

LA MIGRACIÓN DE TRABAJADORES A ESTADOS UNIDOS: CONTORNOS DE UNA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDOS

María de Lourdes Jacobo Albarrán

FES Iztacala

RESUMEN: *En el análisis de la migración se han considerado aspectos como el lugar de origen y destino de los migrantes, el monto de las remesas, su impacto en las economías locales o su composición demográfica. Sin embargo, consideramos que además de estos factores existe una dimensión subjetiva que alude a la forma en como los migrantes elaboran cognitivamente y emocionalmente las vicisitudes de la experiencia migratoria. En este trabajo proponemos una interpretación, desde la noción de imaginario social de Cornelius Castoriadis, que reconoce la existencia de una serie de significaciones desde las cuales el dinero, el cruce de la frontera, el lugar de origen y el retorno son investidos con un manto de sacralidad. De igual modo advertimos cómo el viaje a Estados Unidos representa imaginariamente una suerte de peregrinaje en busca de la “tierra prometida”.*

ABSTRACT: *In the migration analysis some aspects have been considered like the place of origin and migrants' destination, the sum of remittance, the impact in the local economy or the demographic composition. However we consider that beside these factors there is a subjective dimension that alludes to the way migrants elaborate cognitive and emotionally the vicissitudes of the migratory experience. In this essay we propose an interpretation from the social imaginary notion of Cornelius Castoriadis, who recognizes the existence of significance chain, of course money, the crossing border, the place of origin and the return are invested with a sacrality cover. In the same we warn that the trip to the United States represents imaginary a pilgrimage looking for the “promised land”.*

PALABRAS CLAVE: *imaginario social, migración, sagrado, tierra prometida, peregrinos*

KEY WORDS: *social imaginary, migration, sacred promised land, pilgrims*

INTRODUCCIÓN

La migración de trabajadores de México hacia Estados Unidos es un fenómeno social que ha sido abordado desde diversas perspectivas disciplinarias. Por ejemplo, desde la economía se han considerado aspectos como el impacto socioeconómico de las remesas [Durand, 1988; Urciaga, 2002, 2006; Corona,

2000], la relación de la migración con las características histórico-económicas de nuestro país [Verea, 1982], sus determinantes macroeconómica, [Mendoza, 2006] o el efecto de la legislación migratoria estadounidense en el comportamiento de los flujos migratorios [Durand, Massey y Parrado, 1999]. Sociológicamente se han estudiado el comportamiento histórico de los flujos migratorios en términos demográficos [Durand y Massey, 2003], su composición de género en distintos periodos históricos [Alarcón y Mines, 2002], las modificaciones en la organización social en las comunidades de origen [Cebada, 1993] y lugares de origen y destino [Durand y Massey, *op. cit.*], entre otras variables.

Por otro lado, considerar los procesos de elaboración cognitiva y afectiva —vale decir subjetiva— del cruce de la frontera ha generado reflexiones sumamente importantes donde intervienen disciplinas como la psicología social o el psicoanálisis, en ellos se analizan fenómenos como la redefinición de las identidades [Achard y Galeano, 1989] o la percepción de la experiencia migratoria [Mestries, 2006].

Tal diversidad de análisis no hace sino reflejar su complejidad y muestra la importancia de acercarnos a estudiar la migración desde múltiples lugares de lectura. Por nuestra parte, en este trabajo proponemos una interpretación acerca de cómo en el relato de la experiencia migratoria de algunos trabajadores de ciertas comunidades del estado de Guanajuato se va tejiendo una serie de significaciones imaginarias a partir de las cuales las vicisitudes experimentadas son investidas de una suerte de sacralidad que les permite soportar el sufrimiento material y costo emocional de abandonar sus lugares de origen.

Para hacerlo recuperamos la categoría *imaginario social* de Cornelio Castoriadis. Lo imaginario social constituye, para este autor, la fuente de todas las significaciones que sostienen a la sociedad. Sin embargo, estos núcleos de sentido no se encuentran petrificados en los objetos-signos de lo real, por el contrario son tan cambiantes como la vida misma. Lo imaginario social es matriz de representaciones, aunque él mismo no es representable en tanto su naturaleza es la *poiesis* pura.¹

A partir del entramado de significaciones imaginarias se define la significatividad del mundo, se orienta la creación de símbolos y se establecen las coordenadas de interpretación del mundo y de la vida.

¹ “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, 1983:10].

Desde esta perspectiva asumimos que el sentido de la migración para los trabajadores, además de tener un sentido material y económico, comporta otras significaciones que resultan fundamentales para sobrellevar la experiencia migratoria.

Dos de las principales líneas de reflexión, que a manera de hipótesis orientaron nuestro análisis, fueron: primera, considerar que algunas prácticas sociales, formas discursivas y escenificaciones presentes en la migración van configurando 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.

Segunda, que este núcleo de significaciones se expresa mediante una narrativa donde el exilio, el desarraigo, la locura y la muerte encuentran sentido, coherencia y, sobre todo, esperanza.

Ahora bien, dado que nuestro propósito fue ganar comprensión acerca de algunos aspectos del entramado simbólico e imaginario presente en el fenómeno migratorio, estimamos adecuado procurar la circulación de la palabra, instrumento simbólico privilegiado para expresar 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 fue posible acceder indirectamente al universo de significaciones imaginarias que habitan al sujeto del habla, que es al mismo tiempo un sujeto hablado.

Así, a través del relato, se va figurando un “segundo orden de habla” a partir del cual es posible establecer 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 en demanda de una lectura igualmente de segundo orden, esto es, una interpretación.

En consecuencia, nuestra estrategia de investigación y análisis fue de carácter cualitativo, es decir, se trató de un ejercicio de escucha e interpretación. Con base en tales adopciones teóricas desarrollamos el siguiente procedimiento para acercarnos al fenómeno migratorio: visitamos 15 comunidades del estado de Guanajuato y entrevistamos alrededor de 60 personas de manera individual o colectiva. Los lugares: sus casas, la plaza principal, los parques e incluso la cantina. Nuestros entrevistados fueron los migrantes (hombres y mujeres) y en algunos casos sus familias. La mayoría de los trabajadores entrevistados cruzaron la frontera sin documentos.

Adicional a las entrevistas recurrimos a la observación directa. Las ciudades y 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, Magallanes, Cuerámara y Yuriria.

En nuestras estancias cortas en las comunidades tomamos nota en el diario de campo de la forma en como 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 siguiente 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.

EL RETORNO DE LO RELIGIOSO

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 mediante los cuales el hombre interpretaba el mundo y su lugar en él.

Los grandes relatos proféticos de la modernidad — del racionalismo cartesiano y el 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 con 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 a la religión como “opio del pueblo” marcó la aparición de nuevos mesianismos sociales y, de forma consecuente, 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 redimir 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 sobre cómo el desarrollo científico no logró socialmente liberar al hombre ante los fatigosos trabajos de reproducción de sus condiciones de vida material, conviene subrayar que, por el contrario, desató amenazas nunca conocidas como desarrollar armas de destrucción masiva o, paradójicamente, 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 oculta 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 trasnacionales. El resultado: 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.

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 de manera imaginaria de tan adversas condiciones materiales y simbólicas.

Son movimientos que ponen en acción lo que François Laplantine (1977) llama “las voces de la imaginación colectiva”. Representan una búsqueda de sentido

mediante de un retorno de lo religioso expresado como discurso eclesiástico o religiosidad desacralizada. Al respecto, Gianni Vattimo señala que el regreso a lo religioso surge de

[...] un temor no menos difundido, al menos en las sociedades avanzadas, 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 [1997:111].

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 arropados 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 restablecer la significación del mundo. De ese modo se advierte de manera clara, como insiste Castoriadis [*op. cit.*], 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 proféticas [1965:362, 356].

Sin embargo, para muchos estudiosos de este fenómeno no era necesario presenciar el resurgir de los movimientos religiosos durante el siglo xx para percatarse que lo religioso no desaparecería, ya que cada sociedad preserva su historia sagrada y se agrupa en torno a ese corpus de carisma y 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 desvanecer el control no implica desaparecer los símbolos ni el sentimiento religioso [Aranguren, 1996].

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 el genocidio son consagrados en nombre de dios.

Para comprender algunos rasgos esenciales de ese retorno a lo sagrado, dentro de los cuales ubicamos la matriz de sentido que se ha venido configurando alrededor del fenómeno migratorio que nos ocupa, se hace necesario analizar 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, así, a sus condiciones miserables de existencia.

Al respecto, el trabajo etnoantropológico de Laplantine [*op. cit.*] 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 recuperar en la comprensión de algunas significaciones imaginarias sociales presentes en la migración. El 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 como marco para construir una esperanza colectiva.

Al analizar 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 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, “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 nuestro autor son: esperanza mesiánica, posesión y utopía. Algunos rasgos esenciales de estas manifestaciones del retorno a lo sagrado —sobre todo de la última— se encuentran presentes, al menos en forma derivada y encubierta, en múltiples prácticas sociales (y entre ellos la migración) 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 pasaje de uno a otro dominio, tránsito que termina configurando zonas donde es difícil señalar demarcaciones precisas.

Hoy 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.

EL PROYECTO UTÓPICO DE LA MIGRACIÓN

Como trataremos de mostrar, en la migración de trabajadores mexicanos hacia Estados Unidos circulan ciertos elementos imaginarios en acusada consonancia con la invocación a lo sagrado. 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, se comparten con los colonizados distintos grados de exclusión y sufrimiento.

Ahora bien, ¿qué sostiene el peregrinaje de los migrantes? Sin duda lo económico juega un papel fundamental, sin embargo, no es su único apuntalamiento. El significado de la migración no se agota en su dimensión monetaria 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 anteriormente, donde lo sagrado reviste un carácter religioso, en la migración de trabajadores mexicanos hacia Estados Unidos también es posible advertir una suerte de *dimensión sagrada*, metáfora de la construcción de un proyecto esperanzador. Sin embargo,

asume una forma no eclesiástica donde las figuras de la esperanza y la tierra prometida se entrecruzan para dar paso a un proyecto utópico con rasgos muy singulares.

El contexto social que rodea a los migrantes en las comunidades de Guanajuato que visitamos se caracteriza por el abandono económico del campo, salarios infames que no alcanzan para cubrir las necesidades más elementales, un sistema político donde son marginados de los asuntos públicos, una herencia cultural marcada con el signo del sometimiento, bajísimos niveles educativos y un analfabetismo vergonzoso.

Son condiciones que agudizadas por la salvaje globalización de la economía capitalista terminan por dibujar un horizonte sin porvenir. Para miles de personas la migración hacia el norte ha sido la única salida.

El viaje migratorio en tanto 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. Primero, representa una respuesta a las condiciones de miseria y explotación en las que viven los migrantes en sus lugares de origen (algunas de ellas caracterizadas por su alto índice de marginación y pobreza).

Segundo, orienta y vehiculiza el buscar mejores condiciones de vida para, de algún modo, invertir la situación material de sus comunidades. Aunque, a diferencia de algunos movimientos proféticos y mesiánicos, no intentan lograrlo mediante una militancia políticamente organizada, lo cual tampoco 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.²

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.

Desde esta perspectiva es posible considerar que la migración se encuentra investida de un manto de sacralidad en acusada consonancia con el retorno a lo religioso aunque nunca asuma formalmente ni sus mitologías ni sus ritualidades.

A diferencia de los movimientos estrictamente religiosos donde la tierra prometida se proyecta en el Edén perdido y la esperanza siempre mira hacia delante —o hacia atrás— para rechazar el presente, en el viaje migratorio se configura

² De febrero a mayo de 2006 en ciudades como Washington, Filadelfia, Chicago, Los Ángeles, Denver, Dallas y Nueva York protestaron de 3 a 5 millones de personas contra esta ley [Durand, 2007].

un proyecto utópico donde la tierra prometida tiene una ubicación precisa y la esperanza no le da la espalda al presente. Más aún, donde el “futuro” —dada su inmediatez— es continuación del presente.

El reconocimiento de que la tierra prometida se encuentra del otro lado de la frontera abre las puertas a una esperanza articulada a la factibilidad terrenal de la migración.

Con todo, la utopía migratoria no promueve un éxodo sin regreso, los que van al norte sueñan con volver. Los migrantes no desean alejarse eternamente de la patria, saben que en sus comunidades de origen siempre hay alguien que también los sueña.

La narrativa de cómo tales expectativas se inscriben dentro del fenómeno migratorio y cómo sus vicisitudes son recuperadas subjetivamente por los migrantes ha permitido advertir la presencia de una serie de figuras imaginarias desde las cuales el sentido que se les otorga se encuentra teñido de cierta sacralidad secularizada.

Se trata de significaciones sociales emergentes mediante las cuales se dibuja una suerte de *dimensión sagrada* en la cual, a través de diversas formas discursivas e instrumentalidades simbólicas, se escenifica una operación de consagración ritual de las vicisitudes de la experiencia migratoria.

Cruzar la frontera y adentrarse en tierra desconocida supone un proceso donde el trabajo, el amor, la familia y la tierra natal cambian de sentido. El viaje migratorio introduce en su vida una condición nueva: la separación prolongada, y con ella, la nostalgia y la melancolía.

Los referentes existenciales de su vida cotidiana sufren entonces un desdibujamiento que demanda una operación de apuntalamiento en nuevas significaciones imaginarias.

LA TIERRA PROMETIDA: ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO

Los migrantes, al salir hacia la frontera norte, van decididos a encontrarse con lo que sea, no imaginan un campo de miel y leche donde todo se alcanza con sólo estirar la mano. Piensan en un lugar dónde trabajar y retornar con los medios necesarios para mejorar sus vidas, buscan fracturar así el infortunio del que salen.

Después de realizado el viaje, cuando ya se está trabajando en Estados Unidos, el sentido de la esperanza se dilata. Ahora el sueño es volver al lugar de origen, tierra transustanciada por la nostalgia del retorno. De este modo la tierra prometida sufre un desdoblamiento imaginario: está aquí, en “el país del dólar”, pero también allá, en el pueblo.

Así, el migrante sufre una escisión de largos alcances emocionales: por un lado se encuentra atrapado en su lugar de trabajo; por otro, el recuerdo de aquello que

ha dejado atrás no deja de atormentarlo. Entonces, la melancolía abona el terreno de las tentaciones y convoca a los fantasmas. La tierra prometida está rodeada de desiertos.

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. Sin embargo, no afirmamos una analogía simple entre la experiencia migratoria y el éxodo mesiánico de los relatos míticos de las grandes religiones. A pesar de ello, sí advertimos en su narrativa líneas de contacto entre lo sagrado y lo profano.

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 sexual [*op. cit.*].

Luego entonces lo sagrado representa una auténtica matriz de sentido donde lo religioso es sólo 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 susceptible de expresarse en múltiples formas para sacralizar incluso ciertas disposiciones afectivas de los hombres.

Por eso Caillois afirma que “[...] lo sagrado aparece como una categoría de la sensibilidad” [1996:12]; en este mismo sentido, Mircea Eliade señala que incluso el hombre arreligioso prohijado 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.

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 degradados [1998:149].

Siguiendo estos señalamientos podemos interpretar que el viaje migratorio se conduce como una suerte de metáfora de los peregrinajes sagrados. Veamos, los trabajadores abandonan sus comunidades en busca de “mejores condiciones de vida”, cruzan la frontera y enfrentan sus demonios, arriban a un lugar desconocido que les promete miel y leche y, finalmente, sólo algunos

resultan exitosos mientras otros nunca pueden traspasar el “bordo”. A éstos la tierra prometida les quedó demasiado lejos, permanecen atrapados en el limbo de la errancia de la cual sólo la virgen María o el niño de Atocha pueden salvarlos:

— ¿Por qué ir a Estados Unidos?

— Estados Unidos yo creo que es el dueño de todo, horita 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).³

El viaje migratorio —documentado o indocumentado— aparece en el horizonte de nuestros informantes como una suerte de *misión* o destino ineludible: marchar al norte en busca de la tierra prometida. Es el caso de muchos jóvenes, padres de familia, hombres y mujeres nativos de las comunidades de Guanajuato, a quienes la migración se les impone mucho antes de pensar en ella.

— ¿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 platiqué? 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 deportó en dos ocasiones, finalmente decidió regresar a su casa. Cuando lo entrevistamos nos dijo que tiene 1 500 dólares 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 dice que está pensando en “dejarlo allá para cuando el niño crezca cuando menos ya tenga para pagar el coyote”.

La experiencia de esta familia muestra cómo la migración, lejos de ser solamente una decisión individual, es también un proyecto colectivo impuesto a través de la violencia del ejemplo y las coacciones sociales y culturales de la comunidad.

³ Los relatos de los entrevistados los transcribimos sin modificación alguna, sus nombres son ficticios.

Siguiendo de manera cuidadosa el relato de los trabajadores y sus familias hemos podido advertir 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 por establecer un proyecto sostenido en la esperanza de una vida mejor. Pero, y aquí de nuevo 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 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, también la migración supone una travesía que mucho tiene de exilio. Por eso en los relatos de los migrantes siempre aparecen las figuras del sufrimiento y el sacrificio en tanto el viaje se encuentra lleno de peligros y tentaciones las cuales se deben vencer en el desierto (aquí la metáfora se vuelve dramáticamente terrenal).

El sufrimiento es el costo que están dispuestos a pagar para cumplir con su misión salvadora, la de ellos y sus familias:

— ¿Qué ventajas le trajo la migración?

— Todas esas cosas 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 (Maestra Rufina, 55 años, Labor de Peralta).

Ya hemos señalado que en la migración no hay un Mesías visible, en su lugar, todo el proyecto alcanza tintes mesiánicos. Por eso los trabajadores caminan como romeos siguiendo las huellas de un camino santo, pero aunque no siguen las huellas de dios, procuran pisar por donde lo han hecho los migrantes exitosos.

La travesía migratoria adquiere de este modo una naturaleza redentora, hay que emigrar para salvar y redimir a los otros, no importa que en el intento la muerte se mire de frente. Al final siempre está la redención del sufrimiento.

— ¿Qué peligros hay cuando cruzan la frontera?

— ¡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 abajó el emigrante del cuello, me llevó arrastrado por la carretera, me arrastró todo. Lo tratan mal a uno y luego lo tratan mal allá, a veces no los patrones sino los mismos trabajadores de los patrones, 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' cá, 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).

Como en los peregrinajes religiosos, la migración supone un llamado a superar las *pruebas* para acceder a la felicidad. Sin duda se trata de un peregrinaje donde lo profano, por acción del sacrificio, traspasa los límites de lo sagrado.

Los migrantes, una vez embarcados en la travesía, no se detienen a pensar en la adversidad ni en la muerte. Su fe y el deseo de sacar a sus familias de la miseria son razones suficientes para enfrentar cualquier peligro. Aunque no van solos pues, aseguran, dios está con ellos.

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).

DEL RETORNO A LA OTRA TIERRA PROMETIDA

Si en el exilio religioso existe el anhelo de la tierra prometida, una nostalgia por el edén perdido del cual no se quiere salir nunca más; 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.

Por eso muchos entrevistados para este estudio se mostraron orgullosos por la transformación material de sus comunidades gracias al envío de dólares, nos hablan de la satisfacción que sienten por hacer cada vez una mejor fiesta a la Santa Cruz o la virgen de la Luz. Son logros que también se significan imaginariamente como testimonio materializado del sufrimiento, del dolor y, en algunos casos, de la muerte, implicado en el viaje migratorio.

Estos cambios en el lugar de origen hacen ostensiva la realización de la esperanza que se muestra de forma emblemática a través del mejoramiento o la construcción de la casa familiar. Los tabiques, varillas y cemento han tenido un costo que va más allá de las largas jornadas de trabajo en Estados Unidos, representan

simbólicamente el *alimento bueno* en tanto han sido consagrados por el sacrificio y la abstinencia de los ausentes.

— ¿En su momento usted ayudó a sus hermanos?

— En el momento cuando yo pude yo ayudé a mis hermanos, sobrinos, no tienen nada que decir. Yo los ayudé con lo que pude; ah, claro, no pude ayudarles más, sólo con lo que uno puede. De lo que usted me decía de la comunidad, no es que yo lo diga, se ve. Horita va entrar a la comunidad y usted misma va a notar la diferencia. Yo me arriesgué a valor, dije: bueno, para qué 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 mesiánico únicamente es posible asumiendo formas de actuar y pensar que evocan el destino trágico de los héroes. Hay que sufrir y guardar dinero para mandarlo a la familia.

Pero el ahorro se logra con sacrificios, llevando una vida ascética. Por eso los dólares que envían también están santificados, 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.

— ¿Vale la pena?

— Vale la pena para el que sabe aprovechar allá [...], allá es diferente [...]; allá andaba 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 mariguana y todo se juntan con malas amistades, las amistades negativas son las que los echan a perder. Pus como en todo ¡el que la sabe hacer, la hace! (Leobardo 20 años, La Sandía).

Así, el sufrimiento conoce dos escenarios unidos en la sincronía dolorosa de la separación. En Estados Unidos los exiliados sufren, se humillan y trabajan hasta el agotamiento. En Guanajuato 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 quienes se van y quienes 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.

Así, 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 cumplido *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 testimonios que hablan simbólicamente de haber derrotado de la tentación, escenifica la *realización* del proyecto.

— ¿Qué pasa con los 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! (Francisco, 35 años, Duarte).

El retorno entonces no es vuelta a lo mismo. Por ejemplo, la casa es el lugar donde se vive, pero también algo más. “Levantar los cuartos” o “tender una barda” es además de procesos de construcción urbana o fuentes de trabajo para los albañiles, manifestación simbólica del sufrimiento, monumentos que dan testimonio de que los ausentes trabajan y son buenos.

El ascetismo y sufrimiento permiten una operación de reconfiguración del significado del dinero y los bienes materiales, santifican el lugar de origen. Por eso, una vez construida, la casa se convierte en un apuntalamiento simbólico de la nostalgia. Del mismo modo, la tierra natal siempre aparece en el imaginario colectivo de los migrantes como la *otra tierra prometida*. Renunciar a ella 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?

— 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 me vendían una casa muy bonita, inclusive la traíamos 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 me armé de valor y me quedé (Celso, 40 años, Purísima de Bustos).

De este modo poco a poco se ha ido transformando la fisonomía de las comunidades de nuestros informantes. En ellas podemos observar cómo existen casas, algunas aún sin terminar, que han sido edificadas con el dinero de las remesas.

Las modificaciones materiales expresan simbólicamente cómo las comunidades de origen de los migrantes han sido investidas de nuevas significaciones.

Ahora cada pueblo o ranchería representa un enclave irrenunciable en la geografía imaginaria de los ausentes y sus familias. Por eso decimos que no se retorna a lo mismo, sino a un lugar consagrado, por lo tanto resulta imposible renunciar a él. Si a pesar de todo se hace, se enfrentan grandes sufrimientos emocionales y espirituales, es algo totalmente ausente en la subjetividad de los migrantes.

Renunciar a la tierra natal sería una suerte de pecado. Por eso se equivocan aquellos 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 para recomenzar la vida.

— ¿Qué es para usted Victoria de Cortazar?

— Para mí es el pueblo más hermoso de Guanajuato, tengo la fortuna de tener aquí tal vez unos 12 años, porque como estaba estudiando y después estuve trabajando en Guerrero, hasta el 88 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 ¡qué bonito es mi pueblo! y eso a mí 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 (doctora Lidia, 45 años, Victoria de Cortazar).

Pero la migración guanajuatense, 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.

— ¿Cuánto tiempo está aquí?

— Más o menos 15 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).

La relativa cercanía entre México y Estados Unidos imprime diferencia sustancial a la migración de nuestros entrevistados en relación con otros flujos migratorios. Por ejemplo los europeos o ciudadanos de las repúblicas ex socialistas, una vez que llegan a Estados Unidos, no vuelven a mirar atrás.

En cambio, el mexicano siempre anhela regresar a su tierra natal tan pronto como haya logrado hacerse de un capital. Su estancia es vivida como temporal, no importa que permanezcan por años y años en suelo norteamericano.⁴

⁴ A partir del 11 de septiembre de 2001 el cruce indocumentado de la frontera se hizo más difícil provocando que la tasa de retorno disminuyera; sin embargo, para los migrantes éste nunca deja de ser un anhelo fundamental en su vida.

LA FIESTA DE LOS QUE REGRESAN

Una expresión de crear significaciones emergentes procuradas por incorporar trabajadores al fenómeno migratorio es la dilatación del sentido asignado a las tradicionales prácticas sociales. Por ejemplo, las celebraciones religiosas se modifican incorporando nuevos elementos. Ahora la Navidad o la Semana Santa no sólo recuerdan el nacimiento o la pasión de Cristo, también convoca el regreso de los ausentes.

Así, el calendario religioso de las fiestas sirve como apoyatura simbólica a las nuevas significaciones imaginarias que hacen de las comunidades de origen una nueva tierra prometida y celebrar los santos representa al mismo tiempo la consagración del pueblo.

Precisamente la fiesta es un ejemplo claro de cómo la *dimensión sagrada* de la migración 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 donde el derroche y los excesos siempre están presentes.

— ¿Enviaba dinero a su casa?

— Mmm... no, no siempre.

— ¿Qué hizo con su dinero?

— Me lo guardaron y cuando vine me lo gasté.

— ¿En qué se lo gastó?

— Aquí había una fiesta y en un día me lo gasté en parrandas.

(Juan José, 20 años, Yuriria).

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 como testimonios simbólicos por haber realizado exitosamente el peregrinaje:

— ¿Cuándo regresan la mayoría de los migrantes?

— El 24 de junio que se celebra la fiesta del patrono San Juan Bautista o el 12 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 a entrar en los Estados Unidos?

— Sí.

(Moisés Pedroza, 28 años, Departamento de Atención a Migrantes, 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.

Asistimos en dos ocasiones en la comunidad de Purísima de Bustos a la celebración de la Judea (escenificación del juicio y muerte de Judas). Esta celebración abre una amplia convocatoria a la que responde toda la comunidad, adultos y niños participan por igual.

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 a un miembro de la familia Rodríguez (migrantes la mayoría), quienes se encargan de su organización.

Los retornados ataviados con túnicas y máscaras de madera bailan y beben hasta el cansancio, parecen posesos en pleno arrebato 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 ésta 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).

Lo mismo ocurre en la Fiesta de la Santa Cruz en Victoria de Cortazar, fecha cuando los albañiles festejan su día. Es una conmemoración religiosa donde se recuerda la aparición milagrosa de una cruz en la cima del cerro del Culiacán.

Los habitantes de Victoria de Cortazar, junto a sus hijos retornados, observan las danzas, comen y beben hasta 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 que ya han bajado de Culiacán. Se forma entonces una sola procesión que trae de regreso a la iglesia la pesada cruz.

Sólo quienes tienen que cumplir una manda o agradecimiento a dios pueden cargarla. La celebración religiosa culmina con una misa a mediodía. Afuera del templo la fiesta continúa mientras los trabajadores que han vuelto de Estados Unidos se reúnen en la cantina.

Durante estas festividades 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 de Culiacán.

Todo esto les provoca una especial contentura en el alma, y cómo no, si se encuentran en la *otra 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 30 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 (presidente municipal de 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.

BIBLIOGRAFÍA

Achard, Laura y Jorge Galeano

1989 “Vicisitudes del migrante”, en Casalet, Mónica y Sonia Comboni (coords.), *Consecuencias psicosociales de las migraciones y el exilio*, México, UAM-Xochimilco, pp. 111-130.

Alarcón, Rafael y Richard Mines

2002 “El retorno de los ‘solos’. Migrantes mexicanos en la agricultura de Estados Unidos”, en Anguiano, María Eugenia y M. Hernández (coords.), *Migración internacional e identidades cambiantes*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de la Frontera Norte, pp. 43-69.

Aranguren, José Luis

1996 “La religión hoy”, en Díaz, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (comp.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, pp. 21-37.

Caillois, Roger

1996 *El hombre y lo sagrado*, México, FCE.

Castoriadis, Cornelius

1983 *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, Barcelona, Tusquest.

Cebada, Carmela

1993 “La migración hacia los Estados Unidos en dos comunidades de origen en el estado de Guanajuato”, en *Regiones*, vol. 1, núm. 1, pp. 73-87.

Corona, Rodolfo

2000 "Monto y uso de las remesas en México", en Tuirán, R., *Migración México-Estados Unidos: Opciones de política*, México, Secretaría de Gobernación-CONAPO.

Durand, Jorge

1988 "Los migradólare: Cien años de inversión en el medio rural", en *Argumentos*, núm. 5, pp. 7-21.

Durand, Jorge, Douglas Massey y Emilio Parrado

1999 "The New Era of Mexican Migration to the United States", en *The Journal of American History*, vol. 86, pp. 518-536.

Eliade, Mircea

1998 *Lo sagrado y lo profano*, España, Paidós.

Lanternari, Vittorio

1965 *Movimientos religiosos de libertad y salvación en pueblos oprimidos*, Barcelona España, Seix Barral.

Laplantine, François

1977 *Las voces de la imaginación colectiva: Mesianismo, posesión y utopía*, Barcelona, Granica.

Mestries, Francis

2006 "Migración internacional y campesinado cafetalero en México: Fases, circuitos y trayectorias migratorias", en *Análisis económico*, vol. XXI, núm. 46, pp. 263-289.

Urciaga, José

2002 "Migración y remesas: Una relación controvertida entre México y Estados Unidos", en *Economía y sociedad*, año 7, núm. 11, pp. 1-7.

2006 "Remesas, migración y desarrollo regional. Una panorámica", en *Análisis económico*, vol. XXI, núm. 46, pp. 2-21.

Vattimo, Gianni

1997 "Huella de la huella", en Derrida, Jaques y Gianni Vattimo (comp.), *La religión*, Argentina, De la Flor, pp. 109-129.

INTERNET

Durand, Jorge

2007 "Otra vez en primavera los inmigrantes salen a la calle", en *Migración y desarrollo*, núm. 8, pp. 108-122, en www.migraciónydesarrollo.org [página consultada el 30 de noviembre de 2007].

