *frontera* y *ciudadano* abre la posibilidad de instituir nuevas significaciones para pensar el fenómeno migratorio desde otra mirada y confrontar algunas de las consecuencias subjetivas y materiales implicadas en las significaciones imaginarias portadas en los discursos instituidos que expresan la migración.

Así, por ejemplo, si se es sólo en el marco del reconocimiento de la ciudadanía, entonces la migración inscribe a los trabajadores indocumentados en un curioso estatuto ontológico. En los discursos instituidos desde el poder los trabajadores indocumentados no son sujetos, no existen y sin embargo, se mueven, trabajan, consumen, envían dólares, pagan impuestos y van a la guerra.

Para los trabajadores que cruzan la frontera la existencia se torna exilio, puesta en escena de la eterna separación, agonía de la errancia. Su vida esta marcada en muchos aspectos por la ruptura y la nostalgia, experiencias que inevitablemente se deslizan en la constitución de su subjetividad, la que no puede ser pensada sino como metáfora de las semejanzas y diferencias con el otro.

En la experiencia de la separación no sólo cambia el modo de percibir y vivir el tiempo también se transforma el espacio. En el país del otro se enfrenta una aterradora fragmentación de sentidos que coloca al recién llegado en los bordes de la locura o la muerte.

En el país del Norte no hay historia de interlocución o continuidad identificatoria únicamente soledad. La manera como se asume este encuentro junto con el duelo y la elaboración subjetiva del cruce fronterizo, posibilita la creación de nuevos sentidos, proyectos y vínculos. Lo otro se vuelve exilio consumado y el proyecto insinúa la figura de la muerte. Respecto a la experiencia de pérdida Kaës señala: “perder el objeto, no es solamente dejarlo, es también y sobre todo, ser dejado por él y desde ese momento experimentar el terror de que nada lo reemplace”¹⁹¹.

¹⁹¹ Kaës, R., 1986, p. 34.

Por eso, si en el tránsito migratorio los trabajadores no hayan *un otro* que los reconozca como sujetos y son reducidos a la calidad de objetos (de goce, trabajo, producción) entonces el desencuentro se expresa en paradojas como la separación entre sujeto y ciudadano, entre ser humano y factor de la producción.

En este contexto, el análisis de las significaciones imaginarias presentes en los discursos que expresan la migración nos permite advertir cómo de manera marginal -instituyente- se han venido creando una serie de sentidos para la experiencia migratoria apartados de los sentidos instituidos configurando los bordes de una cierta dimensión sagrada desde la cual es posible sobrevivir y enfrentar las penas y el sufrimiento implicados en la migración. Dimensión en la que advertimos la construcción de una esperanza acompañada de sutiles rasgos de heroicidad, ascetismo y tragedia.

Los migrantes se encuentran, de cierto modo, en una suerte de encrucijada de sentidos que toman la migración una institución conflictiva, ambivalente, vivida en la mayoría de los casos como un destino anunciado aún antes de pensar en ella.

En el siguiente apartado daremos cuenta de los relatos de esta experiencia referidos por nuestros entrevistados, intentaremos mostrar algunas de las desgarraduras y emergencias simbólicas que desde la acción de lo imaginario provoca el enfrentamiento con la institución de la migración.

2.- LA DIMENSIÓN SAGRADA: TEXTUALIDAD DE UNA INSTITUCIÓN DE SENTIDOS

A pesar de las complejidades involucradas en el debate filosófico en torno a la modernidad es indudable que la sociedad contemporánea vive intensos momentos de desdibujamiento de los tradicionales horizontes de significación a través de los cuales el hombre interpretaba el mundo y su lugar en él.

Los grandes relatos proféticos de la modernidad -las del racionalismo cartesiano y del empirismo baconiano- coinciden en la promesa de que pronto el hombre estaría en condiciones de convertirse en “amo y señor de la naturaleza”. El recurso de la ciencia y sus métodos allanarían el camino a una edad donde los hombres conocerían, por fin, condiciones de existencia decorosa acordes a su dignidad. Las promesas de la modernidad fueron proyectadas tanto en las ilocalizables ínsulas de Erasmo y Bacon como en diversas variedades de socialismo (utópico o científico). En cualquier caso la

modernidad se significó como un mundo donde el progreso estaba asegurado por el desarrollo de la ciencia y la tecnología o por las contradicciones inherentes al injusto sistema económico capitalista.

A la confianza depositada en las leyes de la historia -o del mercado- le subyacía una nueva teleología. Si durante el medioevo la pobreza y las penurias eran soportadas pensando que la vida era tan sólo el tránsito pasajero hacia la eternidad y se consideraban los sufrimientos terrenales como preparación expiatoria para subir al cielo al lado de un Dios bondadoso y vivir en el edén perdido, con la irrupción de nuevas formas de organizar la producción de los bienes terrenales se trastocó todo este universo de autocomprensión del sentido de la vida. Ahora el hombre depositaba su confianza en las luces de la razón, las que extendidas al campo social produjeron la promesa de una vida colectiva sin división de clases.

El anuncio de la “muerte de Dios” y el repudio de la religión como “opio del pueblo” fue el prelude de la aparición de nuevos mesianismos sociales y, consecuentemente, de nuevas determinaciones teleológicas. El fin de la historia como terminación de la explotación cobró tintes verdaderamente religiosos. La figura mítica de Moisés o de Cristo fue sustituida, en el caso de la profecía marxista, por la figura del proletariado. Si antes el martirio de Jesús se presentó como el acto paradigmático de redención de los pecados para abrir las puertas del cielo, ahora la lucha del proletariado estaba llamada a ser la llave de acceso a una sociedad igualitaria y colmada de satisfacciones cuyo límite se encontraba en las propias capacidades humanas.

Sin abundar en detalles acerca de cómo el desarrollo científico no logró socialmente liberar al hombre de los fatigosos trabajos de reproducción de sus condiciones de vida material, conviene subrayar que, por el contrario, desató amenazas nunca conocidas como el desarrollo de armas de destrucción masiva o, paradójicamente, la aparición de mutaciones virales cada vez más difíciles de controlar debido a la inmunidad procurada por los antibióticos.

Doloroso resulta también recordar cómo el desarrollo del “socialismo real” no puso fin a la historia de explotación del hombre por el hombre sino devino en mascarada ideológica para justificarla y llevarla a extremos cuyos bordes se toman de la mano en muchos aspectos con las apuestas más “racionales” del proyecto político del capitalismo. Y qué

decir acerca de cómo la “mano negra del mercado” no terminó equilibrando la distribución de los productos del trabajo sino procuró una concentración de bienes, que se antoja ilimitada, en unas cuantas corporaciones transnacionales. El resultado: la existencia de una masa cada vez más crecida de pobres y miserables en el mundo. Así, las promesas de la modernidad se han vuelto insostenibles dentro de los discursos filosóficos y sociales. En este contexto han surgido diversas reflexiones que se conducen por los caminos del cinismo, el abatimiento, la irracionalidad o el retorno a viejos marcos de interpretación del mundo.

Tan desolador escenario social se muestra también en el orden de la significación del mundo, se asiste a un asenso de la insignificancia como dice Castoriadis¹⁹² o a un crecimiento del desierto. El sentido del mundo ha terminado por diluirse en las encrucijadas y aporías de la modernidad.

En medio de tales escenarios el sentimiento de religiosidad conoce una nueva oleada de exaltación configurando movimientos sociales llenos por todos lados de evocaciones simbólicas que recuerdan las antiguas, pero subjetivamente efectivas, ritualidades que procuraban un mundo pleno de sentido para el hombre. Todos atravesados por las figuras imaginarias de la esperanza y la nostalgia las cuales operan un retorno al pasado -o al futuro- para hacer un presente que se fuga imaginariamente de tan adversas condiciones materiales y simbólicas.

Son movimientos que ponen en acción lo que Francois Laplantine llama “las voces de la imaginación colectiva”. Representan una búsqueda de sentido a través de un retorno de lo religioso expresado como discurso eclesiástico o como religiosidad desacralizada. Al respecto Gianni Vattimo¹⁹³ señala que el regreso a lo religioso surge de:

Un temor no menos difundido, al menos en las sociedades avanzadas, es el de la pérdida de sentido de la existencia, el auténtico tedio, al parecer inevitable acompañante del consumismo. Es sobre todo la radicalidad de estos riesgos, que semejan amenazar la existencia de la especie y su misma <esencia> (puede modificarse el código genético...) lo que evoca y actualiza de nuevo la <hipótesis excesiva> que era Dios para Nietzsche. Asimismo, esa forma de retorno de lo religioso expresada en la a menudo violenta búsqueda y afirmación de las identidades locales, étnicas y tribales equivale la mayoría de los casos a un rechazo de la modernización en cuanto causa de una destrucción de las raíces auténticas del existir.

¹⁹² Castoriadis, C. 1998, v. e. 2002, pp. 35 y ss.

¹⁹³ Vattimo, G. 1996, v. e. 1997, p. 111.

En este tenor debemos comprender cómo la violencia del colonialismo en África o América Latina, aunado a ciertas condiciones culturales internas de los pueblos colonizados ha procurado la emergencia de movimientos proféticos en donde se amalgaman elementos de resistencia social arrojados con los vestidos de una religiosidad renovada. Si la miseria de los pueblos colonizados no encuentra una solución dentro de los marcos de su existencia social, entonces la apelación a lo religioso se convierte en una posibilidad imaginaria para reestablecer la significación del mundo. De ese modo se advierte claramente, como insiste Castoriadis, la efectividad “material” de lo simbólico e imaginario o más propiamente, el entrecruzamiento de lo funcional con lo imaginario.

Vittorio Lanternari emplaza adecuadamente la comprensión de los movimientos proféticos de estos pueblos, y aún los de otras latitudes y temperamentos religiosos no cristianos, en el análisis de las condiciones sociales de sufrimiento irresistible. Señala que tales movimientos buscan en lo imaginario y por acción de éste, volver al pasado para restituir en el presente la esperanza de una vida mejor tornando plausible el advenimiento de una tierra prometida:

En definitiva, el profetismo en sí mismo, con sus crisis de tipo “evasionistas”, con las desconcertantes experiencias individuales y colectivas que le son propias -ritos de curación, trance, revelaciones, “llamadas”, visiones- por un lado nace y se desarrolla debido a condiciones de crisis colectiva y social y por otro responden a una urgente necesidad -igualmente colectiva y social- de redención cultural, de bienestar concreto, de libertad. (...) Es cierto que la cultura moderna, en su forma oficial, ha ido arrinconando aquellas antiguas experiencias entre los recuerdos de una historia lejana. Sin embargo, aquella historia no ha perdido del todo su antiguo valor, ni han faltado y faltan conflictos culturales y religiosos, incluso en los tiempos recientes, capaces de presentar de nuevo, en forma más o menos modernizada, revivificaciones mesiánicas y proféticas¹⁹⁴

Sin embargo, para muchos estudiosos de este fenómeno no era necesario presenciar el resurgir de los movimientos religiosos del siglo XX para percatarse de que lo religioso no desaparecería ya que cada sociedad preserva su historia sagrada y se agrupa en torno a ese *corpus* de carisma y de numosidad. Por eso hoy la gente busca nuevas mitologías seculares, nuevos símbolos religiosos, de tal suerte que el futuro incierto de las iglesias podría afectar más a las religiones establecidas que a lo religioso como tal. Las religiones pueden perder eventualmente el monopolio de los símbolos sagrados pero el

¹⁹⁴ Lanternari, V. 1965, p. 362-363 y 356.

desvanecimiento del control no implica la desaparición de los símbolos ni del sentimiento religioso¹⁹⁵.

Podemos identificar, en ese sentido, cómo determinados movimientos nacionalistas, fascistas, sectas (incluso satánicas) o corrientes esotéricas buscan respuestas a las preguntas fundamentales del hombre para dar sentido a la vida cotidiana, la muerte, la pareja, el desempleo, etcétera.

Los relatos sagrados expresan los anhelos más íntimos de una sociedad, la aglutinan, permiten el establecimiento de lazos de solidaridad y configuran proyectos amplios de vida. Aunque también en nombre de lo sagrado se han desatado guerras santas donde la barbarie y al genocidio son consagrados en nombre de Dios¹⁹⁶.

Para comprender algunos de los rasgos esenciales de ese retorno a lo religioso, especialmente para destacar ciertos aspectos de sus vertientes secularizadas - dentro de las cuales ubicamos la matriz de sentido que se ha venido configurando alrededor del fenómeno migratorio que nos ocupa - se hace necesario analizar algunas de sus características que se incorporan a la disposición religiosa no eclesiástica presente en los movimientos sociales donde se construye una *esperanza* para dar sustento a la búsqueda de la *tierra prometida*, figuras imaginarias centrales de todo movimiento social que responde, de ese modo, a sus condiciones miserables de existencia.

Al respecto el trabajo etno-antropológico de Laplantine proporciona valiosas líneas de reflexión para acercarse a las formas de esperanza construidas por los pueblos marginados y colonizados de África, las cuales posteriormente intentaremos - no sin cierto abuso de nuestra parte - proyectar en la comprensión de algunas de las significaciones imaginarias sociales presentes en la migración. Nuestro autor hace el recuento de algunos procesos emancipatorios de pueblos oprimidos que se oponen a su destino apelando a lo divino. Son rebeliones sociales investidas de un carácter religioso donde lo sagrado sirve de marco para la construcción de una esperanza colectiva.

Del análisis de estas expresiones de retorno a lo religioso Laplantine concluye que responden en lo imaginario a las condiciones de miseria y explotación a las que se vieron reducidos los pueblos colonizados. Se trata de auténticas operaciones de resignificación

¹⁹⁵ Aranguren, J. 1996.

¹⁹⁶ La "Cruzada de los niños" es un ejemplo de la barbarie llevada al extremo en nombre de Dios.

simbólica del presente que permiten pensar otro mundo mejor, construir imaginariamente un futuro donde el sufrimiento obtiene una esperanza de salvación espiritual y material. Cuando ninguna verdad se encuentra, cuando no hay alternativas y los referentes institucionales se derrumban los hombres construyen “otro tiempo” y “otro espacio” mediante una ruptura imaginaria de lo cotidiano donde lo profano es elevando a lo sagrado. Operación que bajo una forma mágico-religiosa invoca un mundo distinto, unas “mejores condiciones de vida”. Fuga imaginaria que se revela necesaria para enfrentarse a las desdichas del mundo. De no hacerlo la aniquilación sería total.

Las figuras de ese retorno a lo religioso analizadas por Laplantine son: La esperanza mesiánica, cuando los hombres quedan atrapados en un presente injusto surgen los Mesías, heraldos de esperanza frente a un mundo carente. Toda acción mesiánico-revolucionaria se organiza alrededor del pasado, volver atrás a la sociedad soñada tal como era al principio de su fundación.

La posesión, los individuos presos de la impotencia social fracturan el tiempo de espera allanando simbólicamente el advenimiento del reino deseado aquí y ahora. Encarnando en diversos rituales de posesión, lo sagrado se manifiesta al hombre, se hace palpable. Los “posesos” certifican la existencia de la fuerza divina (manantial de esperanza) y muestran la plausibilidad de la realización de los anhelos colectivos. Durante el delirio se abrevia el tiempo mesiánico, el contacto con lo sagrado revela la fragilidad del orden del mundo y desestima su importancia.

La utopía, construcción racional donde se dibujan nítidamente los contornos de la tierra prometida y, en tanto perfecta, se alude a lo sagrado. Es la vista por “detrás del espejo” de la sociedad aborrecible de la cual emana. Pero a diferencia de lo que sucede en la temporalidad mesiánica, el tiempo utópico no apunta a la repetición del pasado sino a una sociedad cuyas bases, una vez colmados los anhelos, va a permanecer para siempre en un presente inmóvil.

Sin embargo, buscando el paraíso aparece el infierno. En esto coinciden la experiencia de los adictos y los utópicos. Los primeros, a través del letargo opiáceo, sustituyen la acción transformadora de la realidad, quedan atrapados en el ensueño, los segundos en la promesa utópica.

Algunos rasgos esenciales de estas manifestaciones del retorno a lo sagrado se encuentran presentes (al menos en forma derivada y encubierta) en múltiples prácticas sociales, que sin pertenecer al dominio propiamente religioso, se encuentran atravesadas por fuertes sentimientos de religiosidad. No podría ser de otro modo puesto que sólo analíticamente es posible separar los terrenos de lo sagrado y lo profano. Es cierto, ambos comportan rasgos de singularidad y temporalidad específicas, pero la vida efectiva de los hombres es un constante tránsito de uno a otro dominio configurando así zonas donde es difícil señalar demarcaciones precisas.

En esta perspectiva no sólo asistimos a un retorno de lo religioso sino también a un presentismo de lo sagrado que abraza, nos guste o no, toda manifestación de lo humano hasta el momento.

Desde luego no estamos afirmando que éste sea el único procedimiento de restitución del sentido de la vida, sólo decimos que se trata de una de sus modalidades. Tampoco sostenemos relaciones de causalidad o determinismo de lo imaginario sobre lo social, en este caso de la imaginaria religiosa, sobre las condiciones de vida material, tal como atinadamente nos aclara Henry Desroche:

Lo confieso: quizás por haberme contaminado por las poblaciones de estos fenómenos, me he vuelto escéptico acerca de la validez del axioma, según el cual dichas *representaciones* -oníricas, culturales, culturales, utópicas, ideológicas, es decir, de un modo u otro *imaginarias*- se explicarían <en última instancia> *por*, y, resumidas cuentas, se reducirían a *situaciones* de la *realidad* social, económica, tecnológica o demográfica. Ciertamente, dichas situaciones trenzan un sistema de coacciones que determinan esas representaciones, pero este determinismo social es precisamente un peso que la gracia de lo imaginario <des- determina>, en cierto sentido, para fomentar libertades y liberaciones¹⁹⁷

En consecuencia, lo que suscribimos es el despliegue de un juego dinámico de mutuos condicionamientos. Las significaciones imaginarias sociales articuladas en y por determinadas prácticas sociales teñidas de religiosidad (eclesiástica o secular) constituyen formas específicas de “realizar” el universo de sentidos que cada sociedad instituye para sí. Representan un modo de vida cuyo significado se mueve dentro de un campo de tensiones entre sentidos instituidos e instituyentes.

Así, el retorno de lo religioso puede ser asumido como un proceso de reconfiguración del sentido donde la esperanza (fuerza y figura de lo imaginario) permite enfrentar enigmas

¹⁹⁷ Desroche, H. 1973, v.e. 1976, p. 11, cursivas del autor.

como la muerte (propia y de los otros), el dolor y el sufrimiento. Y es precisamente en este campo de emergencia de significaciones donde cobran eficacia material y simbólica las apuestas mesiánicas, proféticas, milenaristas y utópicas elaboradas para enfrentarse, en última instancia, al gran misterio de la vida.

Como trataremos de mostrar, en la migración de trabajadores mexicanos a los Estados Unidos también se advierten elementos imaginarios en acusada consonancia con la invocación a lo sagrado en una modalidad secularizada. Aunque los migrantes no se encuentran en una situación de colonización a la manera de los pueblos de África sí padecen persecución, racismo y muerte. En este sentido comparte con los colonizados distintos grados de exclusión y sufrimiento.

Ahora bien, ¿Qué sostiene el peregrinaje de los migrantes? Sin duda lo material juega un papel fundamental, sin embargo, no es lo único. El significado de la migración no se agota en su dimensión económica ni en la funcionalidad social que cumple, se ve acompañada además de una serie de significaciones imaginarias distintas a lo económico, de otro modo no se entendería por qué sufren, trabajan y ahorran para otros.

Como en los movimientos sociales comentados más arriba donde lo sagrado reviste un carácter religioso, en la migración de trabajadores mexicanos a Estados Unidos también se presenta una dimensión sagrada, sin embargo, asume una forma secularizada donde las figuras de la esperanza y la tierra prometida se entrecruzan imaginariamente para dar paso a un proyecto utópico con rasgos muy singulares¹⁹⁸.

El contexto social en el cual surge el fenómeno migratorio en nuestro país se caracteriza por el abandono económico del campo, salarios infames que no alcanzan para cubrir las necesidades más elementales, un sistema político donde los trabajadores son marginados de los asuntos públicos, una herencia cultural marcada con el signo del sometimiento,

¹⁹⁸ A diferencia de Laplantine quien considera la utopía, en el marco de los movimientos religiosos, como un proyecto rígido, autoritario, como un *deber ser* que ha de permanecer una vez logrado sus propósitos, la utopía dibujada en el fenómeno migratorio no busca alcanzar un “estado de bienestar” ajeno a la vida que se ha dejado atrás. Por el contrario, es la tierra natal abandonada la que sanciona el significado del viaje migratorio.

De ningún modo se busca olvidar la comunidad de origen, se emigra para volver (aunque la Guardia Fronteriza cada vez lo hace más difícil). En este sentido, el *locus* de la utopía tiene nombre: Duarte, La sandía, Las Cruces y su temporalidad esta regida por los ciclos agrícolas del campo norteamericano y las fiestas religiosas del pueblo. Tan no buscan permanecer permanentemente en Estados Unidos que las casas construidas aquí, aunque permanezcan deshabitadas mucho tiempo, siempre son consideradas “mi casa”. El pueblo nunca deja de ser: “Mi Duarte Querido”.

bajísimos niveles educativos y un analfabetismo vergonzoso. Condiciones agudizadas por la salvaje globalización de la economía capitalista que terminan por dibujar un horizonte sin porvenir para amplias capas de trabajadores mexicanos. Para miles de ellos la migración al norte ha sido la única salida.

El viaje migratorio al figurarse como proyecto para lograr mejores condiciones de vida aquí viajando a Estados Unidos comparte de alguna forma al menos tres rasgos con aquellas ritualidades religiosas estudiadas por Laplantine (mesianismo, posesión y utopía): Primero, es un proyecto que responde a las condiciones de miseria y explotación conocidas por los migrantes en sus comunidades de origen, las más pobres y marginadas de México.

Segundo, representa una búsqueda de mejores condiciones de vida para, de algún modo, invertir la situación material de la sociedad. Aunque a diferencia de algunos movimientos proféticos y mesiánicos, no intentan lograrlo a través de una militancia políticamente organizada, lo cual no implica, por otro lado, un desistimiento de lo político, tal como hemos visto en las grandes movilizaciones reivindicativas de los migrantes en Estados Unidos para enfrentar la Ley Sensenbrenner.

Tercero, en la medida que la vida cotidiana se percibe como árido terreno donde no crecen ni las ilusiones, se emprende el viaje a una tierra prometida para arrancarle los frutos que aquí le son negados.

En esta perspectiva la migración se encuentra entonces investida de un manto de sacralidad aunque nunca asuma formalmente ni la mitología ni la ritualidad propias de lo religioso institucionalizado, no por ello, sin embargo, deja de ser percibida e interpretada desde cierta sensibilidad sagrada secularizada.

A diferencia de los movimientos estrictamente religiosos donde la tierra prometida se piensa como el paraíso perdido y la esperanza siempre mira hacia delante -o hacia atrás- para rechazar el presente, el viaje migratorio imaginariamente configura un despliegue dual de la esperanza y la tierra prometida. En un primer momento permite trazar un anhelo liberador de las condiciones de existencia miserable proyectando en la bonanza material del Norte la posibilidad de mejorar sus condiciones de vida. La “tierra prometida” está allá, del otro lado de la frontera. La esperanza se articula así a un sueño utópico. No traza, con todo, una utopía propiamente dicha. Los migrantes no sueñan con

trasladarse para siempre a un lugar no localizable, por el contrario, anhelan llegar a Estados Unidos para realizar su propia “utopía” aquí y ahora en sus comunidades de origen.

No imaginan un campo de miel y leche donde todo se alcanza con sólo estirar la mano. Piensan en un lugar donde trabajar para **retornar** con medios para seguir trabajando y fracturar así el infortunio del que salen. En ese sentido el proyecto migratorio se ampara en una utopía imaginada como “ya realizada” con una localización bien definida en el tiempo y el espacio. Es, en cierto modo, una **topía terrenal**.

Una vez iniciado el viaje y estando ya en suelo norteamericano adviene un segundo momento del despliegue de la esperanza. Ahora se sueña con volver a la tierra de origen transustanciada por la nostalgia del retorno. Ahora la “tierra prometida” está aquí, en el suelo natal. De este modo el migrante imaginariamente se encuentra crucificado en medio de dos nostalgias y expuesto a las tentaciones y fantasmas que amenazan con hacerlo fracasar. La tierra prometida es tierra rodeada de desiertos.

Dialéctica de melancolías que va dibujando un campo flotante y tensionado de significaciones donde las renunciadas y abandonos compartidos son auténticas marcas emocionales de un proyecto utópico escenificado con instrumentos simbólicos que evocan una cierta sacralidad en el viaje migratorio. Acompañada siempre, por otro lado, por la fe católica de los que caminan al norte. El migrante es así un ser profundamente religioso por partida doble.

Los relatos confiados por nuestros entrevistados se encuentran matizados de lado a lado por ese retorno a lo religioso del que nos hablan Vattimo y Laplantine. Representan la narrativa de un exilio dicha desde lo religioso y lo sagrado secularizados. Sin embargo, no afirmamos una analogía simple entre la experiencia migratoria y el éxodo mesiánico propio de los relatos míticos de las grandes religiones. A pesar de ello, sí advertimos evocaciones sagradas en todas las significaciones imaginarias que la conforman.

Ya hemos comentado como el horizonte de sentido inaugurado por la modernidad se ha venido erosionándose a tal punto que hoy se asiste a una fragmentación de la significación del mundo que reinstala en el corazón mismo del hombre una angustia existencial que amenaza con perderlo en los laberintos de su soledad. El migrante no escapa a tales sentimientos, su búsqueda de mejores condiciones de vida también intenta,

en cierto modo, reestablecer imaginariamente el sentido perdido de su mundo por efecto de la miseria económico-material de sus comunidades de origen.

Es necesaria esta reconfiguración de la experiencia vital del migrante porque, como lúcidamente apunta Francois Laplantine:

La humanidad se provee de una noción de lo sagrado, no porque sienta miedo o se halle soterrada por sus fantasmas, sino porque para vivir en sociedad es necesario que el mundo signifique algo y esté sometido a leyes (...) Consiste en darle al universo un sentido que pos sí sólo el universo no reviste, en metamorfosear el caos inicial y siempre "inocente", como dice Nietzsche, en cosmos significante, es decir, en hacerlo salir recargado de una espesa densidad simbólica, rica y ambivalente al infinito¹⁹⁹

De este modo podemos aventurar que la travesía migratoria no responde únicamente a coacciones materiales, supone además la necesidad de inscribirse en un orden de significación para otorgarle sentido a su existencia a través de la esperanza.

Claramente advertimos entonces cómo la significación se encuentra, cual columna vertebral, en el centro de la coherencia del hacer y decir-representar humanos. El sentido, lo mencionamos cuando revisamos las elucidaciones de Castoriadis, se organiza en y por los universos simbólicos -y sus objetos- dispuestos por la sociedad. Pero éstos no son sino el vehículo a través del cual lo imaginario se hace visible a los hombres, sea conciente o inconscientemente. Por eso nuestros entrevistados no hablan de una búsqueda del sentido, pero a pesar de todo no lo refieren ampliamente.

Tanto Castoriadis como Laplantine coinciden en señalar que lo simbólico es el modo de darse del mundo y la sociedad. Así, el nicho de advenimiento del hombre -el mundo- es de naturaleza simbólica. Para ambos el símbolo, y en consecuencia el sentido, es inagotable en la medida que el símbolo siempre es desbordado por aquello que intenta simbolizar. A través del examen del carácter simbólico del mito Laplantine muestra cómo la actividad imaginaria articulada en lo simbólico opera un renovado proceso de fabricación del mundo, muestra cómo el rasgo esencial del mito consiste en una incesante distorsión de lo real, en un movimiento violento de separación entre lo vivido y lo pensado.

Esto es, a través de la exaltación de la imaginación social el hombre se traza caminos y formas de reinención del sentido del mundo, operación de simbolización de lo real que

¹⁹⁹ Laplantine, F. op. cit. p. 56, subrayados nuestros.

le permite seguir viviendo con coherencia existencial. Al fundar imaginariamente el mundo el hombre se reinventa a sí mismo cada vez que *instituye* la sociedad como esa sociedad. Por eso, cuando el sueño de la razón produce monstruos y tempestades, la acción de lo imaginario se dilata inconmensurablemente en busca de un reordenamiento de la significación del mundo

Todas estas aspiraciones profundas están sedientas de absoluto y quieren subsanar la insuficiencia y la insignificancia sociales. Surgen cada vez que las sociedades viven horas difíciles en el estrépito de sus valores hechos añicos, de un mundo que pierde su sentido, de instituciones que terminan por vaciarse y de un porvenir en el que ya no se cree. En esos momentos de efervescencia social, la imaginación colectiva se dilata al infinito y recurre a lo que hay que llamar, por cierto, *lo sagrado*²⁰⁰

De lo sagrado Laplantine hace un señalamiento esencial que nos permitirá ir delineando el tamiz religioso que advertimos en ciertas significaciones imaginarias sociales presentes en el fenómeno migratorio:

La forma considerada religiosa y, particularmente, eclesiástica a la que lo sagrado ha revestido en el curso de los tiempos, no es más que *una* de las traducciones posibles de lo sagrado, que también es capaz de expresarse en una infinidad de lenguajes como el económico (...) el político o (...) el sexual²⁰¹

Luego entonces lo sagrado representa una auténtica matriz de sentido donde lo religioso es solamente una de sus representaciones posibles. Es una significación imaginaria central gracias a la cual diversas manifestaciones del hacer y decir representar humanos pueden asumir un carácter simbólicamente sagrado o lo que viene a ser lo mismo, una significación central que procura sedimentaciones simbólicas o significaciones imaginarias segundas susceptibles de expresarse en múltiples formas para sacralizar incluso ciertas disposiciones afectivas de los hombres. Por eso Francois Caillois afirma que: “lo sagrado aparece como una categoría de la *sensibilidad*”²⁰²

Más aún, nos dice Mircea Eliade, incluso el hombre arreligioso pro hijado por la modernidad es, sin saberlo profundamente religioso porque es heredero, en su hechura, del hombre religioso, no importa -en este contexto- que su religiosidad revista características seculares:

²⁰⁰ op. cit. p. 14, cursivas del autor.

²⁰¹ op. cit. p. 70, cursivas del autor

²⁰² Caillois, R. op. cit. p. 12, cursivas del autor.

La mayoría de los hombres <sin religión> se siguen comportando religiosamente sin saberlo. No sólo se trata de la masa de <supersticiones> o de <tabúes> del hombre moderno, que en su totalidad tienen una estructura o un origen mágico religioso. Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada de numerosos ritualismos degradados²⁰³

Con base en todas las consideraciones precedentes podemos proponer ahora que el viaje migratorio va disponiendo un espacio de creación de significaciones imaginarias sociales de evocación sagrada. El cual, aún cuando no tome puntualmente expresiones religiosas, éstas no se encuentren ausentes. Así el migrante asume la travesía migratoria sin saberlo (vale decir, también inconscientemente) como un peregrinaje sagrado en busca de la tierra prometida.

En este contexto, el relato de la migración que seguimos a lo largo de nuestro trabajo lo hemos interpretado como una textualidad donde se dibuja o escenifica una cierta dimensión sagrada secularizada de orden simbólico e imaginario. Representa la *institución* de una matriz significativa desde la cual se reconfigura, a partir de la esperanza, el sentido del mundo vital del migrante.

No es, sin embargo, un espacio exclusivo del campo de lo sagrado -en sentido religioso- o del terreno profano, espacios que según Caillois no pueden, sino a través de severas reglamentaciones rituales, “tocarse” entre sí. Representa más bien un campo donde ambos dominios se traslapan sin que, por otro lado, tenga en sí mismo bordes precisos.

En la migración un mismo acto, aún el más puntualmente económico o material, es a la vez sagrado y profano. Por eso los dólares son algo más que dinero. Esto es, la dimensión sagrada figurada imaginaria y simbólicamente en el fenómeno migratorio representa el campo de tensión entre significaciones instituidas e instituyentes donde la sacralización de las vicisitudes del viaje migratorio tiende puentes entre lo sagrado y lo profano.

Abordaremos ahora brevemente algunos aspectos de esa matriz de sentido que aludimos con el nombre de “dimensión sagrada”. El viaje migratorio (documentado o indocumentado) aparece en el horizonte de miles de trabajadores de nuestro país como una suerte de misión. Es el caso de muchos jóvenes, padres de familia, hombres y mujeres nativos de las comunidades de Guanajuato, a ellos la migración se les impone mucho antes de tomar la decisión de viajar al norte:

²⁰³ Eliade, M. 1957, v. e. 1998, p. 149.

¿No viene el señor y le pide cuentas?

No, eso sí tiene, que no me hace cuentas, ni en qué lo gastaste ni qué hiciste, ni nada. Pero eso sí me dice: "ya deja al niño que haga". Nomás tengo mi puro niño, "ya deja al niño que haga él pa cuando esté grande, pa que sepa cómo se hace una casa". Bueno ahorita tengo tabique allá arriba porque quiero hacer allá arriba, pero él me dice que ¡no! que me espere. Porque le digo que tengo las niñas en la secundaria ¿no le platique? Y dice la niña que va a estudiar y le digo: "hay tres centavitos por si quieres estudiar, siquiera que te sirvan pa tus libros, a ver para qué", pero él dice que ¡no! que los deje a los niños que hagan arriba [Patrocinia, 46 años, Duarte]

La familia de nuestra entrevistada ha experimentado la separación del padre, hombre responsable y querido por su esposa e hijos. En su última tentativa de pasar la frontera le fue imposible la *Border Patrol* lo regresó en dos ocasiones, finalmente decidió regresar. Cuando lo entrevistamos nos dijo que tiene mil quinientos dólares allá en Estados Unidos (con su tío) para pagarle al *coyote* cuando intente otra vez el cruce, aunque estima que su edad y las condiciones tan difíciles en la frontera tal vez ya no se lo permitan.

Por eso su esposa le dice que sería mejor mandar pedir ese dinero para utilizarlo aquí, sin embargo, él le responde diciendo que está pensando en: "dejarlo allá para cuando el niño crezca cuando menos ya tenga para pagar el coyote".

La experiencia de esta familia revela claramente cómo la migración, lejos de ser una decisión individual, es en realidad un proyecto colectivo impuesto a través de la violencia del ejemplo y las coacciones sociales y culturales de la comunidad.

Siguiendo cuidadosamente el relato de los trabajadores y sus familias hemos podido advertir una serie significaciones que nos ha hecho pensar en la existencia de un proyecto en el cual se deslizan sentidos similares a los advertidos en formas de migración orientadas por una esperanza religiosa, como sucede paradigmáticamente en el exilio hebreo o en el mítico viaje de los aztecas.

Pero a diferencia de los hebreos o los aztecas, los trabajadores mexicanos no responden al llamado directo de Dios o la prédica de su Mesías.

El llamado, sin embargo, existe. ¿Un llamado a qué? a conseguir "mejores condiciones de vida". Búsqueda que termina delineando imaginariamente un proyecto utópico fundado en la esperanza de una vida mejor. Pero, y aquí nuevamente saltan las diferencias con los peregrinajes religiosos, el anhelo de llegar a una tierra prometida no implica el abandono del lugar de origen.

La tierra prometida, hemos dicho, conoce un desdoblamiento donde los Estados Unidos y las comunidades de los migrantes representan sus dos extremos. Se viaja para retornar y reconfigurar el pueblo natal, considerado por ellos como el mejor lugar del mundo, un lugar sagrado.

Ahora bien, como sucede en los peregrinajes religiosos donde se siguen las huellas de Dios, también en la migración se conoce una travesía que dibuja desde lo imaginario un exilio sufriente, sacrificial, lleno de peligros y tentaciones las cuales se deben vencer en el desierto, y aquí la metáfora se vuelve dramáticamente terrenal. Es el costo aceptado y que están dispuestos a pagar los migrantes para poder hacer de la utopía una realidad para sus familias y comunidades.

En la migración no hay un Mesías visible, en su lugar, todo el proyecto alcanza tintes mesiánicos. La travesía migratoria adquiere de este modo una naturaleza salvadora, hay que emigrar para salvar y redimir a los otros, no importa que en el intento se corra el riesgo de perderse en la oscuridad de las tentaciones. Al final siempre está la esperanza, la redención del sufrimiento. Es, como en todo peregrinaje religioso, un llamado a superar las *pruebas* para acceder a la felicidad. Sin duda se trata de peregrinaje sagrado. Si en el exilio religioso existe el anhelo de la tierra prometida, una nostalgia por el edén perdido, en la migración hay una nostalgia agonística por el retorno, siempre se sueña con volver al lugar donde habitan los recuerdos de la infancia y se escuchan las voces de los muertos.

Muchos de nuestros entrevistados se muestran orgullosos de la transformación material de sus comunidades gracias al envío de remesas de dólares, nos hablan de la satisfacción sentida por hacer cada vez una mejor fiesta a *La Santa Cruz* o *La Virgen de la Luz*. Logros que también se significan imaginariamente como testimonio materializado del sufrimiento, del dolor y, en algunos casos, de la muerte implicados el viaje migratorio.

La esperanza realizada a través del mejoramiento o construcción de la casa, el alimento y el vestido ha tenido un costo que va más allá de las largas jornadas de trabajo en Estados Unidos. Representan el alimento *bueno* porque es producto del sacrificio y la abstinencia.

¿En su momento usted ayudó a sus hermanos?

En el momento cuando yo pude yo ayude a mis hermanos, sobrinos, no tienen nada que decir, este yo los ayude con lo que pude. Ah claro no pude ayudarles más, con lo que uno puede. De lo que usted me decía de la comunidad que si mucha gente,

es como le digo, no es que yo lo diga, se ve. A usted yo creo que orita va entrar a la comunidad y usted misma va a notar la diferencia. Yo me arriesgue a valor, dije: Bueno, para que quiero dinero, yo el dinero los trae uno, al rato me muero y qué, mejor hay que invertir. Ahí está invertido el dinero y puro dinero del Norte [Francisco, 35 años, Duarte]

En la tierra del dólar los migrantes enfrentan las tentaciones de la droga, el vicio, la parranda o el desenfreno sexual y sólo aquellos que se abstienen y vencen la tentación logran el éxito. Huir del pecado para realizar el proyecto utópico únicamente es posible asumiendo formas de actuar y de pensar que evocan el destino trágico de los héroes. Hay que sufrir y ahorrar para mandar dinero a la familia.

Pero el ahorro se logra con sacrificios, llevando una vida ascética. Por eso el dinero que mandan es dinero *santo*, porque redime la culpa del abandono obligado de la madre, la esposa o los hijos y envuelve con aromas de sacralidad las *obras*. No hay que desperdiciar aquí el dinero ganado allá con tanto sacrificio.

Así, el sufrimiento conoce dos escenarios unidos en la sincronía dolorosa de la separación. En Estados Unidos los exiliados sufren, se humilla y trabajan en condiciones deplorables, en México las madres lloran la ausencia de los hijos y los hijos lloran la ausencia de los padres. La migración es, en consecuencia, un proyecto desplegado en medio de un campo lleno de sufrimiento, tragedia y heroicidad, de los que se van y de los que se quedan.

Tanto aquí como allá el sufrimiento puede verse como si fuese el mismo antes y después de iniciada la migración, sin embargo, es diferente. Antes de partir es un sufrimiento sin aliento, después es un dolor con esperanza.

Estas significaciones imaginarias de la dimensión sagrada secularizada desde la cual se reconfigura el sentido económico del proyecto migratorio junto con sus expresiones simbólicas se articulan a otras ritualidades sociales y religiosas. La tesitura simbólica del universo vital del migrante se dilata, de este modo, por efecto de la *institución* imaginaria de la migración.

Así, por ejemplo, no basta lograr el éxito, hay que mostrarlo, hacerlo evidente a los demás. Por eso la casa, la ropa o el terreno además de ser una forma de acumulación material son también una representación simbólica de su probidad moral, de cómo los migrantes -cual héroes- han derrotado la tentación y cumplidos *los trabajos* en suelo norteamericano.

Si como hemos dicho, el viaje migratorio está lleno de peligros, entonces los dólares y sus efectos sobre el bienestar de las familias ponen en evidencia la nobleza de los retornados. La transformación urbana de sus comunidades y el mejoramiento de sus condiciones de vida son testimonio que hablan simbólicamente de la derrota de la tentación, escenifican la *realización* de la utopía:

¿Qué pasa con lo que no van al norte?

Hicimos un reportaje acerca de esto también, yo los llevé pa una colonia de gente que nunca ha ido al norte y se ve la diferencia de la vida de esa gente y los que van al norte, o sea, ¡hasta en los niños nota usted la diferencia!

¿En que nota usted la diferencia?

En el vestir, en las casas ¡en todo! ¡viven mal allá! Pero es como le digo, ellos quisieran, hay gente fuerte, trabajadora, que trabajan aquí duro pero no se logra nada, aquí no se logra nada.

Entonces ¿qué pasa? Ellos, como acabamos de decir, orita tienen que conseguir cercas de catorce mil o veinte mil pesos para poderse trasladar a Estados Unidos y si le echan ganas ¡los ganan! En dos meses los recuperan, si se van ocho meses, seis meses es para ayudar a la familia, pero nadie les va a facilitar ese dinero. Ya horita hay gente que dice: "que cuánto tienes, cuánto vales". No tienes nada, no vales nada. ¡Y así es! ¡Es duro!

[Celso, 40 años, Purísima de Bustos]

¿Usted envía dinero?

Siempre he enviado

¿A quién le enviaba?

A mi mamá

¿Y que hizo con ese dinero?

La ayudamos para que ya mi papá no trabaje, le hice su casa, me hizo mi casa a mi y ya está viviendo más modestamente

[Antonio, 37 años, San Francisco del Rincón]

Con todo, los instrumentos simbólicos de la migración no se agotan en el dinero o los bienes materiales. Por ejemplo, las celebraciones religiosas se modifican y surgen otras simbolicidades, ahora la *Semana Santa* no sólo recuerda la pasión de Cristo también convoca el regreso de los ausentes, se crea una temporalidad simbólica donde lo sagrado y lo profano se confunden para instituir nuevos objetos y ritualidades a través de las cuales las significaciones imaginarias de la dimensión sagrada toman cuerpo. El veinticuatro de diciembre conmemora en nacimiento del hijo de Dios, pero también abre el espacio para la fiesta del retorno.

La *fiesta* es transustanciada para ir configurando una memoria colectiva del regreso. La espera se termina, la reunión se consagra y se dilapidan los dólares. Se opera una sacralización de viaje migratorio actualizando el llamado, la utopía se hace vigente.

Los cuerpos también sirven de instrumento simbólico para el habla de la migración. Las gruesas cadenas de oro en cuellos y manos así como el sombrero y las botas de piel de víbora son emblemas para simbolizar el éxito migratorio.

Los que no estrenan o no cooperan para la fiesta son los que no lograron cumplir el proyecto, los fracasados o caídos en tentación. Ellos posponen el regreso y continúan sufriendo para ahorrar y mandar dólares. Un regreso sin éxito carece de sentido.

Sí y luego los que vamos para allá y nos va bien a veces nos traemos una camioneta, a veces viene uno con dinero, como cuando los que no están casados, es mucha la diferencia.

Cómo cuando yo no estaba casado venía para acá, me traía mi dinero y como aquí me iba a pasear el domingo lo gastaba porque lo traía ¿verdad? y los amigos los que no iban, veían como vivía yo cuando venía de allá para acá, con buena *troca* y eso. Ellos toda su vida no pueden comprar una, o sea les dan ganas de ir para allá porque usted sabe cuando uno está joven y quiere buscar novia quiere traer una buena *troca*, bien vestido y dinero para gastar. Es la ilusión yo creo de todos y aquí nunca lo va a lograr uno, aquí pa comprarse una buena ropa aquí yo lo veo bien lejos porque un pantalón le cuesta doscientos pesos ¿y cuánto dura para ganar doscientos pesos? ¡Una semana! y a lo mejor no. ¿Y para comer? ¿Se va a comprar un pantalón y va estar sin comer por comprar un pantalón?

[José Rodríguez, 28 años, Manuel Doblado]

En este pequeño apartado hemos hecho algunos apuntes para tratar de mostrar algunas figuras simbólicas e imaginarias de la dimensión sagrada presente en la institución migratoria. En el siguiente nos extenderemos un poco más en ellas.

3.- ALGUNAS SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS SOCIALES DE LA *DIMENSIÓN SAGRADA*.

A lo largo de este trabajo hemos venido señalando como la migración puede ser considerada una institución en los términos propuestos por Cornelius Castoriadis, hemos presentado algunos de sus alcances económicos y efectos sociales, analizamos brevemente cómo en la lectura de la migración y en los discursos que procura se encuentran presentes ciertas significaciones instituidas: *ilegal*, *clandestino*, *estado* y *ciudadano* son un ejemplo de ellas.

También planteamos la hipótesis de que frente a éstas, la migración guanajuatense a Estados Unidos (especialmente la indocumentada) ha venido generado otras significaciones imaginarias sociales para asignarle un sentido diferente, las cuales entran en conflicto y terminan erosionando las instituidas.

Hemos jugado con la idea de cómo a través de los relatos de los migrantes es posible advertir la presencia de una serie de significaciones imaginarias instituyentes constitutivas de una matriz de sentido muy peculiar que denominamos *dimensión sagrada de la migración* la cual forma parte (pero no lo agota) del componente imaginario de la institución migratoria.

Recuperando algunas reflexiones de Laplantine, Caillois y Eliade acerca de los movimientos proféticos, utópicos y mesiánicos como voces de la imaginación colectiva del retorno de lo religioso, hemos considerado la dimensión sagrada de la migración como una forma no religiosa (secularizada) de lo sagrado que presenta metafóricamente ciertas analogías con algunos aspectos imaginarios y simbólicos presentes en los fenómenos religiosos por ellos estudiados.

Por otro lado, esta matriz emergente de sentidos deriva de la significación imaginaria central de lo sagrado. Se trata de una red de significaciones imaginarias segundas, representa tan sólo *uno* de los espacios de esa compleja sedimentación de sentidos emanados de lo sagrado. Constituye un denso entramado de significaciones que tiende puentes por donde transita sentidos del campo sagrado (en su forma religiosa) al campo de lo profano. Por eso muchas de sus significaciones pertenecen al mismo tiempo al terreno de lo religioso y lo profano, forman un espacio donde se subsumen imaginariamente ambos dominios.

A pesar de que sus efectos se muestran con tanta fuerza en lo material su efectividad social deviene de la acción de lo imaginario, lo cual resulta un buen ejemplo de cómo el hacer y decir-representar humanos suponen, en el pleno sentido de la palabra, realizaciones de sentido.

Desde la dimensión sagrada los migrantes han conformado un proyecto utópico muy singular donde es posible percibir evocaciones de tipo religioso, el cual al mismo tiempo hunde sus raíces en lo más profano de la vida terrenal. En lo que resta de este capítulo presentamos *algunas* de las figuras que forman parte de las significaciones imaginarias instituyentes de la institución migratoria. Intentamos mostrar ciertas peculiaridades de su elaboración subjetiva, apuntalamiento necesario de cualquier significación imaginaria.

a) El proyecto utópico.

A lo largo del devenir histórico - social se han conocido diversas formulaciones del deseo de vivir en un mundo más igualitario y justo opuesto al estado de cosas existentes. Sin embargo, la sociedad instituida busca conservarse, disputa, y por un tiempo gana, el monopolio de los imaginarios sociales dando así coherencia y legitimidad a la trama de significaciones que justifican el orden social. En la sociedad heterónoma prevalece una red de significaciones imaginarias sociales desde las cuales la pobreza y la privatización de la vida pública - la acción política - aparecen como “racionales” o “naturales” reforzando así la efectividad de su dominio por medio de la violencia física o la apropiación de los símbolos.

En el medioevo, por ejemplo, ciertos objetos investidos de gran simbolismo daban testimonio de la soberanía del rey; cetros, coronas, tronos, capas y espadas materializaban el sentido de lo *noble*. Pero no sólo en sus “objetos” se percibía la nobleza de los otros, igualmente en la mirada de los súbditos se reconocía a aquél que honraban como su *señor*²⁰⁴. El poder de los símbolos sostenidos en y por la subjetividad colectiva era tan efectivo para asegurar la soberanía del príncipe como sus soldados.

Hoy, en el mundo inspirado en las luces de la razón, específicamente en la sociedad capitalista, el gran imaginario es la racionalidad del ser extendida ilimitadamente a todos los dominios de la vida efectiva de los hombres. Su símbolo sagrado es el dinero, sus efectos: el deseo de consumo, dominación y racionalización. Todo valor ha sido, real e imaginariamente, reducido a un único valor: el dinero. Por eso cuando la miseria crece aparece el fantasma de la nada, esto es, el sinsentido.

Pero, a pesar de encontrarse atrapada en los horizontes significativos impuestos por los imaginarios sociales instituidos, la subjetividad logra pensar lo impensable y desplegar desde lo imaginario fuerzas instituyentes para interpelar el orden social existente. Algunas de las formas de interrogación de las significaciones instituidas han sido las producciones espirituales, artísticas y literarias, auténticos hilos para tejer los contornos de distintas utopías en las cuales se recupera el afán de justicia social, en ellas se dibuja una imagen alternativa de la vida donde se exorciza la oscuridad del sufrimiento y se reconfigura el sentido del mundo.

²⁰⁴ Baeczko, B. 1979.

En la base de toda utopía se encuentra siempre la *esperanza* de una *vida mejor* proyectada en otro lugar percibido como una *Tierra Prometida*. La confianza de que algún día, en algún lugar - en un *topos* imaginario - se conocerá una vida distinta, alienta visiones proféticas donde el hombre encuentra consuelo al desamparo impuesto por las condiciones materiales y espirituales de la sociedad, su sociedad.

En el mundo moderno occidental, las utopías se alejaron de la *Ciudad de Dios* para trasladarse a la *Ciudad del Sol*. Se elaboraron utopías donde el progreso de la ciencia y su técnica llevarían a la humanidad a la felicidad. *La Nueva Atlántida*, paradigma de las nuevas utopías, encuentra su fundamento en un gran imaginario: la racionalidad del Ser. Si lo dado como mundo es racional, entonces es cognoscible y, por lo tanto, aprehensible, dominable. El desarrollo del conocimiento aseguraría el advenimiento de esa nueva edad de oro.

Sin embargo, la confianza pronto se perdió, el horror de la maquinaria de la guerra desplegada en suelo europeo terminó con el sueño. Las grandes conflagraciones del siglo veinte desmoronaron la confianza en la ciencia como vehículo de realización de utopías produciéndose un desencanto existencial de largos alcances.

Ante un desánimo producto del fracaso de las profecía utópicas de todo signo político, se conoció una exaltación de la imaginación colectiva llevada, como hemos visto, a un retorno de lo religioso a través de expresiones como la utopía, la posesión, el mesianismo e incluso la magia. Medios imaginarios de realizar los deseos utópicos. Estos recursos, sin embargo, no se limitan sólo a denunciar la iniquidad - como sucede en algunos movimientos artísticos -, van más allá, apuntan a una realización simbólica que transforma la desesperación en esperanza.

Estas creaciones imaginarias guardan entre sí relaciones de parentesco, se articulan, por ejemplo, en el delirio del poseso no sólo se muestra lo divino, también se da voz a una humanidad sublevada contra una realidad adversa, sofocante. Van configurando una región del campo social imaginariamente sagrada. Son formas de protesta social no exentas de tintes escatológicos que desafían a los poderes instituidos pues convocan a una comunidad de creyentes dispuestos a abreviar el tiempo mesiánico para acceder a la felicidad prometida

En esta perspectiva, la invocación a lo sagrado puede considerarse una forma de construcción de esperanzas que puede asumir diversas expresiones, Por ejemplo, la utopía además de figurar una tierra prometida comporta casi siempre la realización de largos viajes -míticos o reales- para acudir a su encuentro. Se trata de grandes éxodos teñidos de sacralidad. Desde esta óptica podemos conjeturar que la travesía migratoria representa una suerte de peregrinaje simbólico a la luz del cual cobran un nuevo sentido el martirio y el sufrimiento implicados en la migración.

Laplantine señala que frecuentemente estos movimientos escatológicos son reprimidos real y/o simbólicamente por la sociedad instituida por temor a que eventualmente puedan cobrar la fuerza suficiente como para oponerse de manera efectiva a la violencia social implicada, por ejemplo, en el colonialismo. Al respecto ya hemos visto el papel que juegan las significaciones instituidas de “ilegal” y el control militarizado de la frontera para regular los flujos migratorios.

Sin embargo la realización del proyecto utópico que efímera y simbólicamente logran el poseso (mostrando la cercanía del reino de Dios), el predicador (apelando a la felicidad de los “primeros tiempos”) o el utopista (diseñando un lugar pleno resatisfacciones) tiene sus límites. Este tipo de formas imaginarias de realización de deseos se muestra insuficiente, aunque no de un modo irreducible, para llevar a cabo un cambio social.

Lo sagrado, sin embargo, casi siempre acompaña (tácita o veladamente) a una gran diversidad de prácticas sociales. Un claro ejemplo de ello es, paradójicamente, la fundación de los Estados Unidos como un estado independiente. Producto de la inmigración de miles de colonos europeos en busca de mejores oportunidades y portadores de las ideas de la reforma protestante, los pioneros establecen sus instituciones a partir de figuras escatológicas que dan fundamento a su identidad.

Sus ideas religiosas los llevan a construir una nación la cual percibían como el cuerpo de Cristo, es decir, más que ciudadanos eran creyentes. Estimaban que la iglesia había de ser perfeccionada en la tierra, previsible era entonces que las doctrinas que portaban este imaginario fueran las más populares como pensar que la segunda venida de Cristo sería en América. Aquellas grandes extensiones de tierra bañadas por ríos y lagos sólo eran comparables con el Edén.

Los inmigrantes se consideraban en la misma situación de los israelitas cuando huyendo del cautiverio cruzan el Mar Rojo en busca de la tierra prometida. La vida austera de los colonos asentados en las majestuosas llanuras ó a los márgenes de los grandes ríos equivalía a una santidad opuesta a la vida urbana llena de pecados propia de la aristocracia europea. Huían del “Egipto pecaminoso”²⁰⁵.

Sin embargo, tan idílica visión pronto se desdibujó como resultado de los conflictos económicos y políticos entre las Colonias e Inglaterra contribuyendo a esta transformación la emergencia de un capitalismo pujante. El ascenso y consolidación del capitalismo produjo un relajamiento de la exaltación religiosa de los pioneros que se vivían a sí mismos como elegidos para elevar el suelo norteamericano a la categoría de *Nueva Jerusalén*. Su proyecto milenarista cedió el paso a una secularización radical: el culto al progreso y a la novedad. Norteamérica representó desde entonces para muchos inmigrantes el país donde podrían nacer de nuevo.

El reconocimiento de la sacralidad en la vida social abre una importantísima veta de inteligibilidad para comprender como las significaciones imaginarias sociales en las cuales se expresa van configurando proyectos utópicos donde se movilizan amplias capas de la sociedad.

Tal es precisamente el caso de la migración de trabajadores guanajuatenses a Estados Unidos donde se percibe claramente la presencia imaginaria de un proyecto utópico el cual sirve de medio para enfrentar la miseria y dar paso a la esperanza. Sin embargo, no se trata de una aspiración religiosa sino de un proyecto social investido simbólicamente con tintes sagrados:

Hay que trabajar en Estados Unidos y guardar el dinero y traerlo para acá y no gastarlo allá porque allá es peso por peso. Allá no rinde, donde rinde es aquí y tratar de pensar más que nada en la familia porque en Estados Unidos es nada más un sueño, aquí es donde debe de buscar uno el porvenir de uno, Estados Unidos es un sueño, no debe quitarse uno de que cada año estar yendo y viniendo ¿no?
[Francisco, 35 años, Duarte]

En este contexto conviene destacar, en relación a la migración mexicana, la importancia del proyecto utópico en la medida que apunta también (más allá de los anhelos individuales) a la formación de una sociedad diferente, tal como se advierte en el

²⁰⁵ Eliade, M. op. cit.

trastocamiento de las prácticas sociales y formas culturales en las comunidades de origen de los migrantes. Por ejemplo en la construcción de las viviendas gracias a los dólares. La casa es casa- habitación pero también algo más. Ese *algo más* es el costo espiritual de los ladrillos.

“Levantar los cuartos” o “tender una barda” es además de procesos de construcción urbana o fuentes de trabajo para los albañiles locales, manifestación simbólica del sufrimiento, monumentos que dan testimonio de que allá los otros trabajan y son buenos.



Con los dólares se levantan “*monumentos*” en las comunidades (Duartes, Guanajuato)

El ascetismo y sufrimiento permiten una operación de reconfiguración del significado del dinero y los bienes materiales. La casa edifica la vivienda, pero también santifica el lugar de origen. Una vez construida, no es posible abandonarla, hacerlo supondría vaciar de sentido el peregrinaje realizado, desestimar el sacrificio de los otros, en pocas palabras, escupir al cielo:

Ya que regresó ¿no ha pensado en irse a vivir a León o Silao o a Guanajuato?
Bueno, mire, yo le voy a ser sincero, yo mis piensos cuando me vine para acá de Estados Unidos, mis piensos eran irme a vivir, irme a comprar yo una casa aquí en Tlaxcala porque mi esposa es del estado de Tlaxcala, ahí hay una zona que... que me vendían una casa muy bonita, inclusive la tratamos en trato pero como yo ya tenía, vamos a decir, una inversión aquí que había hecho yo cuando estaba mi mamá, entonces yo pensé más cómo iba a dejar todo esto, el sacrificio que yo

había hecho, yo me puse a pensar: cómo me voy ir y dejar esto, entonces lo que hice mejor voy hacer, me armé de valor y me quedé. Ahorita pues ay voy, y así es. Y si yo me hubiera ido para allá, por quedarme allá hubiéramos desatendido aquí. Entonces me quedé aquí y hasta ahorita, gracias a Dios, no he tenido problemas ni con mi esposa ni nada, vamos cada dos años, cada cinco años allá a visitar a su familia, pero vamos

[Celso, 40 años, Purísima de Bustos]

¿Qué ventajas le trajo la migración?

Es muy difícil porque desgraciadamente no se puede de otra manera. Porque aquí no hay forma de nada. Aquí en Labor de Peralta no hay forma de vida, dieciocho ejidatarios y ¡un cerro! Un cerro, hemos dicho: "son más las tortillas que suben a ese cerro que las que bajan de ese cerro". Entonces aquí no hay forma de vida. Necesitan salir necesariamente, no tenemos ninguna fuente de trabajo, no hay nada. Existen programas como PROGRESA que a Labor de Peralta no se le ha dado porque dicen que Labor de Peralta es una comunidad de alto grado económico. Y se equivocan porque todas esas casas que ustedes vieron al entrar son el sacrificio de esa soledad, de esa angustia que esa madre, que esa esposa, no se quiere comer ese dinero. No quiere dárselo en alimentos a sus hijos porque dice: "yo quiero tener un recuerdo para que cuando mi esposo, mi hijo, vuelva encuentre una casa que sea recuerdo de esa soledad que hemos vivido, de esas angustias que hemos vivido, de esas tristezas que más que nada es ese patrimonio de todo ese sufrimiento, de toda esa soledad que hemos vivido todos.

Si nos trajo ciertas ventajas, tener una casita. Porque del sueldo que yo percibo no alcanza. Del sueldo de mi esposo que sacaba de mediero tampoco alcanzaba. Entonces nunca hubiéramos hecho una casa como la que tenemos, con carencias de amor, de calor de hogar, eso es lo que más me duele.

[Maestra Rufina, 55 años, Labor de Peralta]

¿Por qué los que se van y saben administrar su dinero en lo primero que piensan es en su casa?

Pus por que es lo que nos falta aquí, por ejemplo, aquí en los ranchos hay mucha pobreza y entonces tienen su casita, sus adobitos, bueno ahora y bueno todavía hay muchos, muchos y llega allá y lo primero que le mandan a su mamá es pus que haz un cuartito porque yo creo que es donde uno se cría y está pensando mejorar eso

¿Que hay detrás de ese cemento y ese ladrillo de las casas?

Hay pus muchas horas de trabajo y muchas veces pagadas muy baratas. Pero como son dólares pus dices: si son cuatro dólares la hora trabajas hasta seis horas. Muchos trabajan hasta doce, catorce horas, los sábados y... pero también allá es peso por peso. Si uno se pone a gastar a querer vivir bien, vives bien pero nunca juntaras lana

[Francisco Pedroza, 53 años, presidente municipal de Ocampo]

De este modo paulatinamente se han ido transformando las fisonomías de las comunidades expulsoras de migrantes del estado de Guanajuato dando paso a las grandes construcciones que imitan el estilo californiano pero que son significadas singular y colectivamente de un modo muy especial. Las modificaciones materiales del lugar de origen representan una suerte de refundación espiritual del mundo, no es posible abandonarlo ya sin grandes sufrimientos emocionales y espirituales, simplemente es algo

totalmente ausente en la subjetividad de los migrantes. Abandonar la tierra natal sería una suerte de pecado. Por eso se equivocan los que pretenden comprar la tierra, pues ésta representa simbólicamente el suelo donde se ha construido de nuevo la utopía, donde ahora, gracias a la migración el lugar de origen es otro, es un lugar sagrado par recomenzar la vida:

Y yo estoy bien seguro porque allá tengo mi trabajo si me vuelvo a ir, pero de todos modos le pienso por el riesgo. Yo apenas me ando casando y yo no quiero o sea dejar a mi familia.

Quiero hacer una nueva vida y no arriesgar nada, prefiero aquí aguantarme un poco, si me acomodo aquí y echarle ganas y si no ¡quien sabe! Mi patrón me dijo, porque el sabe que me vine a casar, si te casas te pongo tu trailer para que vivas, tu trabajo aquí está. Yo debería estar el catorce de abril ahí. Y no, por algo pasan las cosas y no me siento a gusto pero a gusto porque estoy en mi tierra, país tranquilo, aquí es bonito la vida.

[José Trinidad, 28 años, San Francisco del Rincón]

¿Qué es para usted Victoria de Cortazar?

Para mi es el pueblo más hermosos de Guanajuato, tengo la fortuna de tener aquí tal vez unos doce años, porque como estaba estudiando y después estuve trabajando en Guerrero, hasta el ochenta y ocho me vine a vivir aquí a Victoria de Cortazar, yo siempre le digo a la gente de aquí de Victoria, no les voy a mentir, pero no hay persona que venga de fuera que no le diga ¡que bonito es mi pueblo! y eso a mi me, que me siento ya de Victoria me llena de orgullo y lo trasmito a los habitantes de Victoria que son una gente muy maravillosa, muy hospitalaria y muy, muy buenas personas

[Dra. Lidia, 45 años, Victoria de Cortazar]

Sin duda de la misma manera también ha ido cambiando el sentido de ser mexicano, padre, esposo, o mujer. Lejos estamos por ello de coincidir con los discursos del poder sobre el fenómeno de la migración donde se enfatiza el fragmento por sobre la totalidad al reducirlo todo a un simple intercambio de divisas por fuerza de trabajo.

Paradójicamente, otra vez, la mirada del norteamericano (históricamente emigrante) de hoy muestra un profundo desprecio por el trabajador mexicano, sea porque lo culpabiliza de cierta “degradación” social, urbana o ecológica o simplemente porque es diferente. Al considerarlo una amenaza material y moral para su modo de existencia se le persigue o se le restringe en *ghetos*.

¿Qué es lo más triste de ir a Estados Unidos?

Lo más triste es dejar uno su gente, sus raíces, todo. Porque la verdad allá es otra vida, allá lo miran a uno como si no fuera humano ¿si me entiende? los americanos lo miran a uno como cualquier cosa, pero ya sabe uno a lo que va, está uno consciente de eso.

[José Trinidad, 28 años, San Francisco del Rincón]

¿Entonces usted no se vuelve a ir?

Uno es un refugiado allá, anda escondiéndose tras las leyes del gobierno porque lo andan persiguiendo a uno y aquí en su México es libre de hacer y deshacer lo que uno quiera simplemente a las limitaciones de uno y allá no, hay leyes muy estrictas que simplemente te pasas un alto te meten al la corte y aquí no, yo México no lo cambiaría por Estados Unidos

[José Guadalupe, 48 años, Romita]

El migrante es el extranjero, el otro, el no-elegido, el que amenaza con fracturar este imaginario de pureza. Por eso el trabajador migrante de indocumentado pasa a ser un ilegal, un delincuente. Con este corrimiento de sentidos, se difuminan no sólo sus derechos de trabajador sino también se diluye su propia condición de sujeto. Por eso los granjeros y los *rangers* se sienten con derecho a tirar a matar, se autorizan a eliminar a los sospechosos de otra nacionalidad.

Pero la migración mexicana, a diferencia de los proyectos utópicos mesiánico - religiosos, es una travesía con retorno. Se van para regresar a la tierra natal, la nueva tierra prometida.

¿Qué es Duarte para usted?

Bueno pus Duarte es un lugar donde yo nací, yo me imagino que aquí es donde nací, aquí me crié, pos una parte porque la mayor parte de mi vida, casi la mitad de mi vida me la pasé en Estados Unidos, pero Duarte yo me imagino que todos los que andamos por allá queremos regresar aquí a Duarte, porque Duarte no es porque yo vivo aquí, pero dicen que no hay dos como Duarte

[Francisco, 35 años, Duarte]

¿Cuánto tiempo está aquí?

Más o menos quince días, en diciembre vengo más tiempo. Se imagina allá puro trabajo y es otro tipo de vida. Allá es como dice la canción de los Tigres del Norte una jaula de oro, una rutina, del trabajo a la casa y de la casa al trabajo. Además esta es mi tierra, aquí están los míos, hasta mire [señalando al cerro del Culiacán] ese es de aquí.

[Roberto, 54 años, Victoria de Cortazar]

¿Por qué regresar a Cuerámara si usted tiene sus papeles legales?

Mire, quiere que le diga porque, yo digo que uno se sienta muy a gusto, muy feliz aquí y allá es una vida que se levanta uno a las seis de la mañana hasta las ocho de la noche y anda uno a la carrera

[Ramón, 60 años, Cuerámara]

Yo inclusive. Yo fui a Estados Unidos hace cuarenta años, no me gusto. Me tuve que salir de Irapuato y regresar porque Labor de Peralta es muy bonito. Aquí nací y yo creo que aquí tengo que morir. En otra parte no me gusta.

[José, 60 años, Labor de Peralta]

Si alguna figura imaginaria acompaña la experiencia migratoria, ésta es la utopía, concepto polémico que ha sido tratado desde diversos ángulos, para algunos es el rostro engañoso de los totalitarismos, para otros, representa el proyecto que de antemano se sabe imposible pero irrenunciable.

El texto paradigmático al respecto es la obra de Tomás Moro publicada a fines de mil quinientos dieciséis en Inglaterra, obra en la que el autor narra las aventuras de un marino-filósofo Rafael Hitlodeo, hombre muy interesante y culto que conocía tanto el viejo como el nuevo mundo. Había leído a los autores clásicos y además comprendía perfectamente el griego y el latín. Un cosmopolita que se había propuesto dar a conocer la superioridad social y política de un lugar paradisíaco.

Moro despierta el interés del lector por conocer la isla de Utopía pero antes, expone sus ideas en un diálogo filosófico entre él y su personaje. Esta introducción sirve al autor para señalar los grandes males que padecía la sociedad de su tiempo: injusticia, pobreza, abuso de poder, excesos de una nobleza gobernante torpe y mezquina²⁰⁶.

La isla de los utópicos se presenta como la alternativa, esta tierra con forma de media luna donde las aguas del mar penetran por sus cuernos se convierte en el lugar por excelencia donde estos males han sido erradicados definitivamente. *U-topos* la región que no existe en ningún lado, región de la felicidad y de la perfección.

Los textos utópicos como *La República* de Platón, *La Ciudad de Dios*, de San. Agustín o *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon, por mencionar algunos, no son creaciones aisladas, por el contrario, mantienen relaciones nutricias con las ideologías, ideas filosóficas, científicas y con los movimientos sociales imperantes en determinado momento histórico.

Un detallado análisis de la evolución del pensamiento utópico, nos confirmaría que en la utopías la noción de felicidad asume entonces diferentes acepciones Por ejemplo, para Moro la elección de oficios era importante pero no es trascendente como para Saint-Simon quien creía que la felicidad radicaba, entre otras cosas, en la realización de las capacidades naturales, creadoras y profesionales así como en las satisfacciones sexuales. En el marxismo los elementos utópicos muestran mayor complejidad, el comunismo

²⁰⁶ Moro, T. v. e. 2000.

representaría la superación de la alienación. A pesar de todas sus insuficiencias son los utopistas quienes cristalizan los sueños colectivos en esperanzas²⁰⁷.

Por su lado, los trabajadores migrantes nos responden: “lograr una vida mejor” cuando les preguntamos acerca de los motivos para viajar a los Estados Unidos, esa es la esperanza de su utopía. El proyecto migratorio revela elementos utópicos articulados a la ilusión de un mejor futuro expresándolos en prácticas sociales y puestas en escena que ritualizan la esperanza:

¿Ese sufrimiento por qué se aguanta?

Pues como los que no tienen trabajo en México, tienen que aguantarlo por tratar hallar una vida mejor aquí, namás que luego a veces pasa lo contrario agarran dinero, se olvidan de la gente en México y ya se les olvidan los sufrimientos que pasan al llegar y toda la cosa.

¿Cuál sería el secreto para ser un migrante exitoso, para que le vaya bien?

¿Usted qué piensa?

Desde que sale de su casa traer las metas, ponerse unas metas y al llegar aquí tratar de lograrlas porque se viene uno como le digo a lograr una mejor vida para uno y para la familia y como que eso es lo que debe valorizarse bien, de meterse bien en la mente, que a eso es a lo que viene. Pues para vivir igual o peor, mejor se queda uno allá en México. Así está uno con la familia, no que aquí sólo y echado a perder y sin nada que agarrar, nadie quien... el día que se pongan enfermos solos ¿quién los va? Nadie los va a cuidar, nadie los va a ver, porque a esa hora se pierden todos los amigos.

¿Qué metas deben ser esas?

Pues tratar de lograr una vida mejor para su familia. En primer lugar para la familia allá en México porque allá... en educarlos, que vayan a la escuela pues, que traten de agarrar una carrera. En México eso es lo que... lo más, lo más importante que no hay trabajos y con una carrera pues ya tiene la facilidad de tratar de abrirse camino más fácil en la vida. En cualquier lugar no sólo allá en México, con una carrera ya es más fácil.

[Maestro Luis, 50 años, Chicago Illinois]

¿Cuál es la situación de los migrantes aquí?

Pues son muchos los migrantes tanto en Victoria de Cortazar como en las comunidades de los alrededores, es triste pues esta situación... Hemos vivido años de una esperanza en el norte como le dicen por ahí la gente. Siempre están pensando en... es parte ya de la cultura aquí del municipio el hecho de que emigren. Es triste decirlo pero, así crecimos, mis padres, mi padre fue migrante y desde pequeña yo tuve mucho esa tristeza de ver como tienen los padres que migrar para sostener a su familia. A mi me ha costado mucho superar el hecho de que en mi infancia haya estado ausente

[Dra. Lidia, 45 años, Victoria de Cortazar]

Si, detrás de toda utopía siempre hay un territorio ¿cual es la tierra prometida para los migrantes nacionales? Sin duda lo es el suelo norteamericano, pero fundamentalmente lo

²⁰⁷ Frank, M. v. e. 1982.

es su tierra natal. Los trabajadores mexicanos que viajan al norte asumen posiciones conflictivas en relación la tierra prometida involucrada en el proyecto utópico de la migración. Un reflejo de esta ambivalencia son los circuitos de retorno. El mexicano viaja a los Estados Unidos con el propósito de mejorar económicamente, pero su idea siempre es regresar.

La cercanía relativa entre México y Estados Unidos marca diferencia en relación a otros flujos migratorios. Por ejemplo, los europeos o los ciudadanos de las repúblicas ex socialistas una vez que llegan a Estados Unidos no vuelven a mirar atrás. En cambio el mexicano aspira a regresar a su tierra natal tan pronto como haya logrado hacerse de un capital, por eso no sienten la necesidad de aprender inglés. Su estancia es vivida como temporal, no importa que permanezcan por años en suelo norteamericano. Así se establecen circuitos de migración-retorno-estancia-migración²⁰⁸.

Aquí cabe mencionar que aún cuando el retorno es cada vez menor (debido a todos los factores económicos y políticos comentados) en términos imaginarios el regreso está siempre presente en todas las nostalgias relatadas por los migrantes. Volver aunque sea únicamente para morir es un anhelo que nunca desaparece del proyecto migratorio.

¿Piensa quedarse a vivir allá?

No, yo namás estoy allá por el trabajo y por que se gana un poco más, pero yo en mi gusto estaría mejor aquí. Poner un negocio ya que me haga más viejo y no pueda trabajar ya me vengo para acá.

[Salud Contreras, 34 años, Victoria d Cortazar]

¿Qué es lo que más extraña estando allá?

Estando ya aquí pues su familia de uno, ya después si tienes familia extraña uno aquí su tierra, no sé pero me gusta mucho estar aquí. Yo pienso que, por no decir que el cien por ciento, pero si el noventa y nueve por ciento de la gente que se va podría decir que está muy a gusto allá y todo. Pero sí quiere reencontrar uno su tierra porque yo estuve muy allá y todo pero se quiere regresar uno a su tierra.

[Lucio, 43 años, Ocampo]

El ese contexto conviene mencionar que los trabajadores que decide viajar al norte pertenecen a los estratos económicos más bajos pero no son los más pobres, es decir, no son los parias sin familia y sin patria los que pueden financiarse un viaje tan costoso en términos económicos y emocionales, por el contrario, sólo a partir de la construcción de

²⁰⁸ Díez-Canedo, J. 1984.

redes sociales, vínculos afectivos (familiares y comunitarios) y de un *corpus* simbólico común, es que tiene sentido la utopía.

Laplantine ha caracterizado la utopía como una suerte de vista por detrás del espejo para figurar una realidad que suspende el tiempo y establece la esperanza con el propósito de cancelar simbólicamente el despliegue de la historia. Aunque comparte con ella algunos rasgos ésta no es, sin embargo, la naturaleza de la intención utópica que imaginariamente se propone la migración. El cruce de la frontera y el viaje migratorio son, en cierto sentido, los contornos de una utopía que busca lograr aquí y ahora mejores condiciones de vida.

Los migrantes intentan alcanzar la tierra prometida en el presente. El sacrificio implicado sólo tiene sentido si se logra dejar un patrimonio para la familia y al mismo tiempo establecer las condiciones objetivas y subjetivas necesarias para que la institución migratoria permanezca. Busca, en fin, acortar el tiempo de espera para poder seguir adelante con la vida, no busca negar la historia, pretende transformarla.

b) El llamado

Llega el tiempo en el que hay asumir el encargo de ir a trabajar al norte, es el momento en que las sobredeterminaciones sociales y psicológicas toman cuerpo y se manifiestan con profunda violencia, material y simbólica. Es *el llamado* a buscar -y lograr- *mejores condiciones de vida* para sí mismos, la familia y la comunidad.

Al igual que sucede en los mesianismos o los proyectos utópicos religiosos, el viaje migratorio en lo material responde a las coacciones impuestas por la miseria, por la falta de trabajo y en lo imaginario para acceder a una tierra más buena. Esto es, se presenta no como un escape individualista sino como proyecto de salvación de los otros: la madre, la esposa o los hijos. Cuando los trabajadores mexicanos deciden marchar van persiguiendo un sueño:

¿Cómo fue que se decidió a venir a Estados Unidos?

Pues la primer vez me vine, ya ve como son los camaradas que empiezan a platicar "no hombre que allá está la vida, que está suave, vete a echar una vuelta, mira que esto...". Y me vine nada más a ver si era cierto y no me la siguieran contando, cómo estaba, cómo estaba las maravillas que contaban. Y me vine la primer vez para probar si era cierto y no pus... se sufre mucho, no crea.

[Maestro Luis, 50 años, Chicago Illinois]

Yo a lo que me dedicaba era ayudar a la familia, yo ayudé mucho mis padres, a un hermano que, pos en paz descanse, y este, a todos en general a toda la familia, mas que nada por lo mismo que le digo que es la misma pobreza hace que uno, ya ve catorce años es uno un niño, tiene que dejar uno, armarse de valor y dejar este pos todo, haga de cuenta que la niñez y todo los padres de uno más que nada.
[Alberto, 53 años, San Luis de la Paz]

El anuncio formal se hace a través de un amigo o familiar que invita al futuro migrante a viajar a los Estados Unidos. En apariencia la decisión se toma de manera *inesperada*, se decide de momento. Puede surgir como algo súbito después de algún desaguisado de la vida cotidiana o como producto de la desesperación de no poder sobrevivir.

Llegó la oportunidad que llegó un primo y me invitó y me dijo: ¡vámonos! y quién sabe qué. ¡No! yo ya estuve, ya se que onda. Mira te invito el pasaje, te invito esto, lo otro y me convenció.

Yo estaba trabajando, era viernes me iban a pagar ¡pues ni cobré y me fui sin dinero! agarré camión en León, no había ya y me fui parado hasta Tijuana ¡órale! A mitad de camino él me dijo vamos a regresarnos porque él tenía su novia. No ya estamos acá ¡vámonos! Ya estando en la frontera agarramos coyote, igual ahí estamos nosotros buscando no conocíamos a nadie.

De repente alguien se nos quedo mirando ¿van al otro lado? sí, haber así y así hablen. Hablamos por teléfono allá, no sí vénganse y todo ¡vámonos!

[José Trinidad, 28 años, San Francisco del Rincón]

Para emprender el viaje se ponen en juego un conjunto de condiciones sociales e imaginarias que muestran claramente las rutas y caminos para llegar a *la tierra prometida*. El migrante, como el héroe, inicia un viaje con una causa y un destino bien precisos. Esto supone, sin embargo, transferir su centro de gravedad de una zona espiritual conocida a una zona desconocida llena de peligros²⁰⁹.

Pero si bien son los amigos o familiares los que invitan a iniciar la travesía, el dispositivo se echa andar desde tiempo atrás, desde la infancia, al escuchar el deseo de los padres. Es una decisión articulada en y por la familia. Es una historia que se repite, cuando sean mayores, los jóvenes migrantes también hablarán a sus hijos del viaje. El deseo se vuelve transgeneracional articulándose con la historia social de sus comunidades:

¿Cuándo decides ir a Estados Unidos tomaste la decisión solo?

No pues es que cuando uno está muchacho toma su decisión solo, pero ahora que tiene uno su familia sus hijos no tiene por qué. Mire yo le digo a mis hijos: "si quieren ir a Estados Unidos van a ir a Estados Unidos pero necesitan de trabajar". Y ya toma uno la responsabilidad de su mujer también y si la esposa le dice a uno "no vayas" aquí nos mantenemos, entonces la pareja de uno lo está acetando así pues, con buena razón se está uno aquí establecido.

²⁰⁹ Campbell, J, 1949, v.e. 2001.

Simplemente cuando uno está joven, muchacho, se va. Uno dice: "si me muero allá, o queda la cosa simplemente así no tiene a quien le haga falta, pero ahorita ya le hago falta a mis hijos". Como yo que tengo ocho de familia me voy a Estados Unidos, me pasa alguna cosa ¿quién va a ver por ellos? ¡Nadie! ¡Ni los familiares de uno! A veces dicen: "él tuvo la culpa, él se fue" ¡así de sencillo!
Yo les digo a mis hijos: "el día que quieran ir pues pueden ir, pero se la van a rifar".
[José Guadalupe, 48 años, Romita]

Cuando él se fue -a los quince años- ¿quién tomó la decisión?

No, la tomo él [un hermano mayor muerto en Estados Unidos] o sea que en mi familia éramos muy pobres. Mi papá había muerto, desde que yo tenía quince años quedamos huérfanos. Había mucha necesidad en la casa, la decisión la tomo él.
[Julia, 33 años, Manuel Doblado]

¿Qué edad tenía usted cuando comenzó a pensar en ir a Estados Unidos?

Yo cuando terminé la primaria mi mamá me empezó inculcar, que si, vamos a decir, pasas a sexto año, terminas sexto año te vamos a mandar con tu hermana, me decía: "te vamos a mandar con tu hermana, tu hermana que estudies, a que estudies, a que estudies". Entonces yo por, vamos a decir, la novedad de que decía yo: "¡ay que me voy ir a Estados Unidos a estudiar!". Yo le eche ganas de salir aquí la primaria, pos sí, saliendo la primaria, luego como a los seis meses me trasladaron a, o sea mis papás fueron los que hicieron los gastos para irme yo, supuestamente a estudiar, pero como le digo, no me gustó, ¿por qué? porque yo miraba cómo vivían ellos aquí, o sea yo miraba el tipo de vida que había
[Francisco, 35 años, Duarte]

La migración se configura así como un "llamado a la salvación", todos son convocados pero sólo algunos, como los héroes, podrán culminar con éxito el viaje migratorio logrando ayudar a la familia, obtener una vida mejor o abandonar la pobreza.

La búsqueda de mejores condiciones de vida, luego entonces, va delineando los contornos de un proyecto utópico que pone las miras en una tierra prometida ya existente en suelo norteamericano. No es la utopía religiosa propuesta por Dios a su pueblo, no es demanda de abandono total y pleno de la tierra de origen. Por el contrario, los migrantes se van para volver.

A diferencia del arrebatado del poseso, el proyecto dibujado en la migración no es un escape mágico del presente, tampoco busca su transformación a través del abandono, es un intento de transformar el destino aquí y ahora. La tierra prometida, una vez iniciado el viaje migratorio, se traslada de Estados Unidos y de ahí nuevamente a suelo mexicano. La emigración es, como apunta Fernando Ainsa, el medio para fracturar el destino²¹⁰.

Llegado el momento de incorporarse a la utopía dibujada en la migración el viaje es vivido con gran excitación no exenta de tintes alucinantes, ocurre una suerte de

²¹⁰ Ainsa, F, 1982, p. 58.

exaltación onírica donde el suelo norteamericano es percibido como un sueño y la tierra natal como la realidad. Sin embargo, las coordenadas de referencia son flotantes, nebulosas. El anhelo de llegar al poderoso país del norte se sostiene en la esperanza de acceder a una vida mejor cuyo costo es el trabajo y el sufrimiento.

¿Qué te platicaban de Estados Unidos?

Me platicaban que era muy bonito, pensé que era muy bonito todo allá, que se ganaba dinero, si se gana buen dinero pero así como se gana se gasta y tan lejos de la familia también, extrañas a tus padres a tus hermanas, estaba con la familia [con los tíos] pero no es lo mismo que estar al lado de tu padres.

[Juan Leobardo, 20 años, La Sandía]

Estados Unidos yo creo que es el dueño de todo, orita los niños desde que ya tienen uso de razón ellos creen que Estados Unidos es un sueño nada más, Estados Unidos es un sueño. Como le digo, si quiere realizar sus sueños, puede realizarlos

[Francisco, 35 años, Duarte]

¿Y de qué trabajó?

Anduve en las flores, en una florería, pintando flores eehh...

¿Pintando flores? ¿No fue a la Pizca?

No, en la florería, luego ya de allí pues trabajaba mucho tiempo nos levantaban a la una de la mañana, luego de allá me cambiaban la hora, otro día entraba a las dos, otro día a las tres, las cuatro, las cinco, y así

¿A que hora terminaba de trabajar?

Cuando entraba a las dos de la mañana salíamos como a las cuatro de la tarde. Yo me hacía como unas quince, dieciséis horas

¿Qué hacía después?

No pues ya... salíamos bien cansados, nomás pintando flores allí, pero no, ya de allí ya me vine y después me volví a ir

[Emeterio, 55 años, Cuerámaro]

¿Cuáles son los principales problemas en este barrio de hispanos?

Pues el analfabetismo, ya que no hablan, no entienden el idioma mucho menos leen y ¡olvídate escribir! y claro, desafortunadamente el aspecto legal, estar clandestinamente en el país es estar en las tinieblas, en las sombras y terminan siendo victimados, abusados por sus empleadores que saben que no tienen papeles y paga de acuerdo a su conveniencia y también la policía no tiene respeto por el emigrante, no tienen licencia para conducir y la policía lo sabe, y aún abusado no va a gritar, no va a protestar, va a recibir el abuso callado.

Una de las cosas importantes que tratamos de hacer es trabajar con los oficiales electos de la municipalidad para que hagan algo con los cambios legislativos de la superestructura, que mientras tanto el emigrante va a continuar abusado y explotado. Desafortunadamente internalizamos mucha de la violencia, mucho de los abusos. Supongamos, el hombre que va a trabajar a una fábrica a una hora u hora y media de distancia de donde vive, lo tratan como perro, con gritos y patadas. Cuando llega a su casa ¿qué es lo que hace? patear a los que están bajo su comando, él es el jefe. Entonces la cadena de abuso se perpetúa. Tratar de concienciar a la gente para que no reproduzca prácticas, valores que no queremos, pero muchos abusadores no tienen conciencia de lo que están haciendo, entonces es el primer paso para liberarse de esa práctica, concientización.

[Ibrahim, 50 años, inmigrante de Sri Lanka, Coordinador de la Universidad Popular, Chicago Illinois]

¿Para usted qué es la migración?

Pues la emigración para mí, me sacó a mí de la pobreza, bueno sigo siendo pobre, humilde, pero para mí fue una cosa que nos ayudó mucho, que ha ayudado a muchos paisanos y ha ayudado a mucha gente que se fue de aquí de México a buscar una nueva vida, un nuevo ambiente para mejorar y el beneficio de sus familiares

[Don Taurino, 80 años, Victoria de Cortazar]

Una vez que han accedido a la tierra prometida en Estados Unidos el proyecto utópico sufre un deslizamiento imaginario en su topología. Ahora la tierra prometida se ubica en las comunidades de origen. La vida se llena de nuevas nostalgias. La nueva tierra prometida tiene nombre: *La Sandía, Magallanes, Purísima de Bustos*. El retorno es el segundo momento, gozoso cuando se ha tenido éxito, del peregrinaje a la tierra prometida.

El llamado es entonces una figura imaginaria muy peculiar, comporta la realización de un viaje con retorno. Pero no se regresa a lo mismo, el pueblo o el rancho han sido transfigurados por los dólares, el sacrificio, el dolor y el ascetismo. Se ha abandonado un triste páramo, se retorna a un espacio transformado por el sacrificio. No importa que al regreso siga sin haber trabajo, el campo permanezca abandonado o más empobrecido, ahora un ladrillo, un cuarto, un borrego o el alimento diario de la familia *son otros*. Se retorna a un lugar lleno de aromas nuevos, el sol es más brillante y el olor de la tierra mojada reconforta al espíritu. Se está en la tierra prometida realizada aquí gracias al viaje migratorio. Así lo manifiestan un jubilado que trabajó (desde la época del programa Braceros) por más de cuarenta años en Estados Unidos y un trabajador que estaba de regreso para participar en las fiestas de la *Santa Cruz* de Victoria de Cortazar, ambos migrantes exitosos.

Ey, yo me casé y me llevé de aquí dos niñas de cuatro y cinco años y luego allá me nacieron cuatro y ahora que yo me jubile me vine para acá, porque como le digo a mí nunca me gustó Estados Unidos, a mí me gustó por trabajar, pero que hubiera dicho: "¡juuy Estados Unidos muy bonito! ¡no!". Namás fue el trabajo, ya namás me jubile ya no puedo trabajar, el gobierno no lo deja uno trabajar, total que allá no se siente uno tan libre como aquí. Aquí se siente uno más libre. Yo me iba a los parques y ahí lo que miraba era pura gente viciosa, drogadicta y viendo que se peleaban y hacían desorden dije: "qué estoy haciendo aquí" y le dije a mi señora yo me voy para mi casa, yo tengo mi casa, no voy a pagar renta, además allá me voy a sentir más libre que aquí. En Estados Unidos uno no puede salir al campo como aquí.

[Migrante jubilado, 70 años, Yuriria]

Con el retorno a la nueva tierra prometida no se agota el proyecto utópico, aunque imaginariamente realizado nunca termina por concluirse plenamente. La interminable construcción de la casa lo simboliza plenamente. Se retorna para recobrar ánimos y continuar el viaje, circuito siempre renovado y sostenido en la esperanza, después de todo, la vida y la historia continúan. Así el llamado también se actualiza en el retorno.

¿Pero estando aquí ya no se quiere regresar?

Si me voy a regresar como no, si como no, yo nomás me vine con el fin de descansar este año, pa el año que viene me voy a dar otra entrada

¿Ya con el bebé nacido?

Si ya que nazca la criatura, pero para febrero o marzo del año que viene

¿Alguna vez le tocó que naciera un bebé y usted allá?

Oh sí, si todos nacieron cuando y yo estaba allá

¿Cuando lo ven ya no lo conocen?

No, imagínese que uno de estos me decía abuelito

[Ramón, 60 años, Cuerámaro]

Pero al llamado se puede responderse con una negativa en cuyo caso, aún emigrando no se piensa en la familia ni en la comunidad, sólo en el beneficio personal que se puede alcanzar a través de los dólares. El campo imaginario de la migración se escinde así entre el bien y el mal. Ser exitoso no sólo significa traer dinero, una *troca* o hacer una casa. Lograr el éxito es también regresar con la familia, no olvidar a los que se quedaron aquí.

¿Tiene usted hijos?

Sí traigo un hijo en Carolina. Una hija y un hijo. Y uno en Sacramento.

¿Qué piensa de que sus hijos estén en Estados Unidos?

Pos yo pienso que a lo mejor, quizás ellos estén bien allá veda. Ahora uno está que quiere saber más uno de ellos. O sea del que está en Sacramento pues... es el que me habla muy poco y... y los que tengo en Carolina sí me hablan más seguido. Y yo quisiera veda pos que el que está en Sacramento, o sea Toño, pos... que me hable más seguido. Que le haga la lucha pues a... a hablarme, a hablarme, pues, a mí; a su mamá. Se siente...

¿Se extrañan los hijos?

Sí, o sea que se extrañan pues vedad. Y uno pues tiene pendiente porque ya ahorita el que...Toño el que anda por allá, pues ya tiene más de doce años por allá. Y uno pues vedad, quisiera verlo, pues, uno. Y quisiera verlo uno. ¡Pero no ha venido! Es lo que le pido pues a él, que haga la lucha de venir, venir para acá. Sí, que uno ya tiene ganas de verlo. Y quizás él también veda, nomás que quién sabe por qué motivo no pueda venir.

¿Tiene comunicación con él?

Pues cadicuando, cadicuando tengo comunicación con él

[Santiago Rodríguez, 60 años, Labor de Peralta]

¿Le tocó buen esposo?

Sí, porque allá onde está yo le hablo a la señora y le digo que cómo lo trata, como me lo mira y dice: "no, está bien, él aquí no, no sale pa ninguna parte, de su casa al trabajo y del trabajo a la casa" y dice: "él no es borracho que ande por ahí en las

calles, el aquí en su casa, comiendo lo que hay". Pero fijese que no me salió tan vagante como andan otros, que anduviera borracho, todo gastándose en el cochino alcohol, ya le digo él no toma, nada.
[Patrocinia, 46 años, Duarte]

Por eso en algunas comunidades los migrantes exitosos están siendo propuesto para cargos de elección popular, tal es el caso del los presidentes municipales de Ocampo y Jaral del Progreso.

Como señala Caillois, el mundo de lo sagrado se opone al mundo de lo profano: de un lado: energías, del otro: cosas. Una cosa posee por definición una naturaleza fija, una fuerza puede traer bienes o males según las circunstancias particulares de sus manifestaciones. Es buena o es mala no por su naturaleza sino por la orientación. La escisión sagrado-profano produce los buenos y los malos espíritus, el sacerdote y el brujo, Dios y el Diablo²¹¹.

Lo profano es el mundo de la comodidad y la seguridad. Dos abismos, dos vértigos atraen al hombre. Una vez franqueado el límite, no hay retorno posible, es preciso andar sin descanso por la vida de santidad o de condenación.

Metafóricamente las historias de los migrantes dan cuenta de historias que oscilan entre los que lograron favorecer a la familia o a sí mismos y los que se inician en el consumo de drogas, el alcohol o practican la promiscuidad hasta la decadencia física. La comunidad no estima edificante ni recomendable este comportamiento, lo consideran algo malo como una forma de entregarse a la tentación que condena, son los que no responden al llamado utópico y mesiánico de la migración:

Mi hijo cuando se fue no me aviso, fueron sus amigos los que me dijeron que ya se había ido a los Estados Unidos. Por allá acabó ocho años. Nunca habló, nunca mandó dinero. Regreso bien malo, que tenía Sida. Hay lo anduve llevando al Seguro consiguiendo las medicinas hasta que se murió
[Rosa, 65 años, Celaya]

Antes no le pagaba a su mujer, no tomaba, ahora se sale en las noches a buscar mujeres de la calle y no trajo dinero
[Susana, 35 años, Silao]

Yo en un tiempo tomé, pero ya últimamente en catorce años ya no tomo como tomaba antes, pero si recién que llegue. Me gusta de todos modos la parranda, pero ya últimamente tenía que detenerme por la familia [Ramón, 60 años, Cuerámara]

²¹¹ Caillois, R. op. cit. p. 29.

En cambio los que sí aceptan el encargo y asumen sus razones llevan una vida metódica, ahorran, preparan sus alimentos, comparten los gastos, no salen a los bailes y evitan beber de más. Son migrantes que cumplen con el propósito real e imaginario de procurar a su familia una vida mejor, son benefactores de la comunidad. Encuentran plenamente justificada la vida de limitaciones que llevan allá, más aún, perciben como condición necesaria del éxito, llevar una vida llena de trabajo y ascetismo mundano:

Bueno, qué le puedo decir de mis experiencias, pos nomás lo único que hay que hacer, mire es como donde quiera, el que quiere lograr algo en la vida debe de trabajar y pensar. O sea, haga de cuenta que Estados Unidos es bueno para hacer billetes y hacer fortuna pero simplemente trabajar en Estados Unidos, ahorrar el dinero y mandarlo pa acá, porque si lo gasta allá mismo ¡no, eso no sirve de nada! La ventaja que yo llevo en todo esto es que a mí no me gusta el vino, yo no tengo ningún vicio de nada y hay muchos que, vamos a decir ganan cien, doscientos dólares y una parte de eso va a las cervezas. Pero es una -yo me imagina que es una- la base, la base principal de tratar de lograr algo, es ahorrándose y mandarlos para acá y no gastarlo allá ¿no? Aquí es donde rinde el dinero, no allá
[Francisco, 35 años, Duarte]

Yo me retire de pensionado de la Island Stell en mil novecientos ochenta y cinco y a la fecha pues voy y vengo porque tengo familiares allá y estoy radicado aquí y allá. Vengo y me estoy un año aquí y un año allá y así con mis familiares y hasta la fecha ahorita ahí a la entrada está un plano donde fraccioné cinco hectáreas de terreno y les di una hectárea a los charros para hacer un lienzo charro. Dejé un cuadro de cincuenta por cincuenta para un jardín, dejé cuatro lotes para un kinder, dejé dos lotes para una capilla e hicimos el puente con ayuda del gobierno municipal, cuando estuvo el señor Rojas
[Don Taurino, 80 años, Victoria de Cortazar]

Todo el viaje migratorio está teñido entonces de una sacralidad que renueva los sentidos del mundo. Reconfigurada imaginariamente la significación de la vida en y por la migración advienen otra vez las esperanzas lo cual crea nuevas razones para vivir, trabajar y sufrir, no importa que estas razones no entiendan los motivos de la razón económica o instrumental, es una racionalidad sagrada.

Si como dice Henry Desroche²¹² los sueños son constitutivos de la sociedad, entonces el llamado de salvación al cual son convocados los migrantes introduce en el orden del mundo una racionalidad onírica que permite la consagración de los sufrimientos, los abandonos (de la familia y de la tierra natal) y los sacrificios. Todos ellos se figuran espacios temporales próximos a ser redimidos gracias los *trabajos* de los héroes que pizcan la naranja en el sur de California.

²¹² Desroche, H, op. cit. p. 23

Abstinencia y privaciones devienen símbolos del sacrificio del cuerpo y el alma. Cual operaciones rituales de purificación allanan el camino a la redención, propia y de los demás. Se trata de un sufrimiento que los engrandece en tanto da fe de su entereza espiritual, prueban su rechazo a la tentación de ceder a los encantos de una vida disipada. Su sacrificio sacraliza los frutos del trabajo honesto y constante, esto lo saben ellos y sus familias. Los padres les demandan templanza, los hijos esperan bienaventuranzas.

¿Usted piensa que ellos se van a quedar allá?

Algo me dice que sí, algo me lo dice. Por lo que le estoy platicando, y les deseo no nomás a mis hijos sino a los demás que van para allá, que antes que nada piensen a lo que van. Van a dos cosas: a trabajar o a trabajar, que sean fuertes y que no agarren vicio allá.

[Daniel, 60 años, Cuerámara]

¿Usted se lava, se hace su comida o la compra hecha?

No, yo me lavo y me hago mi comida, casi nunca la compro hecha porque es muy cara. Si va uno a ahorrar tienes que ahorrar porque si vas a un restaurante vas a dejar la mitad del cheque y no tiene chiste, mejor te quedas aquí. Entonces no compra uno comida, entonces yo me la hago y todo yo me lo hago

¿Y cómo es su manera de ahorrar?

Mire, yo lo ahorro allá, yo nomás le mando a mi familia lo que necesita para el gasto, porque si lo mando todo cuando llega aquí - como cuando lo mando por *Money Order* - se lo pagan a como ello quieren. Sin embargo, si yo lo junto allá y vengo y lo trae en dólares usted le busca dónde le conviene y si no le conviene se espera dos, tres, cuatro semanas que suba. Pero si lo manda por *Money Order* tiene un mes de plazo, tiene que cambiarlo a fuerzas y es barato

[José Rodríguez, 28 años, Manuel Doblado]

Sí me prive de muchas cosas como comprarme un pantalón, unos zapatos o lo que usted quiera. De andar por allá con mujeres, aunque le hacia faltar una mujer a uno pero yo pensé: "el tiempo que voy, voy hacer, ¡y voy hacer!" Y yo estuve ahorrando y me hice unos pesos y ahora me los estoy comiendo y bueno... [Ramón. 60 años, Cuerámara]

Por otro lado, en la figura del llamado también es posible reconocer la presencia de un proceso de victimización de los migrantes que nos recuerda el ofrecimiento de víctimas propiciatorias a la divinidad en beneficio de todos. Operación ritual ampliamente estudiada por René Girard a través de la cual, en las sociedades religiosas, se sacraliza la violencia ejercida sobre un miembro de la comunidad. Mediante sutiles mecanismos miméticos la víctima es colocada en un lugar envidiablemente importante, su eficacia simbólica lleva al inmolado a asumir su trágico destino hasta sus últimas consecuencias: morir para expiar los pecados colectivos y reestablecer la paz amenazada por los odios y rencillas intestinas.

Sin embargo, se trata de una violencia oculta, tal enmascaramiento es religiosamente una necesidad ritual para evitar su recursividad como venganza del sacrificado. Por lo tanto se escogen víctimas inocentes, hombres de elevada dignidad moral exentos de pecados:

En un universo en el que el menor conflicto puede procurar desastres, de la misma manera que la menor hemorragia en un hemofílico, el sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas, pero siempre susceptibles de no ser vengadas, uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza²¹³

Girard encuentra en la pasión de Cristo la imagen emblemática del “chivo expiatorio”. Jesús es un hombre bueno cuyo único pecado ha sido ser fiel a la palabra de Dios, no es un criminal ni un bandido, por eso resulta perfecto para el sacrificio, él lo sabe y lo anticipa a sus discípulos: “y tomando un cáliz y dando gracias, se lo dio diciendo: Bebed de él todos, que ésta es mi sangre de la alianza, que será derramada por mucho para remisión de los pecados”²¹⁴. Su muerte disipa los demonios de la violencia.

Para comprender los mecanismos de sacralización de la violencia Girard analiza los diálogos de Job encontrando que, a diferencia de Jesús, él se resiste a participar en su propio linchamiento. Su oposición pone al descubierto como su victimización no es llevada a cabo por Dios, el destino o el diablo sino por sus parientes y amigos. Es la violencia de sus semejantes lo que pone en marcha el sacrificio ritual; a través de éste se oculta su participación criminal haciendo aparecer la violencia como producto de un poder divino.

En las comunidades religiosas los sufrimientos de la víctima representan un factor de buena conducta, un principio de edificación moral, una medicina milagrosa para el conjunto social porque pone fin al extravío comunal y asegura un período de paz, la justicia divina acaece en forma de tributo sangriento:

El mecanismo sacrificial libera a todos los hombres sin excepción, salvo quizá a la propia víctima que, debido a eso, puede convertirse en un ídolo tras su desaparición. Nadie puede dominar el fenómeno, nadie puede manipularlo. Tiene todos los caracteres de una intervención sobrenatural. Todo en él sugiere un poder que trasciende la miserable humanidad. Constituye el prototipo de toda epifanía sagrada. No es difícil concebir que los hombres religiosos sean devotos en cuerpo y alma a este misterio que les salva²¹⁵

²¹³ Girard, R. 1972, v.e. 1983. p. 25.

²¹⁴ Mateo: 26:27, 28.

²¹⁵ Girard, R. 1985, v.e. 2002. p. 94. subrayados nuestros.

Aunque en el caso de la migración no se reproduce puntualmente la ritualidad sacrificial de las sociedades organizadas religiosamente, sí es posible advertir una serie de analogías con ella. Primero, en el llamado a incorporarse a los circuitos migratorios se da la participación consensual de la familia y la comunidad. Aún antes de ser hombres a los niños se les impone, mediante la violencia simbólica, la necesidad de cruzar la frontera. Son convocados a exponerse a todos los peligros y sufrimientos del viaje migratorio, son enviados al “sacrificio” por el bien de todos.

Segundo, tan efectivo como mimetizado es el llamado que la disposición de iniciar la travesía al norte aparece como una decisión individual, incluso en algunos casos la familia no se entera. De este modo la violencia colectiva contra los migrantes queda agazapa entre los intersticios de los fantasmas personales del migrante.

Tercero, Cuando el llamado es escuchado se asume una misión salvadora donde los peligros del desierto, el exilio y la soledad son las expresiones visibles del sacrificio. No es posible regresar sin éxito, cuando un trabajador regresa sin haber cumplido las demandas de la comunidad no vuelve a ocupar siquiera el lugar que tenía antes de su partida, son expulsados a una suerte de “desierto interior” tan aterrador como el de Valle Imperial. Por el contrario, los que resisten la violencia del sacrificio son celebrados como “héroes”.

Mediante estos procedimientos de ocultamiento de la violencia en contra de los migrantes, la familia y la comunidad quedan exentos de pecados, son los “otros”: la migra, los polleros o el desierto quienes los victimizan, ¡nunca la familia!

Sin embargo, las coacciones de la pobreza -su violencia- induce a todos a participar en una complicidad victimaria. Por ejemplo, dejan partir a niños que se hacen hombres marchando por el desierto, aceptan la posibilidad de que mueran en la frontera o se resignan a no saber más de ellos.

Pero a diferencia del sacrificio expiatorio de las sociedades religiosas donde se conjura tanto la violencia como su regreso, en la migración aquella siempre termina por volver extendiéndose sobre las madres, esposas e hijos. Su dolor es el precio de su propia violencia.

Por otro lado, como en lo religioso, la dimensión sagrada secularizada de la migración dispone una geografía simbólica del mal y del bien, de lo sagrado y lo profano.

Significaciones que permiten leer las vicisitudes de la migración como un campo de tensiones entre las tentaciones y la santidad.

Responder al llamado de la migración ubica a los trabajadores dentro del dominio de lo sagrado, convierte los dólares y sus efectos en *objetos buenos* debido al sacrificio y la abstinencia. Rechazarlo los arroja a los terrenos de lo profano, en el mejor de los casos. Son migrantes que trabajan, juntan su dinero pero no ayudan a sus familias. Pero hay otros que van más allá y se olvidan de todo, abandonan a la esposa, los hijos y su comunidad. Ellos son los que se abandonan a los goces del mal, se vuelven vagos, drogadictos, delincuentes y, con frecuencia, terminan en la cárcel o muertos en riñas de pandillas, solo en el llanto de sus madres pueden aspirar al perdón:

Miguel, Migue, mi jo ¿por qué te olvidas de mí? ¿qué no soy tu madre? ¡háblanos!
Nosotros no te hemos olvidado, si te fue mal acá está tu casa, no te habrán de faltar los frijolitos y los nopalitos
[Juana, 45 años, Labor de Peralta]

¿En estos tres años que no ha visto a su esposo, se ha comunicado con él?
Sí pero es muy poca, últimamente ya casi no. Como que se anda escondiendo. Y este... y uno le hace llamada pero dice que más tarde va a llamar y no llama.
¿Cuando se fue él tomo la decisión?
Sí.
¿No se las comentó?
O sea nos la comentó, pero uno le decía que no se fuera y mi esposo dijo que sí se iba a ir.
¿Qué tan difícil ha sido que su esposo esté allá y usted tenga que ser madre y padre?
¡Muy difícil!
¿Que ha tenido que pasar? - cuénteme -
Muchos trabajos para salir adelante con los niños. Para la escuela, o sea, son tres niños. Uno está en la secundaria y otro en la primaria y la niña ésta... Pero... gracias a Dios y mis suegros he salido adelante
¿Su situación ha sido mejor a raíz de que su esposo se fue a Estados Unidos?
Pues peor, un poquito peor.
¿Entonces no le traído alguna ventaja el Norte?
No. No ninguna.
[San Juana Ramírez, 35 años, Labor de Peralta]

Una de los primeros lugares donde las pruebas muestran nítidamente la escisión entre lo bueno y lo malo es la frontera. Ahí se manifiestan las encrucijadas migratorias donde el mal puede tomar, literalmente, la vida del migrante.

c) La frontera y el peregrinaje en el desierto.

Pero por, ejemplo, esta el paso de Tijuana hasta Reynosa, van recortando el terreno por donde esta más fácil de poder pasar, le ponen bien vigilado para no dejar más pasar a la gente, le van recortando en la tela de acá de Tijuana. Entonces la gente se va por el desierto, se muere en el desierto y después están diciendo que se murió tal fulano, ellos lo provocan, a la gente no la van a detener mientras el dólar valga más que el peso, mientras que haya más trabajo. Entonces la gente se va donde va el desierto pero como los agarra la sed se mueren, pero eso lo causa el gobierno de Estados Unidos, dicen que los derechos humanos y que son muy humanistas y en eso no estoy muy de acuerdo. Porque si fueran humanistas tendrían la forma de detenerlo a uno pero no detenerlo con la muerte. Porque eso es mandarlo a la muerte.

[Francisco Pedroza, 53 años, presidente municipal de Ocampo]

¿En dónde los quisieron asaltar?

En Piedras Negras, todavía no pasábamos.

¿Cómo estuvo eso?

La primera vez que yo me fui ya nos estaban esperando, el que le llaman el pollero o coyote, nos estaba esperando en Piedras Negras y ya de ahí él llegó.

¿Lo contrataron desde aquí?

No, yo especialmente no, porque él iba con otros, entonces ellos dijeron que iba estar allá esperándonos en un hotel, llegó, nos sacó y dijo yo creo que vamos a pasar la noche aquí, era como un mmm, no era el desierto, era como un monte, ahí de repente escuchamos voces y pues todos a correr porque a veces es la migración, corrimos todos. No, eran unos que nos querían asaltar.

¿Quiénes querían que pasaran droga?

Los que nos asaltaron porque incluso el pollero estaba temblando de miedo

Algunos dicen que los polleros son gente muy valiente que no le tiene miedo ni a la migra

Sí, estaba temblando, ya después de ahí nos llevaron, era una subida grande y nos llevaban a maldiciones: "ahora sí, si no hacen como nosotros decimos ahorita van a ver, se los va a cargar la chin..." ¡bien feo! Después llegamos donde estaba otro que dijo: "déjalos ir".

[Hermana de *marine* muerto en Irak, 24 años, San Luis de la Paz]

¿Cómo lo pasaron?

Por el río, pasamos el río y de ahí caminamos ay por el Paso, por Ciudad Juárez pasamos. De ahí caminamos un pedazo, ya nos jalaron en camión a un hotel y de ahí en carros hasta allá Chicago.

¿Cuándo pasó el río que seguridad llevaban?

Pos nada, ahí va uno que a ver qué. Nomás al que se jalla quien sabe como le vaya si cay uno ahí entre el agua. Yo en un tiempo pasé el río con bolas de nieve arriba, el agua me daba por aquí ansina ¡fría el agua, heladísima! nomás nos decían que no despegáramos los pies de debajo de la tierra

¿La segunda vez que se fue cómo pasó?

La segunda vez también por ahí mismo, por ahí mismo, pasamos casi por donde mismo. No más que el que nos iba a pasar nos dejó entre un alfalfal solos, ya después de ahí pasé yo y otro de aquí y dos de Michoacán. Como yo ya había pasado una vez pos pasé nomás hasta el Paso, de ahí le hable al coyote de un restauran y fue por nosotros, fue a recogerlos ahí.

¿Qué tantos peligros corren los guanajuatenses cuando se van para allá con coyote?

Según, según los que se van por el desierto es mucho el peligro pero como nosotros cruzamos aquí por Juárez no. No y en ese tiempo estaba más fácil señorita y orita ya está muy difícil

¿Aparte de la migra o de que les vayan hacer algo por allá, el clima también es un peligro?

Uuuuh el clima es un peligro cuando está haciendo frío, ahí con el frío se muere uno, también hace muchísima calor. No yo cuando me agarraron aquí en Álamo Gordo me abajo el emigrante del cuello, me llevo arrastrado por la carretera, me arrastró todo. Lo tratan mal a uno y luego lo tratan mal allá, a veces no los patronos sino los mismos trabajadores de los patronos, lo humillan a uno por el trabajo, lo hacen trabajar de más de lo que es, hasta los mismos polecias me decían: ¿porqué vienen pa ca, trabajan muchísimo? ¡la necesidad! es que yo no tenía casa, ya nada más me hicieron mi casa y me vine, me fui dos veces para allá.

[Alberto Cisneros, 60 años, La Sandía]

Estas imágenes desgarradoras del el cruce fronterizo nos llevan a pensar cómo el viaje migratorio tiene más semejanza con el de Dante que con la huída de los hebreos del Egipto faraónico. Esto es, actualizan más la metáfora de la bajada al infierno que la diáspora jubilosa de la libertad.

Desde esta lectura se advierte fácilmente que la frontera es un *locus* de lo siniestro que inscribe en los cuerpos las oquedades del sin sentido, del *a - topos* que insinúa la posibilidad de la muerte.

En la frontera el sellamiento de los labios y la apertura de los cuerpos traza los contornos de la geometría del pecado, la culpa, el llanto. Ahí la soledad de la separación evoca nostalgias de tibiezas, figura el exilio que busca redención, señala los andares al filo de la navaja y murmura la crónica de una locura anunciada.

Estados Unidos el país más poderoso del mundo tiene como puerta de entrada la frontera. En esta pretendida tierra prometida se sintetizan todos los vicios y todas las virtudes. Si entrar es difícil salir es más. Lejos de todo referente conocido, la vida del migrante se tropieza con múltiples peligros algunos en forma de tentaciones. El peregrino es incitado a abandonar el proyecto de hacer de su casa, de su tierra natal el lugar de la utopía, lo crucifica el deseo de la renuncia y puede intentar desistir del encargo.

Solamente porque en medio del dolor sobrevive la capacidad creadora de los migrantes es que pueden sobreponerse a la experiencia de locura provocada por el contacto con una cultura que los niega como sujetos, que los diluye en los juegos del discurso del poder.

Una vez tomada la decisión de emigrar el primer obstáculo a vencer es el cruce de la frontera. Al respecto, una investigación realizada por el Colegio de la Frontera en el año

dos mil reveló que el ochenta por ciento de los migrantes no percibieron ningún riesgo en su trayecto y un catorce por ciento veía como principal peligro ser asaltado, por eso no llevan el dinero del viaje con ellos. El noventa y dos por ciento de los entrevistados, estando ya en la frontera pero antes de iniciar el cruce, declaró no percibir ningún peligro ni sentir miedo²¹⁶.

¿Por qué sucede esto? Desde luego que los peligros son reales, ya los hemos comentado en el capítulo tres, los migrantes los conocen, sin embargo, no les importa. Ellos asisten a un peregrinaje sagrado donde el dolor siempre está presente, si mueren Dios está con ellos:

Yo no se lo deseo a nadie que vaya, ni a los de mi casa ni a la gente tampoco porque yo sé. Es que hay gente fuerte que puede, puede y puede y hay gente que no. Es como el que va a San Juan de los Lagos, se van y a medio camino. [Los que dicen] yo, yo, y yo son los que llegan. Pero si va uno con que yo ya no, se le pega y ¡vámonos pa atrás! ¡Es lo mismo!

¿Es como una peregrinación?

Sí ¡pero escondidos!

[José Trinidad, 28 años, San Francisco del Rincón]

Embarcados en la travesía no se detienen a pensar en la adversidad ni en la muerte. Su fe y el deseo de salvar a sus familias de la miseria son las razones subjetivas con las cuales conjuran los peligros. Por eso no es extraño que en este trance tan peligroso reciban ayuda de Dios:

No jallaba el camino anduve perdido toda la noche allá en el cerro, tenía harta sed. Cuando salí a la carretera encontré una camioneta llena de botellitas de agua, todas así cerradas, me robé una y me acosté en la sombra ¡hacía una calor! Pero pa entonces me encontré un viejito que ya no se me despegó. Ya al rato que viene la migración y que me suben a una camioneta, ya habían agarrado a todos me andaban buscando, pero ya no vi al viejito. [En ese momento su esposa exclama] ¡Ha de ser alguien que te mandó Dios pa que te cuidara!
[Juan, 56 años, y su esposa, Duarte]

De repente yo miré una bolita de la migra, mire batería así [agentes de la Border Patrol con lámparas]. Yo y otro chavo de Michoacán nos quedamos mirando y yo me empecé hacerme parar atrás y cuando gritan corrimos para allá pa la barranca y onde corrimos nosotros dos la bolita no corrió. Caimos y nos fuimos rodando y no nos pasó nada. Ya no nos siguieron porque ellos prefirieron agarrar a muchos no a dos. Luego el otro chavo se me perdió y ya me quedé yo solo en el cerro, sin dinero, teléfono ni nada ¡ni como venirme para acá ni como entrar! Sin saber nada, entonces sólo Dios sabe, me fui caminando yo solo en el cerro, la noche y yo solo. Me encontré una pandillita de cholos ¿Qué onda compa? ¿Qué anda haciendo? Y

²¹⁶ Santibáñez, J. 2004

ya les expliqué: ando perdido -compa vete aquí derecho y ahí está la migra, allí que te agarren, ahí vas a encontrar a tu primo- Me fui derecho y me encontré al coyote

¿Por qué cree que pasó eso?

Dios me ayudo, tengo mucha fe. Yo soy de las personas que tengo mucha fe. Horita yo ando sin trabajar, ando desesperado [pero] tengo mucha fe

¿En Dios?

Sí, en que Dios me ayuda. Si Dios ayuda a uno, también la voluntad, hay que tener voluntad

[José Trinidad, 33 años, San Francisco del Rincón]

No sabía nada de mi hijo desde hacía un año que se fue a las Vegas, entonces un día él me habla por teléfono y me dice: "mamá fijese que me encontré con un señor que es de Yuriria y dice que ustedes lo conocen, que se llama Miguel, trae lentes y me dijo: <no has hablado con tus papás, te buscan>". Entonces mi hijo le preguntó al señor que dónde vivía y el señor le contestó que en Santa María, en un barrio al lado del lago. Y entonces le dijo: "Yo conozco a tus papás y tú debes hablar con ellos, te están esperando".

Me dice mi hijo ¿a poco ustedes lo conocen? pues fijense que me ha ayudado mucho. [la madre exclama] ¡el padre Zavalita! ¡No hay otro!

¿Qué hizo usted cuando conoció el relato de su hijo?

Pues yo me emocione, verdad, pensé quién más que él, porque después mi esposo anduvo preguntando y no lo conocen, así que no nos quedó otra que era él, el padre Zavalita que en paz descanse.

[Ignacia, 55 años, Yuriria]

d) El dolor de los que esperan

Los migrantes viajan solos a Estados Unidos, sin embargo es una soledad acompañada imaginariamente por los que se quedan aquí, es la otra cara del peregrinaje. Unas marchan y otros esperan, ambos sin embargo, participan de los riesgos y peligros. Piensan en el momento del reencuentro pero no sólo aguardan los dólares, trabajan para realizar el sueño utópico aquí, en la tierra natal. En la espera se dibujan los espacios subjetivos donde toma cuerpo la esperanza y se allana la realización del sueño.

Aunque inicialmente eran los hombres los que hacían el viaje (temporal y con intenciones de regresar) y las mujeres se quedaban al cuidado de la casa y la crianza de los hijos, ahora ellas también se han incorporado a los circuitos migratorios.

Incluso viajan solas, ya no cruzan la frontera solamente para reunirse con sus maridos. En la actualidad se lanzan a este viaje buscando, al igual que los hombres, *mejores condiciones* de vida. Se van y los hijos quedan aún más abandonados multiplicándose el abanico de las nostalgias. De este modo los abuelos, tías o las suegras terminan incorporándose a las formas emergentes que asumen los circuitos migratorios institucionales.

Mi hija se fue a alcanzar a su esposo que está en los Ángeles, pero como no se pudo llevar a los niños se quedaron conmigo, el chiquito ¡mírelo ay anda! ¡ya camina! Me lo dejaron de brazos.

Mi hija trabaja en un restorán, allá aunque sea pudo encontrar trabajo, porque lo que es aquí ¿pos donde cree que podía encontrar algo? Luego ya ve que los chamacos, pues siempre necesitan cosas, por eso mi hija se tuvo que ir con su marido a los Estados Unidos y yo me quede con los niños. Lo bueno que nomás tiene cuatro, aunque luego me las veo difíciles porque los dos que están más grandecitos ya van a la escuela. Lo que me ayuda es que mi hija no ha dejado de mandarme algunos dólares, poquitos pero hay la vamos pasando
[Mercedes, 57 años, La Sandía]

Cuando llegamos a una de las comunidades de Romita nos encontramos a Rosario esperando una llamada de los Estados Unidos, al igual que otras mujeres hacía fila para poder comunicarse con sus parientes allá en el otro lado, ella nos comentó:

Mi hermana se tuvo que ir porque su esposo le daba muy mala vida ¡mírelo, por hay anda! Primero empezó siendo borracho y ahora hasta mariguano es. No le daba nada de gasto a mi hermana por eso ella se tuvo que ir y yo me quedé con los niños. Al principio ellos, me preguntaban: "¿cuándo va a regresar mi mamá?" y ahora me dicen mamá Rosario. Allá mi hermana trabaja lavando coches, si no hay en un estacionamiento hay en otro y así se va buscando trabajo, pero gracias a Dios no le falta
[Rosario, 51 años, Romita]

Justo a las dos de la tarde entró su llamada, era el fin de la espera. Ahora a través de los hilos del teléfono - extensión real y simbólica de la vida - se unían aunque fuese por unos mágicos instantes, este lado con el otro. Comunicación de los que esperan con los que se fueron.

Modificados los patrones migratorios se deslizan nuevas significaciones imaginarias que dan cuenta de la transformación de la familia. *Mamá* deja de ser una referencia inequívoca multiplicándose las ausencias, ahora tías, abuelas y ancianas ocupan su lugar. El viaje migratorio de las mujeres tiene implicaciones poco dichas y menos aún pensadas pero evidentes por sus dramáticos efectos en las familias, su ausencia incide en múltiples aspectos de la vida social, desde aquellos estrictamente económicos hasta los que tienen que ver con su papel de pitonisa interpretando los signos del mundo.

Por ejemplo, las adolescentes que asisten a la telesecundaria ven en el estudio un *escape* al trabajo doméstico, un entretenimiento pero no una opción de éxito económico. En ese sentido se entiende el comentario de una de mis entrevistadas: "Ya ve usted ¡es maestra y todavía anda por aquí!" Es decir, para ellas la educación carece de un valor comparable al éxito obtenido a través de la migración.

En estas comunidades una boda se considera afortunada si se contrae nupcias con un migrante exitoso, es un medio para asegurarse, tal vez, una existencia menos penosa. A su vez, ellos consideran un “buen negocio” casarse con una mexicana, piensan que tienen menos derechos y están más sujetas a su voluntad. En cambio las mujeres en Estados Unidos:

Las protege mucho la ley, el cheque llega incluso a nombre de la mujer, uno como hombre ni llega a ver el cheque. Allá nos pueden meter a la cárcel ¡hasta por pedirle de comer a su señora!
[Adolfo, 26 años, Labor de Peralta]

¿Con quién hay más oportunidad, con las mexicanas o las estadounidenses?
Con las estadounidenses, allá la vida es muy diferente que aquí, están muy locas las estadounidenses

¿Están muy locas?

No, totalmente locas, tienen sus esposos y de todos modos andan por ahí

¿Las mexicanas no se portan así?

Pues una que otra por hay que se desvíela pero casi no, es muy raro ver una mexicana así

¿Su expectativa es quedarse en Estados Unidos?

Si pudiera sí, si agarramos una [mujer] con papeles mucho mejor ¿verdad? Ahí ya arregla uno, viene uno aquí dos o tres meses, visita a la familia y pa tras

¿Cómo es eso?

Pues sí que ya tenga papeles para casarse, aunque esté fea

¿No está muy difícil?

¡No! Es igual que aquí, ya hay muchas mexicanas que nacieron allá

[Pedro, 22 años, Yuriria]

Así, el matrimonio comporta una significación donde las relaciones de pareja forman parte de un mercado simbólico de intercambio de bienes del cual ambos obtienen beneficios para seguir sosteniendo las condiciones de existencia social necesarias para asegurar la permanencia de la migración como forma colectiva de vida.

Desde esta perspectiva se prioriza el matrimonio por encima de la educación, las relaciones matrimoniales se deslizan a un orden de sentido acotado por la inscripción de la mujer en la institución migratoria, de ahí que entre menos derechos tenga se vuelve más codiciada.

Es fácil advertir como este juego de deseos también se encuentra vinculado a las experiencias de violencia y abandono experimentado por las niñas debido a la ausencia de sus padres, hermanos y madres. Esto provoca transformaciones en los imaginarios colectivos para ir consolidando los dispositivos simbólicos que preparan su entrada a la migración. Representa otro de los aspectos ocultos y silenciados por los discursos institucionalizados acerca del fenómeno migratorio.

De este modo las fuerzas instituyentes de la migración introducen ciertas transformaciones en el sentido de prácticas sociales instituidas como el matrimonio, la escuela y el ser mujer. En los tres casos es posible advertir como se desestima el valor que tradicionalmente se les asignaba para cobrar nuevas dimensiones al amparo del éxito o fracaso obtenido en la experiencia migratoria.

Hablar de la mujer en las comunidades de migrantes implica abordar una problemática de largos alcances donde la subjetividad femenina se ve atravesada por una serie de aspectos simbólicos e imaginarios que encuentran su sentido en una doble articulación. Por un lado, con las prácticas sociales y culturales emergentes presionadas por el fenómeno migratorio en su conjunto. Por otro, con las figuraciones particulares a través de las cuales la subjetividad femenina es inscrita en ese universo simbólico, de tal suerte que si bien la subjetividad de las mujeres presenta rasgos específicos de género éstos adquieren ciertas peculiaridades vinculadas a la especificidad de la migración donde la tristeza parece acompañarlas siempre:

¿Qué es para usted la mujer migrante?

La mujer migrante, pues es una triste realidad que no debería de existir. La mujer migrante, es una persona que no tuvo la oportunidad aquí y que la fue a buscar allá, pero que desgraciadamente a veces, y es muy triste decirlo - y que bueno que me preguntas esto - porque recuerdo algunos casos que como médico me he dado cuenta que estando la mujer allá en Estados Unidos a veces dejan a sus hijos encargados porque no pueden cargar con todos y ha habido tristes situaciones a veces de que alguno de sus hijos han muerto porque no siempre es igual encargárselos a abuelitos ya a veces ancianos. Me tocó el caso de un niño que su hermanito le dio un escopetazo y murió en el momento. No quiero ni imaginar lo que haya sentido esta madre cuando recibió esta noticia estando allá en Estados Unidos ¿verdad? o sigue al esposo o se queda aquí a cuidar a los hijos y estas cosas son muy duras y muy tristes, por eso estamos luchando para que estas cosas ya no sucedan

[Dra. Lidia, 45 años, Victoria de Cortazar]

Pero no sólo marchando al norte hay dolor, éste también cubre con su manto todo lo que se queda. Andando por los polvorientos caminos que nos introducen en los Sauces, comunidad localizada en el municipio de León, las personas nos hablaban de la tragedia: *Se perdió* un jovencito durante su viaje a los Estados Unidos, nunca regresó. Los vecinos de la comunidad, en un curioso juego de señalamientos (pues nadie conocía el domicilio exacto del desaparecido) cuyo como denominador común era decir que “vivía pasando las vías”, terminaron conduciéndonos a la casa de la tía del desaparecido Juan:

Sí, sí, mi hijo y mi sobrino Juan junto con otros muchachos de aquí de la comunidad se fueron para los Estados Unidos, nada más que fijese usted que se fueron en tren y como hacía mucho calor para allá, para allá casi llegando al desierto ¡pues el muchacho no aguanto y se bajó! Y me dice mi hijo que Juan se regresó pero nunca llegó. Su mamá piensa que ha de estar vivo, pero no tenemos razón de él. En veces dice está vivo, en veces dice está muerto. Mi hijo y los otros muchachos sí pasaron, por eso yo le pregunto a mi muchacho: "Dime la verdad, qué fue lo que le pasó a tu primo" y el siempre me dice que eso fue lo que pasó, que él se bajó del tren y se regresó

[Jovita, 55 años, San Isidro de los Sauces]

Relatos como este dan cuenta de los abandonos, del nacimiento de la tragedia. Narran las ausencias que no tienen explicación, pero instituyen también otro aspecto de la esperanza: el regreso de los muertos. Las mujeres saben que los que no regresan está muerto, sin embargo, tampoco lo saben -no quieren saber-.

En los relatos obtenidos de nuestros entrevistados cada vez que encontrábamos la historia de algún desaparecido la madre o la esposa nunca podían pronunciar la sentencia: *él murió*. Sólo el cadáver desmiente el consuelo de la esperanza fundada en el silencio o la referencia vaga de los retornados.

¿Qué hizo su hermano [de quince años] al llegar a Estados Unidos?

Pues buscar trabajo, sí trabajó un tiempo, le estuvo escribiendo a mi mamá. Una o dos veces le mando nada más. Ya después no supimos nada de él, estuvimos preguntando y preguntando con los amigos y había personas que nos decían que, pues, que ya había muerto, otros que estaba en la cárcel, otros que era drogadicto, qué estaba internado en un manicomio. Muchas, muchas cosas nos metían en la cabeza, puras mortificaciones para mi mamá. Ella desde entonces ha estado sufriendo y ha estado con la esperanza de algún día poderlo encontrar y volverlo a ver antes de morir, esa es la esperanza de ella

[Julia, 33 años, Manuel Doblado]

Sea en el llanto de la despedida o en el silencio del *día siguiente* la mujer tradicionalmente permanece en su comunidad, está siempre esperando. Al hombre le toca caminar, migrar. Los infantes también esperan a los que se fueron y su llanto se junta con el de sus madres para formar un río que se antoja interminable:

Hasta el niño me dice: "mamá llévame al doctor, estoy enfermo yo creo que me comí una espina y la traigo en el corazón". Pero no está enfermo ¡es la pena que trai porque se fue su padre! Viera que es un hombre muy bueno. Cuando esta aquí todos estamos muy contentos porque él no me da mala vida sino es un señor muy bueno, muy bueno. Ya me habló, gracias a Dios llegó con bien

[Patrocinia, 46 años, Duarte (con lágrimas en los ojos)]

¿Te gusta que tu papá se vaya al norte?

No.

¿Por qué?

Porque quiero que esté aquí siempre con nosotros, no quiero que nunca se vaya.

¿Y cuando tu papá se va al norte, que piensas?

No sé

¿Que ya no se vaya?

Sí, le digo que ya no se vaya.

¿Y él qué te dice?

Que tiene que irse porque, para poder estar... para darnos estudios siempre.

¿Algún saludo que le quieras mandar a tu papi?

Abel ya quiero que te vengas porque ya te extraño mucho... (el llanto no le deja continuar)

[Niña, 12 años, Labor de Peralta]

¿Sus hijos qué le dicen a su papá?

Las niñas lo hacen repelar: [por teléfono] ¡papi ya vente! < no hasta el año que viene hija, ora que entre el año hablamos>. Mi ja le dice: pá ya entró el año ¡véngase! [el papá le responde] <ay hija de mi vida apenas se acabó el año y ya quieres que me vaya>. Y no, dice: < espérense otros seis meses>

El niño, ¿cómo está el niño?

Más grande, más tranquilo, ya de todos modos si lo busca y si lo mienta: ¡mi papi! pero ya no es como los primeros días que nos agüitamos bien hartos, ya ahora si quiera, le digo, estamos más controlados.

[Patrocinia, 46 años, Duarte]

e) La fiesta del retorno: renovando el llamado

Precisamente la fiesta es un ejemplo muy claro de cómo la dimensión sagrada secularizada representa un traslape de dominios entre lo sagrado religioso y lo profano. Cuando los migrantes regresan al pueblo para participar en la fiesta del santo patronal ésta se convierte también en la fiesta de los retornados dando lugar a una ritualidad donde existen el derroche y los excesos:

¿Enviaba dinero a su casa?

Mmm, no, no siempre

¿Qué hizo con su dinero?

Me lo guardaron y cuando vine me lo gasté

¿En que se lo gastó?

Aquí había una fiesta y en un día me lo gasté en parrandas

[Juan José, 20 años, Yuriria]

En la fiesta religiosa se unen nítidamente lo sagrado religioso con la vida terrenal. Dos calendarios que dan paso a una temporalidad muy singular: el tiempo de los retornados. Tanto la fiesta como el lugar de origen representan entonces las coordenadas tanto de la geografía como de la temporalidad de la dimensión sagrada secularizada de la migración.

En la fiesta se reorganiza el sentido del ritual o, más propiamente, aparecen nuevas ritualidades donde además de los objetos sagrado-religiosos aparecen otros a través de los cuales los éxitos de los migrantes se hacen ostensivos a los demás a la manera de testimonios simbólicos de la realización exitosa del peregrinaje:

¿Cuándo regresan la mayoría de los migrantes?

El veinticuatro de junio que se celebra la fiesta del patrono San Juan Bautista o el doce de diciembre que es la fiesta de la santísima Virgen de Guadalupe, esas son las dos fechas principales de aquí de la comunidad y en esas fechas por lo regular vienen bastante gente de Estados Unidos.

¿Ha notado que ha disminuido el regreso de los que son indocumentados?

Sí, se ha disminuido en cierta medida el regreso de los migrantes pero de todas maneras sí vienen bastantes para estas dos fechas

¿A pesar de las dificultades para volver en entrar a los Estados Unidos?

Sí

[Moisés Pedroza, departamento de atención a migrantes, 28 años, Ocampo]

En la fiesta los migrantes se reencuentran con los hijos, la esposa o los padres y como en los rituales donde simbólicamente se realiza un recomienzo del mundo, se renuevan las promesas y se actualiza el llamado a iniciar de nuevo el viaje migratorio. Durante la fiesta un mismo acto, por ejemplo el derroche de dólares, muestra caleidoscópicamente líneas imaginarias de convergencias y divergencia entre lo sagrado religioso y lo profano mostrando de ese modo cómo la dimensión sagrada de la migración, aunque secularizada, no deja de ser profundamente religiosa y profundamente profana.

En la comunidad de Purísima de Bustos asistimos en dos ocasiones a la celebración de la *Judea* (escenificación del juicio y muerte de Judas), ahí pudimos advertir claramente cómo se entrecruzan las significaciones religiosas con las de la dimensión sagrada de la migración. La *Judea* abre una amplia convocatoria a la que responde toda la comunidad, adultos y niños participan por igual.

¿La gente con cuánto coopera?

La gente no va dar un cinco, la misma tradición hace derramas porque la gente viene. Él manifiesto [el presidente municipal] más adelante, no se si por orgullo, que iba apoyar con dinero.

También la de los chiquitos el año pasado no apoyó, nada de apoyo con el presidente. En lugar de ayudar la boicotea. Las familias traen a sus niños, trae los trastes, trae la comida es un convivió, se les da una comida. Se da comida al contingente de la grande²¹⁷, no hay beneficio personal para nada, ya tuvieran una

²¹⁷ Se refiere a la escenificación de la *Judea* realizada por los adultos. También existe una representación infantil donde participan todos los niños de las escuelas primarias. En la segunda ocasión que fuimos, la familia Rodríguez nos comentó que las autoridades municipales intentaban arrebatarles la organización de la fiesta.

casa propia, es rentada. No, mi mamá está grande y ella ayuda a planchar los trajes sin un salario. Desde que mi papá vivía. Esta es una festividad popular separada que se coordina con la iglesia.

[Familia Rodríguez, Purísima de Bustos]

Durante los tres días santos que dura la Judea los migrantes regresan de Estados Unidos con el único propósito de participar. Para ellos representa un orgullo actuar determinados papeles, por ejemplo, el Ermitaño, el Judas Blanco y, sobre todo, el Judas Negro, papel reservado para uno de los miembros de la Familia Rodríguez (migrantes todos) quién se encarga de su organización.



Vestimentas usadas en la representación de la *Judea* en Purísima de Bustos, Guanajuato

Los retornados ataviados con túnicas y máscaras de madera bailan y beben hasta el cansancio, parecen posesos en pleno arrebatado santo. Algunos están cumpliendo *mandas*, la participación en la Judea representa una suerte de ofrenda votiva para agradecer algún favor recibido:

¿Hay algún requisito para hacer el papel de Judas?

Primero que sienta un respeto por la tradición, que la sienta, porque no se le puede dar esta a cualquiera. Muchos que buscan la máscara son personas que la sienten, sienten la tradición, la música. Porque también lleva música, es una manda. Por ejemplo el que va hacer el Judas Blanco su papá lo operaron de un riñón, él le donó un riñón y como manda va a participar con la máscara de Judas

[Familia Rodríguez, Purísima de Bustos]

En la fiesta también hay una representación simbólica del bien y del mal desde el punto de vista religioso. Pero paralelamente aparece una especialidad sagrada donde los lugares los ocupan los migrantes según hayan o no resistido las tentaciones inherentes al viaje migratorio. Por eso el regreso para participar en la fiesta adquiere tanto valor simbólico para ellos. Con su retorno los efectos mágicos de la Judea se extienden a todo el peregrinaje migratorio.

¿Cuál es la enseñanza principal?

Viene siendo por ejemplo, es una obra teatral representada en el pueblo que cada máscara tiene una simbología esta es blanca porque no tiene pecado y esta es negra porque ya pecó.

¿Judas blanco y Judas negro?

Esta es limpia de pecado o sea el primer día [se refiere a la máscara blanca con la cual se representa a Judas antes de entregar a Jesús], después de la obra que entrega a Jesús por 30 monedas que se lleva a cabo el viernes santo en la noche cae. El siguiente día ya sale con estas deformaciones

¿El Judas negro?

Si, el cual cayó en pecado, deforme con un ojo redondo, otro manchado todo destrozado y ya el jueves es pura persecución.

[Familia Rodríguez, Purísima de Bustos]



Fiesta de la *Judea* en Purísima de Bustos, Guanajuato

Los migrantes no actúan, en el sentido teatral del término, participan en un ritual que renueva la sacralidad del lugar de origen y actualiza su sentido. Por eso la familia no percibe como pecado el que Baltasar, el más joven de la familia, tome de vez en cuando. Saben perfectamente que la fiesta, aunque con tintes religiosos, les pertenece, es su fiesta, la fiesta de los retornados.

¿El sacerdote de parte de quién está?

Desgraciadamente ya lo convencieron, porque mi hermano se hecha una cervecita. Se fijan, una cosa es la vida personal, ésta no es igual que por ejemplo la de Iztapalapa donde ahí el que va representar a Cristo, tienen que llevar una vida recta, cuando menos disciplinada.

[Familia Rodríguez, Purísima de Bustos]

Lo mismo ocurre en la fiesta de la *Santa Cruz* en Victoria de Cortazar, fecha en que los albañiles festejan su día. Es una conmemoración religiosa para celebrar la aparición milagrosa de una cruz en la cima del cerro del Culiacán.

Con varios días de anticipación empiezan a llegar los puestos de comida, artesanías y toda clase de bisutería organizados alrededor de la plaza principal. De diferentes lugares como Santiago Capitiro, Valle de Santiago, Celaya, y la Granada, entre otros, llegan contingentes de pastores y danzantes que al ritmo de la música y el estruendo de los cohetes bailan y bailan hasta ya muy entrada la noche. Al dar las doce la peregrinación se encamina al cerro del *Culiacán*. Unos suben a pie mientras otros los hacen en camionetas especialmente dispuestas para dar este servicio por módicos veinte pesos por persona.

En la cima continúan las danzas ejecutadas por grupos de jóvenes ataviados con trajes típicos de su región. Sus cuerpos lucen cascabeles en los pies, penachos, espejitos, sombreros con los colores de la bandera y collares brillantes. Los moradores de Victoria de Cortazar junto sus *hijos retornados* observan las danzas, comen y beben esperando el amanecer. Al salir el sol la *Santa Cruz* sale del templo cargada por los fieles, en hombros la llevan a la entrada del panteón donde se reúnen con los peregrinos y danzantes que ya han bajado del Culiacán. Se forma entonces una sola procesión que trae de regreso a la iglesia la pesada cruz.

Sólo aquellos que tienen que cumplir una manda o agradecimiento a Dios pueden cargarla. Una enorme y silenciosa fila camina hacia la iglesia mientras desde los balcones y azoteas de las casas se filma la celebración con enormes cámaras profesionales. La fiesta religiosa culmina con una misa a medio día. Afuera del templo la fiesta continua

mientras los trabajadores que han vuelto de Estados Unidos se reúnen en la cantina, algunos han estado ahí desde que llegaron al pueblo.



Fiesta de la *Santa Cruz* en Victoria de Cortazar, Guanajuato

Durante esta fiesta los migrantes ocupan un lugar especial: les toca cargar la cruz. Regresan para reunirse con sus familias, se sienten contentos. Están recuperando los lugares de la infancia, la calle donde viven, el árbol grande del jardín, la majestuosa vista del Culiacán, todo provoca contentura en el alma, están en la Tierra prometida, sus afanes en el norte han rendido frutos. No hay duda es la celebración del regreso:

¿Qué pasa con los que se van?

Mira, hay paisanos que tienen más de treinta años allá, tienen hijos que nacieron allá y ya no tienen la mentalidad de regresar. Los padres, los abuelos tienen casa aquí con nosotros y tienen el corazón aquí con nosotros y vienen en las fiestas de mayo y vienen en diciembre. Ya los hijos ya no quieren regresar, tenemos que hacer algo para que nuestras raíces no se nos estén quedando por otro lado. Que bueno que se vayan, que bueno que busquen ¡Pero que no se pierdan nuestras raíces!

[Presidente municipal de Victoria de Cortazar]

¿De alguna manera participa en las decisiones de la comunidad?

Pues... no porque más bien la que participa es mi mamá porque cuando se necesita, por ejemplo, para la iglesia, para las fiestas, nosotros le mandamos y coopera. Por ella es que nos enteramos de lo que falta aquí, como le digo, nada

más venimos en este tiempo o en diciembre. [Su primo alcanza a decirnos: "siempre da más de lo que se pide, él siempre da más"]

¿Cada cuánto viene?

Dos veces por año, más o menos quince días y en diciembre vengo más tiempo

[Salud Contreras, 34 años, Victoria de Cortazar]

En ambos casos la fiesta conjuga sincréticamente elementos religiosos con aspectos profanos y entre ambos se deslizan las significaciones sagradas de la migración. En la cooperación para las fiestas también se simboliza el éxito, el dinero aportado bendice los logros y redime los sufrimientos, por eso algunos "siempre dan más" Concluida la celebración y disipados los humos del alcohol se prepara de nuevo la partida, los bienes han sido distribuidos y parcialmente dilapidados. El "otro lado" los aguarda, marchan respondiendo de nuevo al llamado pero ahora van fortalecidos por una fe renovada y cargados de nuevas esperanzas. Así, la fiesta ritualiza la actualización de la utopía.

f) Encrucijadas del la tierra prometida

Hemos dicho que los migrantes asumen el proyecto utópico ubicando inicialmente en Estados Unidos la tierra prometida, así se la han contado los familiares y amigos. Por eso emprenden el viaje, soñando cómo el trabajo duro y constante les proporcionará los medios para sacar a sus familias de la pobreza.

Sin embargo, no se engañan, saben que allá les aguardan largas jornadas y duros trabajos. Pero como señala Eliade, para vivir hay que fundar el mundo. En esto coincide con Castoriadis cuando apunta que sólo aquello que es significado cobra existencia efectiva para los hombres. Nada, puede ser asible, pensado o realizado si no se *instituye* un magma de significaciones imaginarias sociales, si no se establece el mundo de las significaciones para que la vida y todo aquello que la rodea pueda cobrar coherencia existencial.

Para ambos autores la forma esencial de darse el mundo es simbólica, por eso en todo traslado migratorio, temporal o definitivo, es necesaria una re-fundación simbólica del lugar de llegada. De otro modo se arribaría a la nada y se fragmentarían las referencias necesarias para poder vivir.

Eliade ha mostrado ampliamente cómo los pueblos que siguen las huellas de Dios, la palabra del profeta o las visiones del poseso llevan con ellos los símbolos sagrados con

los cuales han de señalarse los puntos mágicos o religiosos que comunican los dominios de lo sagrado y lo profano. Por nuestra parte hemos venido diciendo que la migración, al evocar algunos rasgos del peregrinaje religioso (como el carácter sacrificial y mesiánico), también llevan consigo una serie de emblemas y prácticas sociales que les permiten presentificar su tierra natal. Con ellos intentarán llevar a cabo una operación simbólica de fundación del nuevo mundo, pero a diferencia del peregrinaje religioso sus símbolos suelen ser profundamente profanos, los cuales, sin embargo, no dejan de ser sagrados. Los migrantes, al igual que los peregrinos convocados por Dios, también necesitan crear imaginariamente un espacio vital donde se mantenga de algún modo su propia identidad. Cuando llegan a Estados Unidos, al menos los primeros emigrantes, llevan a cabo un proceso fundacional que les permite organizar una suerte de cerco significativo para enfrentarse a la tierra extraña que los ve con recelo y desconfianza.



Calle 26 en *La Villita* (Chicago, Illinois)

En nuestra visita a la de Chicago Illinois fuimos el barrio mexicano conocido como *La Villita*. Ahí pudimos observar cómo los paisanos reproducen modos de vida similares a los de sus comunidades de origen. Los comercios venden productos mexicanos, no faltan las tortillas, los chiles, el mole poblano y toda una amplia variedad de platillos de la

cocina nacional. En las calles existen puestos de tamales, tacos, sopes y huaraches. En los nombres de los comercios se lee: “El Cocula”, “India Bonita”, “La Michoacana”, etcétera. En los muros de las calles, además de los *grafittis* suelen verse pinturas murales donde se fusionan las imágenes de la Virgen de Guadalupe, el Cerro de la Villa y las figuras de Zapata o Francisco Villa, son testimonios de una memoria colectiva que se niega a desaparecer.



Emiliano Zapata, Benito Juárez y Cuahutemoc en el corazón de Chicago

En conjunto toda esta iconografía va formando una semántica anclada en el recuerdo y la nostalgia al mismo tiempo que figura los instrumentos simbólicos de una *institución* simbólica del lugar a donde llegan evocando el lugar de origen. Representan los señalamientos de la fundación imaginaria de la tierra prometida en suelo norteamericano. Cuando Don Taurino nos cuenta orgulloso y entusiasmado su participación en la formación de la primera asociación de charros de Chicago nos está hablando de su experiencia singular (muy exitosa por cierto) pero su narración también habla de estos procesos imaginarios colectivos de refundación del nuevo hogar, certifican la eficacia simbólica de los emblemas de la charrería. Al fundar las organizaciones charras en las ciudades norteamericanas a donde arriban se despliega una operación simbólica a través de la cual los mexicanos presentifican la tierra de origen permitiendo la circulación de referencias imaginarias conocidas. De este modo la tierra prometida se consagra

convocando las fuerzas del bien para obtener todos los beneficios soñados. Con los migrantes viajan los símbolos sagrados de la historia religiosa y social de México.

En mil novecientos sesenta y cinco cuando fue el mayor presidente de México, Adolfo López Mateos, estuvimos en un desfile en la Calle State en Chicago con el mayor Reyes. En mil novecientos sesenta y cuatro fue cuando fundamos la Primera Asociación de Charros, después pues se fundó la Asociación de Charros de (...) los camperos de Indiana y los de la herradura con Leiva de San Luis Potosí. Yo me retire de pensionado de la Island Stell en mil novecientos ochenta y cinco y a la fecha pues voy y vengo porque tengo familiares allá y estoy radicado aquí y allá. Vengo y me estoy un año aquí y un año allá y así con mis familiares y hasta la fecha (...) Y hasta la fecha pues, me da gusto porque el año pasado estuve allá y estuvimos con los amigos charros de tres asociaciones que había: los norteños de Juliet, la de Don Miguel Leiva y los tradicionales de allá de Illinois, pertenezco yo o pertenezco todavía, ahorita hay otras asociaciones de charros. Me da mucho gusto que las raíces que echamos nosotros no se hayan olvidado y que todo siga progresando y les mando un saludo a todos los amigos charros, a todos los emigrantes, a las asociaciones de charros de Arizona, de los Ángeles, de Wisconsin, este, principalmente a los charros de Juliet y a los charros de la herradura de Don Miguel Leiva y los charros de Houston Texas y échenle muchas ganas amigos emigrantes, ya saben que con el trabajo honrado podemos llegar a un fin y a una edad que muy pocos podemos llegar a la edad madura en que estoy yo. Un saludo para todos los amigos de allá de Estados Unidos que le sigan echando ganas para que al rato se vengán a descansar como yo, Muchas gracias [Don Taurino, 80 años, Victoria de Cortazar]

Este proceso de reconfiguración del sentido del mundo no se agota, sin embargo, en la imagen urbana o la réplica mural del héroe, va más allá. Cuando los hijos nacen allá ya no son plenamente mexicanos, son ahora ciudadanos norteamericanos. La familia se escinde en dos brazos - como una cruz - los hijos de aquí y los hijos de allá. La fundación espiritual comporta también una fundación material, ambos aspectos se articulan entre sí para dar paso a una serie de significaciones imaginarias que afianzan la naturaleza dual de la tierra prometida cuyos límites se extiende real e imaginariamente desde Estados Unidos a México delineando una geografía que termina desdibujando los contornos de la frontera y la nación.

De este modo la subjetividad de los migrantes queda atrapada en una red de afectos nacidos de los nuevos hijos, la familia se proyecta a ambos lados de la frontera. Todos son sus hijos pero unos son mexicanos y otros norteamericanos. Para los nacidos en Estados Unidos la tierra del padre no es ya percibida plenamente como propia, no es el pueblo de ellos. Por eso no faltan las historias donde los hijos nacidos en el norte no entienden el retorno de los padres, incluso pueden llegar a avergonzarse de su ascendencia mexicana.

¿Sus Hijos se piensan quedar en Estados Unidos?

Seguramente que sí, yo les echo las vueltas cada año, ellos vienen aquí como hora el mes que entra van a venir todos y sus familias y yo voy por diciembre a pasar la navidad con ellos, año nuevo y duro unos quince o veinte días y ya me vengo y así, así nos la llevamos. Entonces dice [su esposa] ¿esta muchacha cómo la dejo, está estudiando? ¡No! le dije, tienes razón, tienes que estarla cuidando. Yo me voy, y me vine. Ya después, como los seis tienen familia y como ellos trabajan le llevan los niños a mi señora para que ella los cuide, así es que quién sabe si ella se venga. Yo cuando vine aquí compré unos terrenos para ellos, de darles una parte a cada uno con el fin de que se vinieran y tuvieran aquí un patrimonio y les digo: "les tengo esto, les tengo lo otro" y ellos me dicen: "nosotros non queremos nada papá, usted haga lo que quiera, además no nos pensamos ir para allá". Bueno los que me llevé de aquí no quieren y los que nacieron allá menos. Ahora yo digo también qué vienen hacer aquí pues ya ve como es la vida aquí, no hay medios de vida, de trabajo, ellos allá tienen sus buenos trabajos, estudiaron y pues allá tienen la vida. Yo, por ejemplo, cuando me fui, mi padre nunca, él nunca espero ir para allá ni nada. Yo andaba para allá, mi misión era conseguir dinero para mi padre, para mis hermanos que estaban chicos

[Jubilado de la época del programa Braceros, 70 años, Yuriria]

¿Sus hijos estudian?

No todavía están chiquitos

¿Y sus hijos Don Diego?

Pos si ellos si estudian allá

¿Qué grado?

La máxima, *high school*, la prepa

¿Ellos que piensan de que usted venga a hacer la Judea?

Se quedaron llorando porque vine para acá

[Diego, 40 años, Purísima de Bustos]

¿Qué pasa con los hijos que nacieron aquí?

Bueno, mire, yo le voy a decir, por ejemplo, como mi amiga que llegó de Jalisco con cuatro niños, aquí el señor la dejó. Ella ha tenido que trabajar y seguir adelante sola. Desafortunadamente sus hijos no le respondieron bien, se metieron a las gangas y andan en muy malos pasos, ya han estado en la cárcel y ella dice que sus hijos no regresaría a México, que le dicen: "¡Jalisco chet má! ¡Jalisco ¡chet! má!". De plano ya no quieren saber nada de México. Por eso yo no quiero que mi hijo - tengo otros en México- crea que nació aquí.

[Rosalia, 48 años, La Villita, Chicago]

La fragmentación de la familia produce entonces nuevos resquicios por donde se cuelan los aires helados del dolor en tanto que el retorno pleno se vuelve imposible. Se migra dejando afectos y se retorna dejando hijos. Regresan para volver tornando el peregrinaje en una empresa interminable, como la construcción de la casa.

Pero la fundación espiritual del lugar de llegada también reconfigura la tierra natal, las remesas de dólares enviados a sus familias transforma materialmente sus comunidades y las reconfigura imaginariamente asignándoles un sentido diferente. El "pueblo" se torna la *otra* tierra prometida, la verdadera tierra prometida. Haber dejado hilos de sangre en Estados Unidos tiene su costo: se fragmenta real e imaginariamente la tierra natal

produciendo nuevas agonías. En algunos casos la casa es nueva pero permanece cerrada casi todo el año, representa uno de los últimos reductos imaginarios donde subjetivamente los migrantes encuentran refugio a las encrucijadas de la migración.

Las casas vacías y mudas están, con todo, habitadas por el recuerdo. Ahí el oído atento puede fácilmente escuchar las voces de la propia infancia y la mirada recrearse con la figura de los padres los cuales, tal vez, han iniciado su último viaje migratorio. Por eso son casas valiosas, nos son un montón de varillas y ladrillos son el espacio imaginario donde se realiza una tierra prometida que no deja de gemir. Por eso mucho migrantes jubilados terminan por regresar a sus comunidades ante la mirada incrédula o condescendiente de los hijos que no comprenden las razones de regresar cuando allá “se tiene todo”.

Cuando el retorno es imposible, cuando la vida se organizó totalmente del otro lado de la frontera, entonces el lugar de origen, la tierra natal, desaparece realmente. Queda reducida, ahora sí, a un montón de palos viejos. No obstante, permanece en la memoria de los viejos como una referencia existencial preciosa. La desaparición material de las comunidades de origen instituye un fantasma familiar y comunitario: la pérdida de un lugar que era sagrado:

¿Los migrantes no han hecho por poner un tallercito en el Rancho?

Mira, yo pienso que esa comunidad poco a poco va ir desapareciendo porque ahorita incluso ya todos se han ido a las ciudades por lo mismo. Han buscado un lugar más cercano donde haya trabajo, en la comunidad ya nada más quedan cuatro familias.

Yo tengo treinta y tres alumnos pero son de comunidades de fuera, así es. Cómo te digo, no necesitamos ir a Chiapas, los niños de aquí, si tu les pudieras ver sus caritas de desnutridos. Así es que tenemos que venir a las ciudades porque las ayudas no llegan a los ranchos, a los mas desprotegidos no llegan.

Ahora venimos a las ciudades, aquí a lo mejor vemos a los señores comiendo pero porque se cambiaron. Hay que ir allá hay a ver la realidad, tú piensas que no hay gente con parches ¡ve a mi comunidad! allá hay gente parchada pura gente parchada.

¿Por qué? ¿Por que no quieren trae uno nuevo como los otros? realmente está para llorar la situación. [Maestra Adelaida, 37 años, Capulín el Chico]

Cuando se retorna y se ha tenido éxito el regreso no es a lo mismo, se vuelve a una tierra que ha sido bendecida con los frutos del trabajo, el viaje migratorio permite una reasignación del sentido de las comunidades: son el mejor lugar del mundo. Cada comunidad es la mejor, la más bonita, es única, no hay otra como ella.

En esta tierra prometida realizada se vive en libertad y se saborea el gusto por la vida, hasta los cerros son otros, aunque siga sigan siendo los mismos. La fiesta de los santos

patronales deja de ser solamente religiosas, marcan una nueva temporalidad, por ellas transitan nuevas ritualidades que tienen en común celebrar el retorno. Se regresa, en fin, a un espacio bueno, a un tiempo mejor, se ha cumplido con el proyecto y los migrantes exitosos son celebrados como héroes.

g) Los caídos en tentación: el fin del proyecto

Para los que no han tenido éxito el fracaso puede ser interpretado de dos maneras: Les ha ido mal o se perdieron en el mal. En el primer caso puede suceder que los migrantes intenten de nuevo el cruce de la frontera, aguardan el momento propicio para hacerlo, siguen escuchando el llamado, continúan empeñados en salvar a la familia, la tristeza los invade pero *saben* que hay que viajar de nuevo.

Pero también puede ocurrir que los sufrimientos hayan minado su fortaleza física o espiritual y renuncien definitivamente al proyecto, se quedan en México a seguir trabajando -en el mejor de los casos- o terminan envueltos en la más profunda resignación, el destino fatal ha terminado por alcanzarlos.

¿Tiene familiares en Estados Unidos?

Sí tengo dos hermanos.

¿Vale la pena irse a Estados Unidos? ¿Ha cambiado la vida de sus hermanos?

No, no han hecho nada. Eso es lo más triste, que han durado muchos años y no han aprovechado que han estado allá lejos de mis papás.

¿Sus papás que piensan?

Se les hace muy triste que estén desperdiciando muchos años y no hagan nada para ellos mismos. Y como no les hablan por teléfono ni nada.

¿No hay mucha comunicación?

No hay comunicación. Es lo que sea, que si me están escuchando que por favor le hablen a mi mamá.

Ella sufre al no saber.

¿Cómo se llaman sus hermanos?

José Luis González Díaz y Enrique González Díaz. Se me hace triste que no aprovechen todos esos años que han estado por allá para beneficio de ellos mismos. Mis padres aquí la van pasando como van pudiendo.

[Hermana de migrantes, 35 años, Labor de Peralta]

En el segundo caso el migrante no tuvo la templanza suficiente para resistir a las tentaciones. Para ellos el costo del fracaso se multiplica, el dolor de los que se quedan se vuelve permanente y se diluye para siempre la esperanza. Ellos nunca llegaron a la tierra prometida desviaron el camino y tomaron los senderos del mal, son los hijos perdidos de Dios, han sufrido una pérdida triple: su familia, la comunidad y el futuro.

¿Vale la pena ir a Estados Unidos?

Vale la pena para el que sabe aprovechar allá (...) allá es diferente de aquí (...) allá [algunos] andan en la perdición, en las drogas, el vicio, en las drogas, la gente anda en malos pasos. Llegaban bien y luego dos tres meses y ya los miraba uno en la perdición, en la droga, en el vicio, ya luego los veías salir de... esos chavos no eran así, no tomaban cerveza, ni cigarro y ahora que andan asaltando [fuman] marihuana y todo. Se juntan con malas amistades, las amistades negativas son las que los echan a perder. Pos como en todo, el que la sabe hacer, la hace [Juan Leobardo, 20 años, La Sandía]

Estas breves figuras de la migración de trabajadores mexicanos a Estados Unidos nos han permitido presentar algunas de las significaciones imaginarias constitutivas de lo que hemos llamado la dimensión sagrada de la migración, desde luego no las agotan, pero nos han servido para mostrar algunos de sus aspectos. Tampoco representan toda la trama de significaciones que la forman, tan sólo forman parte del componente imaginario de la institución migratoria.

Confiamos en seguir adelante con este intento de comprensión del fenómeno migratorio más allá de la lectura de su componente económico funcional, pero por el momento consideramos pertinente tomarnos unos momentos para seguir pensando.



La "Barda" en Tijuana, Baja California (Foto: Canal 11)

CONCLUSIONES

Primera, La migración de trabajadores, especialmente indocumentados, presenta todos los rasgos de una institución entendida como una red real e imaginaria donde se entrecruzan en grado variable un aspecto funcional, un componente simbólico y una fuente imaginaria. El primero indudablemente representa la condición indispensable para su permanencia “material” como fenómeno social, revisamos con cierta amplitud en el capítulo tres la intensidad y magnitud que ha cobrado, mostramos cómo las remesas de dólares han terminado incorporándose a las cuentas nacionales, sus efectos sociales son evidentes en las comunidades de origen de los migrantes.

Sus aspectos funcionales son expresados a través de una serie de simbolicidades donde el dinero, los bienes materiales, la transformación urbana de sus lugares de origen y el mejoramiento de las condiciones de vida de sus familias son, al mismo tiempo que bienes terrenales, testimonios espirituales que hablan de un cierto modo de la migración.

El habla que transita en los relatos de nuestros entrevistados remite a un orden de sentido cuya fuente es, también indudablemente, lo imaginario. Auténtica matriz desde la cual se organiza el sentido del mundo reconfigurado en y por la migración. La casa y la fiesta, hemos visto, representan algo más que objetos terrenales o rituales religiosos, son ejemplos de cómo se articulan las nuevas significaciones con lo dado espiritual y mundanamente en el horizonte vital de los migrantes. Dejan de ser objetos y se convierten en materia de lo sagrado secularizado, se transforman en bienes espirituales cuyo valor no es calculable en dinero.

Así hemos arriesgado una interpretación del universo de sentidos instituyentes de la migración como la figuración de una dimensión sagrada que forma una suerte de lindero o frontera entre lo sagrado y los profano a la luz de la cual el dinero se sacraliza en la medida que representa el fruto del sufrimiento y el dolor de los que se van y de los que se quedan.

Tal como sucede con los objetos sagrados, que no se pueden tocar sin graves riesgos espirituales, los dólares no se derrochan. Sirven para vivir, permiten una existencia cotidiana donde el fantasma de la pobreza se mantiene apenas a raya. Por eso el dinero que reciben las familias en México se ahorra cuidadosamente o se invierte en la

construcción de la casa, no es cualquier dinero, es el precio del dolor, la separación, el sacrificio e incluso la muerte, lo cual lo ha transformado en un bien precioso. Dilapidarlo sería tanto como manchar de lo profano execrable aquello que el cruce de la frontera, autentico *rite de pasaje*, ha elevado a lo sagrado.

El proyecto migratorio lo hemos interpretado como una forma de peregrinaje con evocaciones mesiánicas donde siempre está presente un llamado a buscar la tierra prometida, los migrantes que lo asumen son reconocidos como héroes cuando tienen éxito o como parias trashumantes cuando fracasan. Los primeros, gracias a la persistencia de la memoria, puesto que nunca olvidan familia y comunidad, han llevado una vida ascética material y espiritualmente: han vencido las tentaciones de la droga, el alcohol y mujeres evitando así fracturara el proceso de consagración del dinero.

En cambio, los segundos han hecho todo lo contrario, se han perdido en el mal. Por eso muchos nunca regresan y los que lo hacen expían su fracaso con votos impuestos de silencio. Los fracasados no tienen voz, en todo caso, ésta se reduce a un doloroso lamento o un resignado silencio. Su retorno sin éxito representa el anverso de la moneda, el equívoco, el error. A los ojos de la comunidad no aparecen como héroes dignos de celebración, tampoco de castigo, por eso callan, su pobreza habla por ellos.

Desde luego la metáfora tiene sus límites, a diferencia del peregrinaje religioso donde La tierra prometida se piensa como regreso al paraíso, en la migración el retorno es a un lugar tan terrenal como el hambre que atormenta los cuerpos. No es un edén regalado por Dios, es una tierra construida gracias al trabajo donde, sin embargo, la gracia de Señor está presente.

La dimensión sagrada de la que hablamos también la consideramos como una modalidad secular del retorno a lo religioso pero cuyos horizontes de realización se buscan aquí y ahora, no obstante, el tamiz religioso siempre está presente, recordemos que los migrantes son además profundamente católicos. Por eso Dios los auxilia cuando están en graves peligros.

El horizonte imaginario instituido a través de la dimensión sagrada se encuentra en tensión con las significaciones instituidas, por eso muchos de los entrevistados se asumen ilegales, como peyorativamente los llaman los norteamericanos.

Pero, por otro lado, también se reconocen como sujetos plenos de derechos civiles y humanos. Al respecto es larga la tradición de lucha de los grupos chicanos, recuérdese solamente, por ejemplo, cómo en los años sesentas después de la Revolución Cubana y las guerras de liberación africanas y vietnamitas se incrementa la conciencia nacional mexicana acerca de las condiciones de los pueblos del tercer mundo dentro de Estados Unidos. En este periodo surgen líderes como: Reies López Tijerina fundador de la “Alianza Federal de Mercedes” quién luchó por la recuperación de las tierras usurpadas a los chicanos; Rodolfo González iniciador de la “Crusade of Justice”; José Ángel Gutiérrez promotor del partido independiente “Raza Unida” y el mítico Cesar Chávez²¹⁸. A pesar de la represión sistemática sufrida por estos líderes sociales y organizaciones políticas, las luchas de chicanos, mexicanos indocumentados y otras minorías étnicas han continuado en diferentes momentos e intensidades. Las demandas no han cambiado: residencia legal, salarios iguales a los ciudadanos norteamericanos, acceso sin discriminación a los servicios de salud y educación, derecho a la sindicalización e igualdad jurídica y política.

De este modo las significaciones instituyentes presentes en la migración se han traducido en un vasto movimiento de lucha en el mismo corazón del imperio y en redes de apoyo a los migrantes. La fuerza de lo imaginario, al mismo tiempo que erosiona e interpela el monopolio de las significaciones, entra en la disputa política, social y económica.

El movimiento social de los migrantes realiza de ese modo una suerte de actualización de la memoria colectiva, opone una feroz resistencia al olvido de sus muertos en el río, el desierto o la barda. Las multitudinarias marchas del 1º de Mayo de 2006 para protestar contra la Ley Sensenbrenner puso de manifiesto la emergencia de lazos comunitarios prolijados por la institución migratoria y sus significaciones instituyentes.

Luego entonces, las experiencias del proceso migratorio, sus penurias, éxitos y fracasos se sostienen en un doble apuntalamiento imaginario: el de las significaciones instituidas y las instituyentes. Consecuentemente, lejos estamos de pensar en lo imaginario y su correlativo magma de significaciones como un campo terso donde todo fluye siguiendo una racionalidad diáfana. Por el contrario, es arena de enconados encuentros entre lo indecible de la migración y las esperanzas de fracturar el destino, representa un espacio

²¹⁸ Maciel, D. op. cit. p. 133 y 134.

donde convergen y divergen los sentidos, se transforman y crean nuevas simbolicidades, nuevas ritualidades.

En nuestro trabajo no intentamos analizar todas las significaciones imaginarias del fenómeno migratorio - empresa por lo demás imposible - tan sólo procurarnos acercarnos a la comprensión de algunos de sus figuras.

Segunda, El campo de tensión en medio del cual se dibujan los horizontes de significación de la migración presenta diversos y muy complejos aspectos que inciden en modos particulares en la forma que cada migrante se incorpora a la institución migratoria. Representa el nicho imaginario y simbólico que condiciona una personal elaboración subjetiva de las vicisitudes del viaje migratorio, por eso no todos responden al llamado, no todos regresan triunfantes. Pero en conjunto forma el *locus* imaginario que atraviesa la constitución de la subjetividad, de ese modo las voces colectivas de la imaginación se articulan con los deseos singulares formando un entramado donde los sueños se socializan y la sociedad se sueña.

En esta perspectiva, la dimensión sagrada es un ejemplo de articulación entre lo singular y lo colectivo, pone de manifiesto algunos de los rasgos del proceso de constitución subjetiva del mundo, muestra ciertas formas singulares de cómo el campo social es al mismo tiempo un campo psicológico o de cómo el campo psicológico es también un campo social.

Los trabajos de Freud, Kaës, Lapassade, Lourau y Castoriadis aportan toda una línea de elucidación que nos permite advertir cómo los espacios institucionales materializan los apuntalamientos o apoyaturas sociales del psiquismo y de cómo el psiquismo encuentra en las instituciones su apuntalamiento social.

En este sentido se comprende por qué la dimensión sagrada forma parte de los espacios colectivos donde acaecen nuevas formaciones inconscientes a través de las cuales mutuamente se constituye la sociedad y la subjetividad. Por eso hemos dicho que para que cobre efectividad social el universo imaginario y simbólico de la dimensión sagrada es necesario un proceso de apropiación y elaboración subjetiva de los sentidos instituidos e instituyentes de la migración.

El hombre no nace ni muere en soledad, los otros siempre lo acompañan, pero la presencia de los otros no es plenamente directa. Transita por las vías de los encargos

conscientes e inconscientes, de la apropiación del deseo del otro. Esta continuidad de la trama psíquica, que conoce uno de sus lugares privilegiados en la familia, sostiene también la continuidad de la sociedad. Así, la migración no obedece solamente a los anhelos individuales, responde también a las coacciones de la vida social, sigue los imperativos impuestos por el deseo de los otros.

Cuando un padre dispone una reserva de dinero para pagarle al “coyete” que ha de cruzar a su hijo al otro lado de la frontera, un maestro rural enseña a sus alumnos inglés en lugar de geografía nacional o un abuelo en Chicago ya le consiguió trabajo a su nieto, se ha puesto en acción el dispositivo institucional para que los encargos subjetivos y sociales (conscientes e inconscientes) cuenten con la infraestructura funcional necesaria para que la migración se sostenga, para que sus soportes simbólicos cobren eficacia.

Tercera, en tanto que la migración mexicana a Estados Unidos presenta rasgos específicos no compartidos por otros flujos migratorios (por ejemplo los europeos no enfrentan la discriminación racial o laboral en los mismos términos que nuestros compatriotas) es necesario seguir pensando cómo se significan esas peculiaridades, he aquí algunas de ellas:

A diferencia de otros procesos migratorios donde se marcha a un país extraño dejando para siempre la tierra natal, en el caso mexicano siempre está presente el deseo de regresar. La comunidad se mantiene como referencia efectiva del pasado, cuando se regresa a ella literalmente se tocan los “marcos de la memoria”, el pasado se hace presente, regresa la vida.

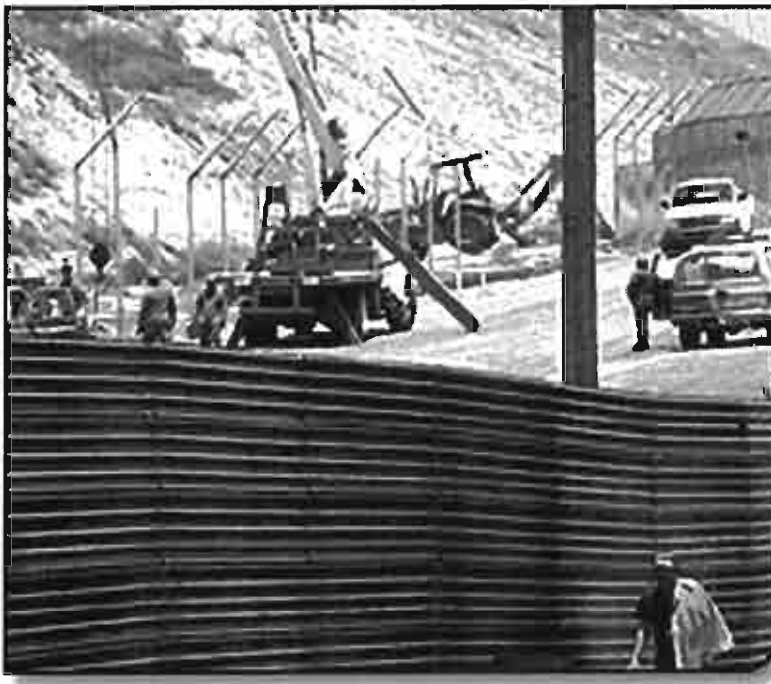
¿Cómo elaboran los migrantes este reencuentro con el pasado? ¿Cómo construyen individual y colectivamente la memoria comunitaria? ¿Cómo encuentran líneas de continuidad entre el pasado vivido en su pueblo con el presente de su vida en Estados Unidos? Todas estas preguntas apuntan a una línea de reflexión acerca de los procesos de elaboración imaginaria de la memoria colectiva a la luz de sus atravesamientos por la institución migratoria.

Cuando viajamos a Estados Unidos pudimos advertir cómo algunos mexicano-norteamericanos muestran vergüenza por su origen mexicano, más aún, se comportan agresivamente con los migrantes recién llegados. ¿Cómo entender tales manifestaciones de desprecio por lo mexicano? ¿De qué modo han significado ellos el proceso migratorio

de sus padres? ¿Cómo han enfrentado la cultura norteamericana? Tal vez su condición de ciudadanos norteamericanos los inscribe desde su nacimiento en un nicho simbólico totalmente diferente al de sus padres, pero esto es sólo una especulación.

Finalmente, un pendiente de este trabajo fue investigar con la amplitud debida las peculiaridades que asume la migración de los más vulnerables: las mujeres y los niños. Como hemos visto, debido a programas como “Guardián” y la política de “Seguridad Nacional” el cruce de la frontera se ha vuelto sumamente peligroso, luego entonces, ¿Qué peligros específicos enfrentan las mujeres y los niños? ¿Cómo enfrentan el miedo a ser secuestrados, muertos o violados?

Las diferencias de género en la elaboración del cruce indocumentado de la frontera representa una amplia veta de investigación que reclama nuevos esfuerzos, llevarla a acabo ampliaría, sin duda, los márgenes de comprensión de un fenómeno que cada día cobra mayor importancia en nuestro país.



Construyendo el “Muro” en Tijuana (Foto: Notimex)

Fin

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1997) "Políticas del exilio" en: Archipiélago, Número 26-27. Barcelona
- Ainsa, F. (1982) "Tierra prometida, emigración y exilio" en: Diógenes, Número 119, pp. 55-70, México, UNAM.
- Alanís, F. (1999) El primer Programa Bracero y el Gobierno de México 1917-1918. Colegio de San Luis, México.
- Alarcón, R. y Mines, R. (2002) "El retorno de los "solos". Migrantes mexicanos en la agricultura de Estados Unidos" en: Anguiano, M. y Hernández, M. Migración Internacional e Identidades Cambiantes. El colegio de Michoacán y El Colegio de la Frontera Norte. México, pp. 43-69.
- Alba, F. (2004) "Albazo migratorio" en: Proceso, Abril, Número 1432, México.
- Aldana J. (2000) "Ser refugiado en Europa: las dificultades emancipatorias de los refugiados en España". Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Psicología Social de la Liberación 2000, Celebrado en Cuernavaca Morelos, México.
- Alonso, G. (2002) "Derechos humanos y migración indocumentada en la frontera México - Estados Unidos". Ponencia presentada en el Seminario internacional sobre seguridad nacional, seguridad fronteriza, migración y derechos humanos, Abril de 2002.
- Amuchástegui, A., Bronfman, M., y cols. (1998) Sida en México, migración adolescencia y género. CONASIDA, México.
- Aranguren. J. (1996) "La religión hoy" en: Díaz, R., Giner, S. y Velasco F. Formas modernas de religión, Alianza, Madrid, pp. 21-37.
- Araujo, G. y Fernández, L. (1999) "La entrevista grupal: herramienta de la metodología cualitativa de la investigación" en: Szasz, I. y Lerner, S. Para comprender la subjetividad. COLMEX, México, pp. 243-256.
- Augé, M. (1998) Las formas del olvido. Gedisa, Argentina
- Avilés, L. y Jiménez A. (1999) "Frontera, migración y muerte: el Sida y la Operación Guardián" en: El Bordo (Retos de la frontera) Número 3, Universidad Iberoamericana - Tijuana, México.
- Baczko, B. (1979) Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Baz, M. (1996) Intervención grupal e investigación. Cuadernos del TIPI, Número 4. UAM-Xochimilco, México.
- _____ (1998) "La dimensión de lo colectivo: reflexiones en torno a la noción de subjetividad en la psicología social". En: Jaidar, I., Vargas, L. Fernández, L. et. al. Tras las huellas de la subjetividad. Cuadernos del TIPI, Número 6. UAM-Xochimilco, México. pp. 119-131.
- Boletín del Consejo Nacional de Población, Número 15, año 5, 2001.

- Boletín del Consejo Nacional de Población, Número 19, año 6, 2002.
- Bruce, J. y Maestas R (1993) Orígenes de un Barrio chicano. El viaje de una familia Mexicana a Estados Unidos. Fondo de Cultura Económica. México.
- Caillois, R. (1939) v.e. 1996. El hombre y lo sagrado. Fondo de Cultura Económica, México.
- Campbell, J. (1949) v. e. 2001, El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito. Fondo de cultura económica, México.
- Castoriadis, C. (1975) v.e. 1983 La institución imaginaria de la sociedad Vol. 1. Tusquest, Barcelona
- _____ (1993) “Entrevista con Cornelius Castoriadis”. En: Ajo Blanco, Noviembre de 1993.
- _____ (1998) v.e. 2002. La insignificancia y la imaginación. Mínima Trotta, Madrid, España.
- _____ (1975) v.e. 1989 La institución imaginaria de la sociedad Vol. 2. Tusquest, Barcelona
- Castro, R. (1999) “En busca del significado, supuestos alcances y limitaciones del análisis cualitativo” en: Szasz, Ivonne y Lerner, Susana, Para comprender la subjetividad, COLMEX, México. pp. 57-85.
- Cebada, C. (1993) “La migración hacia los Estados Unidos y dos comunidades de origen en el estado de Guanajuato” en: Regiones, Volumen 1, Número 1. Abril-julio de 1993, pp. 73-87.
- Comte, A. (1844) v. e. 1988, Discurso sobre el espíritu positivo, Alianza, Madrid.
- _____ (1822) v.e. 2000. Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad. Tecnos, España.
- _____ (1826) v. e. 1979, La filosofía positiva, Porrúa, México.
- Comunicado de BANXICO del 03-02-04
- Comunicado de BANXICO del 25-05-04
- Cook, R. (1995) Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa, Morata, Madrid
- Cruz, R. (2004) “Emplearse en los Estados Unidos” en: Nexos (Migraciones: Una atracción irresistible), número 317, mayo, 2004, pp. 39-43.
- Desroche, H. (1973) v. e. 1976, Sociología de la esperanza, Herder, Barcelona
- Devereux, G. (1977) De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento. Siglo XXI, México.
- Díez-Canedo. J. (1984) La migración indocumentada de México a los Estados Unidos: un nuevo enfoque. Fondo de Cultura Económica, México.
- Durand, J. (1988) “Los migradólares” en: Argumentos, Número 5, noviembre 1988, UAM - Xochimilco, México.
- Durand, J. y Massey, D. (2003) Clandestinos, migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI, Universidad de Zacatecas – Porrúa, México

- Durand, J., Massey, S. y Parrado, E. (1999) "the new era of mexican migration to the United State" en: The Journal of American History, Vol. 86, Iss. 2; p. 518-519.
- Durkheim, E. (v. e. 1993) Escritos selectos, Nueva Visión, Buenos Aires.
 _____ (v.e. 1987) Las reglas del método sociológico. Akal, España.
- Eliade, M. (1957) v. e. 1998, Lo sagrado y lo profano. Paidós, España
- Engels, F. (1890) v. e. 1975. "Carta a J. Bloch". En: Marx, C. y Engels, F. Obras escogidas, T. VIII, Ciencias del hombre, Buenos Aires, p. 379.
- Enriquez, E. (1987) v.e. 1988. "El trabajo de la muerte en las instituciones". En: Kaës, R., Bleger, J. Enriquez, E. et. al. La institución y las instituciones, estudios psicoanalíticos. Paidós, Argentina. pp. 84 – 119
- Esquivel, M. (2003) La migración de trabajadores mexicanos hacia Estados Unidos 1848 – 1994. Universidad Autónoma de Sinaloa. México.
- Forni, F., Freytes, A. y Quaranta, G. (2003) "Frédéric Le Play: un precursor de la economía social". En: Serie Documentos de Trabajo, Número 1, abril de 2003. Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales. El Salvador.
 _____ (2003) "Frédéric Le Play: un precursor de las metodologías cualitativas en ciencias sociales". En: Serie Documentos de Trabajo, Número 7, septiembre de 2003. Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales. El Salvador.
- Franco, F. (1987) v.e. 1989. "Para un psicoanálisis de las instituciones". En: Kaës, R., Bleger, J. Enríquez, E. et. al. La institución y las instituciones, estudios psicoanalíticos. Paidós. Argentina, pp. 120-159.
- Frank, M. (1982) Utopías y Pensamiento Utópico. Espasa-Calpe S. A. Madrid
- Freud, S. (1923) v.e. 1980. "Dos artículos de la enciclopedia: psicoanálisis y teoría de la libido". En: Freud, S. Obras Completas. Tomo XVIII, Amorrortu, Buenos Aires. pp. 231-242.
- García, G. (1989) Las invasiones norteamericanas en México. Era, México.
- García, R. (2002) "Las remesas de los migrantes mexicanos en el contexto del sistema financiero mexicano" en: Economía y sociedad, Año 7, Número 11, marzo-agosto de 2002, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, México.
- Geertz, C. (1973, v. e. 2000) La interpretación de las culturas, Gedisa, España
- Girard, R. (1972, v.e. 1983) La violencia y lo sagrado, Anagrama, Barcelona.
 _____ (1985, v.e. 2002) La ruta antigua de los hombres perversos. Anagrama, Barcelona.
- Girola, L. (1995) "Teoría sociológica y fin de siglo". En: Ortiz, J. y Padilla, A. Epistemología y metodología en la investigación sociológica, UAM-X, México. pp. 47-63.
- Gurvitch, G. (1958) v. e. 1962, Tratado de sociología, T I, Kapelusz, Buenos Aires
- Hirsch, J. (1996) Globalización capital y estado. UAM-X, México

- Huntington, S. (2004) "El desafío hispano" en: Letras Libres (El genio del mestizaje) Abril, año VI, Número 64, México, pp. 12-20.
- Informes Anuales de BANXICO de 1998 a 2003
- Jonas, S. (1998) "Seguridad nacional estadounidense vs. bienestar regional como base para una política migratoria: reflexiones sobre el caso de los inmigrantes y refugiados centroamericanos" en Castillo A., Lattes, A. y Santibáñez, J. (coordinadores) Migración y frontera, Colegio de la Frontera Norte, Asociación Latinoamericana de Sociología y El Colegio de México, México, pp. 403 - 424.
- Kaës, R. (1986) "Introducción al análisis transicional" en: Kaës, R. Crisis, ruptura y superación, Ediciones Cinco, Argentina
- _____ (1987) v.e. 1989. "Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones" en: Kaës, R., Bleger, J. Enriquez, E. et. al. La institución y las instituciones, estudios psicoanalíticos. Paidós. Argentina, pp.15-67.
- _____ (1993) v.e. 1995. El grupo y el sujeto del grupo, elementos para una teoría psicoanalítica del grupo. Amorrortu, Buenos Aires
- _____ (1993) v.e. 1996. "Introducción al concepto de transmisión psíquica en el pensamiento de Freud" en: Kaës, R., Faimberg, H. Enriquez, M., et. al. Transmisión de la vida psíquica entre generaciones. Amorrortu, Buenos Aires, pp.31-74.
- Kaminsky, G. (1990) Dispositivos institucionales, democracia y autoritarismo en los problemas institucionales, Lugar editorial, Buenos Aires.
- Kompass, A. (2003) "Los derechos humanos de los migrantes" en: Entre Redes, número 13, 13 de mayo de 2003, pp. 6-8.
- Lanternari, V. (1965) Movimientos religiosos de libertad y salvación en pueblos oprimidos, Seix Barral, Barcelona
- Lapassade, G. (1977) Grupos, organizaciones e instituciones, la transformación de la burocracia, Garnica, España.
- Lapassade, G. y Lourau, R. (v.e. 1987) Claves de la sociología, Hispánicas, México.
- Laplantine, F. (1974) v.e. 1977. Las voces de la imaginación colectiva: mesianismo, posesión y utopía. Granica, Barcelona España
- López, A. (2002) "Comunidades de origen extranjero y ciudadanía". En: Anguiano, M. y Hernández, M. (editores) Migración internacional e identidades cambiantes. Colegio de Michoacán y Colegio de la Frontera Norte, México, pp. 71-88.
- Lourau, R. (1973) v. e. 1979. "Análisis institucional y cuestión política". En: Lourau, R., Bernard, M., Evrard, P. et. al. Análisis institucional y socioanálisis, Nueva Imagen, México, pp. 9-29.
- _____ (1970) v. e. 1994. El análisis institucional, Amorrortu, Buenos Aires.
- Maciel, D. (1989) Al norte del río Bravo (pasado inmediato) (1930-1981). Colección: La clase obrera en la historia de México. Número 17, Siglo XXI. UNAM, México.

- Malinowski, B. (1948) v.e. 1978, Una teoría científica de la cultura y otros ensayos, Sudamericana, Buenos Aires.
- Manero, R. (1996) “El concepto de institucionalización en socioanálisis y sus aportes a la psicología social”. En: Educación y comunicación, anuario de investigación, T.I. UAM-X, México, pp. 727-751.
- _____ (1997) “Multireferencialidad y conocimiento”. En: Tramas. Número 12. (Orfandad en la teoría. Una aproximación entre la ética y las ciencias sociales) Diciembre de 1997. pp. 101-120.
- Martínez, C. (1999) “Introducción al trabajo cualitativo de investigación”. En: Szasz, I. y Lerner, S. Para comprender la subjetividad. COLMEX, México. pp. 33-56.
- Marx, C. (1859) v.e. 1973. “Prólogo de: La contribución a la crítica de la economía política”. En: Marx, C. Engels, F. Obras escogidas, T. IV, Ciencias del hombre, Argentina, pp. 382-387.
- Massey, D. (2005) “Backfire at the Border Why Enforcement without Legalization Cannot Stop Illegal Immigration”. En: Analysis Trade Policy, Junio, 13, Número 29. Cato Institute, USA.
- Melville, J. y Herskovits, E. (1948) v.e. 1981. El hombre y sus obras, la ciencia de la antropología cultural, Fondo de Cultura Económica, México.
- Merino, C. (1995) “Investigación cualitativa e investigación tradicional: ¿Incompatibilidad o Complementariedad? Primera parte”. En: Siglo XXI Perspectivas de la Educación desde América Latina, Año 1, Número 1, mayo-agosto. México, pp. 32-39.
- Mier, R. (1998) “El método como discurso”. En: Jaidar, I, Vargas, L., Carrizosa, S. et. al. Encrucijadas metodológicas en Ciencias Sociales, UAM-Xochimilco, 1998. pp. 79-92.
- Moore, J. y Cuellar, A. (1970) v. e. 1972. Los mexicanos de los Estados Unidos y el movimiento chicano. Fondo de Cultura Económica, México.
- Moro T. (2000) Utopía, Porrúa (colección sepan cuantos, número 282) México.
- Nájar, A. (2003) “Nuevo mapa de la frontera de la migración, el reino de la migra y los polleros”. En: La Jornada, (Masiosare), 19 de octubre de 2003.
- Ochoa, J (1996-97) “Las historias de vida: un balcón para leer lo social. En: Razón y Palabra, Número 5. Año 1. Diciembre - enero, 1996-1997.
- Passel, J. (2005) “Unauthorized Migrants: Numbers and Characteristics” en: Pew Hispanic Center, June, 14, 2005. Pew Research Center Project. USA.
- Pichón, E. (1979) El proceso grupal. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Robinson, C. (1994) “La visión de Chapultepec”. En: Vázquez, J. (coordinador) De la Rebelión de Texas a la Guerra del 47. Nueva Imagen, Argentina. pp. 167-192.
- Santibáñez, J. (1988) “Características de la migración de mexicanos hacia y desde Estados Unidos” en: Castillo, M, Lattes, A. y Santibáñez, J (coordinadores) Migración y Frontera, Colegio de la Frontera Norte, Asociación

- Latinoamericana de Sociología y El Colegio de México. México, pp. 279-362.
- _____ (2004) “Muerte en el desierto”. En: Nexos (Migraciones: una atracción irresistible) Número 317, Mayo, México. pp. 46-49.
- Savater, F. (1999) El valor de educar. SEP- SNTE, México.
- Schlarman, J (1950) México tierra de volcanes. Porrúa. México
- Simon, J. (1995) Inmigration the demographic & economic facts. Cato Institute and The National Immigration Forum, USA.
- Toledo, U. (2003) “¿Un programa de investigación científico? En: Cinta de Moebio. Número 18. Diciembre de 2003. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad San Sebastián, Chile.
- U.S. Census Bureau, Current Population Survey. 1994 to 2002
- Urciaga. J. (2002) “Migración y remesas: una relación controvertida entre México y Estados Unidos”. En: Economía y sociedad, Año 7, Número 11, marzo-agosto de 2002, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, México.
- Vattimo, G. (1996) v. e. 1997 “La huella de la huella”. En: Derrida, J. y Vattimo, G. La religión. De la flor, Argentina. pp. 109-129.
- Vázquez J. (2000) “Los primeros tropiezos” en: Vázquez, J. (coordinadora) Historia General de México. COLMEX. México. pp. 525-582.
- Vázquez, F. (2001) “La sombra del pollero”. En: Milenio. (Se encarece el mercado de indocumentados). Número 221. Diciembre 10 de 2001. pp. 21-27.
- Velasco, J. (1994) “La separación y la anexión de Texas”. En: Vázquez, J. (coordinadora) De la Rebelión de Texas a la Guerra del 47. Nueva Imagen. Argentina, pp. 125-165.
- Vélez, J. (2002) “Los braceros y el fondo de ahorro campesino”. En: Anguiano, M. y Hernández, M. (2002) Migración internacional e identidades cambiantes. El Colegio de Michoacán y El Colegio de la Frontera Norte, México. pp. 19-42.
- Vera, M. (1982) Entre México y Estados Unidos: Los Indocumentados. Ediciones el caballito. México.
- Wallerstain, I. (1996) (coordinador) Abrir las ciencias sociales. Siglo XXI, México
- XII Censo General de Vivienda, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, 2000.