

# Dimensiones simbólicas de la inmigración indocumentada. Rituales de paso de “norteños” y “norteñas” nahuas del sur de México hacia Estados Unidos

MARTHA GARCÍA\*

## RESUMEN

Como respuesta a la histórica migración hacia Estados Unidos que ocurre desde hace más de medio siglo, las comunidades nahuas en el sur de México han recreado un universo simbólico al establecer nuevas categorías en su sistema social para hombres y mujeres protagonistas de este proceso. Esta elaboración transforma a los emigrantes internacionales en “norteños” y “norteñas”, y los incluye en la escala comunitaria como referentes de éxito y progreso colectivo. Como en otras sociedades, entre los nahuas los cambios de estatus a lo largo de la vida de los individuos quedan sancionados por la práctica ritual, sea en el ciclo biológico o en el social (convertirse en trabajador internacional e ir *al norte*). Esta condición posibilita el reconocimiento de la dinámica migratoria del tránsito no autorizado de la frontera México-Estados Unidos como un rito de paso, a través del cual los actores adquieren nuevos atributos y valores. Para identificar la construcción simbólica de esta experiencia y sus implicaciones en la práctica social se propone abordar su estudio analizando el proceso del ritual en sus tres fases clásicas: “separación”, “liminaridad” y “agregación”. Para el caso nahua, el desarrollo de dicho proceso consiste en “la despedida”, cuando quienes migran hacen patentes ciertos acuerdos con sus seres protectores, familia y comunidad; “el viaje”, marcado por la marginación, invisibilidad, trasgresión y cuotas de sacrificio; y “la recepción”, en la cual el iniciado es integrado al nuevo contexto de la inmigración clandestina en la sociedad estadounidense.

**Palabras clave:** ritual de paso, inmigración no autorizada, comunidades nahuas, “norteños” y “norteñas”, frontera México-Estados Unidos.

\* Miembro del Seminario Permanente de Estudios sobre el Estado de Guerrero del Instituto Nacional de Antropología e Historia. <coatlicue89@hotmail.com>.

En muchas regiones de México, el tránsito no autorizado por la frontera hacia Estados Unidos se ha convertido en un “rito de paso” social que conlleva desafíos de todo orden. En la bibliografía especializada, muchas comunidades —con una “cultura de migración” asentada en fuertes redes sociales, que supone dinámicas migratorias intensas— reconocen este pasaje como un espacio simbólico de la madurez masculina, lo cual conlleva el cambio de valores y percepciones culturales que incrementa la probabilidad de futuras migraciones; asimismo, constituye uno de los seis factores de la “casualidad acumulada” de los procesos migratorios (Massey, 2000: 30-31).

Parte de la complejidad de estas construcciones tiene que ver con el sistema de prestigio del grupo, al grado de que, si bien “la migración se vuelve un rito de madurez”, a quienes “no intentan elevar su estatus con este movimiento internacional se les considera flojos, no emprendedores e indeseables” (Reichert, 1982, cit. por Massey, 2000: 32). De este modo, en algunos trabajos se habla de esos escenarios de prestigio mediados por los inmigrantes internacionales y de la “obligación” de los jóvenes a emigrar como parte de la “tradicición” (Alarcón, 1988); en otros, se subraya el “fracaso” masculino cuando el “mandato de valentía”, referente social de la masculinidad, se incumple o se frustra en su concreción al cruzar “al norte” (Rosas, 2006).<sup>1</sup>

Por lo general, en estos imaginarios, se recurre a las cualidades de “valentía”, “decisión” y “aguante” para explicar el proceso formal en el que hombres púberes se vuelven adultos al internarse en otro país para “hacer la lucha”, “buscar la vida”, “hacerla” y “trabajar”. Varias de estas interpretaciones se justifican en las historias de vida de los futuros trabajadores migrantes y son orientadas por las ideologías de género. En cambio, una mujer no se hace “más mujer”, “macha”, por cruzar “al norte”; es decir, desde esa orientación corriente, el paso no autorizado no constituye aún un “momento simbólico” dentro del ciclo de vida social de las mujeres.<sup>2</sup>

En otras latitudes, la inmigración “sin papeles” de africanos a Europa vía España tiene entre sus dispositivos ciertas ideologías de éxito, personal y familiar en la comunidad de origen, en caso de que estos inmigrantes logren insertarse en la sociedad receptora. Como en otras migraciones, las mujeres africanas participan del tránsito por el Mediterráneo, en este caso, en “pateras” (Checa, 1997), pero su papel no se analiza en el imaginario de progreso.

<sup>1</sup> Los desafíos de la masculinidad, así como sus construcciones sociales se expresan en muchos contextos Guttman (1996).

<sup>2</sup> La importancia de la emigración femenina tiene aspectos objetivos y subjetivos importantes: puede ser un “momento significativo” en la trayectoria personal, familiar, comunal o nacional, pero no se ha documentado cómo se establece su “momento ritual” dentro del ciclo de vida social a partir de la migración. Véanse Barrera y Oehmichen, eds. (2000), Ariza (2000), Mummert (1999), Ribas (1999) y Hondagneu-Sotelo (1994 y 2003), entre otras referencias.

Es muy común aceptar el cruce de la frontera como un “ritual de paso” con valores masculinos. Sin embargo, poco se sabe de la ubicación ritual de otros protagonistas de la migración, hombres y mujeres de otras edades que han de obtener algún lugar en el mundo por trascender esta experiencia. A pesar de destacar la presencia femenina en los procesos migratorios, apenas se considera su papel dentro de este pasaje social. Se ha señalado que “en muchos escenarios también para las mujeres jóvenes, la migración se vuelve un rito de madurez” (Massey, 2000: 32). Y es que esto ocurre en las regiones de México, a pesar de los conflictos en la migración hacia Estados Unidos, donde este tránsito adquiere visos de “ritos de pasaje” como en las comunidades del norte de Morelos, donde: “en las conversaciones con jóvenes se nota un interés y una curiosidad crecientes por irse a Estados Unidos, aunque sea por algunos años. Un joven de Nepantla explicó que le tocaría irse en algún tiempo, cuando regresara el hermano que ahora estaba ausente, en una especie de rotación entre hermanos y hermanas” (Arizpe, 2004: 35).

De cualquier manera, las migrantes internacionales han sido incluidas en el espectro simbólico que organiza los valores y las prácticas sociales dentro de las comunidades migrantes. En síntesis, a pesar de insinuar o constatar que las mujeres también son protagonistas de los rituales de paso en el cruce no autorizado de la frontera México-Estados Unidos y que, por lo mismo, se exponen a la muerte, esta transición simbólica se ha resaltado como una cuota masculina en la que un joven se transforma en hombre por el hecho de cruzar *al otro lado* para trabajar o para vivir la aventura una vez saldados los riesgos de la travesía clandestina. Por otra parte, esta lectura dominante en los estudios sobre migración tiene un fuerte sesgo al otorgar todo el significado simbólico y social a “el paso”, “el viaje”; pues de esta manera obvia o margina la complejidad de la expresión ritual que da sentido a las transiciones sociales de hombres y mujeres partícipes de las experiencias vividas en colectivo, tal como ocurre con las migraciones históricas.

Esta mirada limita el conocimiento sobre la naturaleza de las interrelaciones derivadas del orden simbólico del grupo, a partir del cual se crean y organizan los valores, prácticas y símbolos que dan sentido y coherencia a la vida social (Bell, 1997). Parte de la congruencia de ese complejo comunitario recae en el sistema de las categorías sociales locales y en los dispositivos de la movilidad interna del grupo. Visto desde el contexto de las comunidades migrantes, esta asociación adquiere relevancia, pues vincula la práctica ritual con la movilidad geográfica y social.

Con este horizonte, se rechaza el posible reduccionismo interpretativo sobre los dispositivos de la migración internacional como “mandatos de la tradición” en las comunidades con “cultura migratoria”. Se propone, en cambio, entender la importancia de las construcciones simbólicas y su concreción en las prácticas colec-

tivas en el contexto de la violencia institucional ejercida por los Estados nación involucrados a partir de sus políticas en torno a la agenda migratoria. Se sugiere que esta perspectiva puede ser vista en su complejidad a través del estudio del ritual en sus tres fases, tal como ha sido propuesto desde la antropología.

## **NAHUAS DEL ALTO BALSAS EN LA MIGRACIÓN INDÍGENA MEXICANA A ESTADOS UNIDOS**

Una parte fundamental de la heterogeneidad de la presencia mexicana en Estados Unidos se debe a los inmigrantes indígenas provenientes de las distintas regiones de la república mexicana. Muchos de ellos son experimentados viajeros cuyos pueblos se han insertado durante siglos en las tendencias económicas globales como fuerza trabajadora y también de manera recurrente han cruzado las fronteras nacionales inmediatas impuestas por la fragmentación de sus territorios ancestrales, como ocurrió en México tras la fijación de sus fronteras: al norte (con los kikapú, paipai, pápago, kumiai y cochimí) y al sur (con los grupos mayas).<sup>3</sup> Otros tantos extendieron y diversificaron sus trayectos más allá de sus rutas de movilidad nacional en los campos agroindustriales del Pacífico o en las metrópolis de México, Monterrey, Guadalajara o Tijuana. A partir de ciertos itinerarios étnicos, se proyectó su tránsito “al norte”, como las muy documentadas experiencias de mixtecos y zapotecos de Oaxaca.<sup>4</sup>

Pero la pluralidad étnica ha sido característica de la migración mexicana en los flujos tanto tradicionales como emergentes. Así se constata en los estudios sobre el tema realizados en la segunda década del siglo XX, cuando entre los trabajadores mexicanos en Estados Unidos se reconocieron en “lo fundamental”: “indios y mestizos”. Entonces se aclaró que no todos los grupos indígenas proporcionaron inmigrantes (Gamio, 1971). Lo mismo ocurre con el Programa Bracero, al cual los contingentes indígenas del centro, sur y occidente de México aportaron mano de obra.

En la actualidad se pueden localizar inmigrantes indígenas de la mayoría de los pueblos originarios en todo México, Estados Unidos y Canadá reconfigurando el mapa étnico de Norteamérica (INI, 2000).<sup>5</sup> De hecho, uno de los rasgos sobresalientes de la migración internacional mexicana lo constituye el rostro indígena, pues se enfatiza

<sup>3</sup> En México se han reconocido 64 grupos étnicos. Su alta movilidad geográfica y su creciente inserción en el mercado laboral internacional les otorga un lugar preponderante en los procesos de globalización como parte de los contingentes migratorios que se desplazan por las geografías del mundo industrializado.

<sup>4</sup> Sobre el tema de la migración de indígenas mexicanos a Estados Unidos, véase Nolasco (1995), INI (2000), Varese (2000) y Fox y Rivera (2004) y la página Web de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (institución que sustituyó al INI) <[www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx)>.

<sup>5</sup> Por no hablar de los grupos étnicos americanos al sur de la línea internacional México-Guatemala-Belice.

el proceso de indianización de las corrientes migratorias hacia el norte como un fenómeno que se acentúa en las dos últimas décadas del siglo xx (Durand y Massey, 2003).

En ese contexto, los nahuas originarios del Alto Balsas,<sup>6</sup> cuyas comunidades se asientan en el estado de Guerrero, en una franja de la conflictiva y empobrecida sierra del sur mexicano, cuentan con una particular experiencia de inserción en la nación más poderosa del planeta. El área de estudio<sup>7</sup> comprende una decena de comunidades hablantes de náhuatl (o mexicano como denomina la población al idioma materno) que se integran por medio de circuitos rituales, de parentesco, comerciales, políticos y migratorios. El territorio de estos pueblos está dividido por los límites de cuatro municipios: Tepecoacuilco de Trujano, Huitzuc de los Figueroa, Mártir de Cuilapan y Eduardo Neri, catalogados de muy alta marginación, los cuales participan en la migración internacional.

Se trata de la región de los pintores de amate, agricultores y artesanos que en este último siglo lograron diversificar su economía (antes basada en el cultivo de autoconsumo) creando un mercado artesanal e ingresando al trabajo asalariado fuera de su lugar de origen. En México, la “migración hormiga” pudo desarrollarse desde los años cuarenta por su estrategia comercial artesanal, pero, veinte años más tarde, cuando se confeccionaron nuevas artesanías –como la pintura en papel amate– varias comunidades se emplearon de manera masiva. Sin embargo, este recurso nació en la década de los sesenta, creció en los setenta y declinó en los ochenta, coincidiendo con la crisis económica en México. En este sentido, esta fuente artesanal, que brindó cierta seguridad y prosperidad económica, se agotó en dos décadas, por lo que tuvieron que ampliar su participación en la emigración, sobre todo la internacional desde los años ochenta del siglo xx (García, 2002).

A este escenario se suma el abandono generalizado de la agricultura. En un ecosistema de trópico seco, frágil por la contaminación del río Balsas y la erosión, la población se dedica a realizar una serie de artesanías: pinturas en papel amate, madera tallada, cerámica pintada, orfebrería de oro y plata, joyería de piedras semipreciosas y de fantasía, grabado y cerámica; asimismo, es agricultora de autoconsumo en tierras de temporal cada vez más degradadas. Esta condición la ha obligado a diversificar su economía campesina a través de su inserción laboral en

<sup>6</sup> En México, el grupo lingüístico mayoritario es el náhuatl, con 1 448 936 hablantes distribuidos en todo el país, aunque con mayores concentraciones en Puebla, Veracruz, Guerrero y San Luis Potosí (CDI, 2000), si bien los desplazamientos geográficos los han dispersado en todo el territorio mexicano.

<sup>7</sup> Este artículo corresponde a un tema de la tesis de doctorado realizado entre 2002 y 2006 en El Colegio de la Frontera Norte, cuyas prácticas de campo fueron itinerantes a lo largo del posgrado (García, 2007). Sin embargo, el conocimiento de la zona de casi veinte años se ha plasmando en tres tesis de grado y distintos informes tanto académicos como periodísticos.

distintos sectores económicos en México y Estados Unidos desde hace más de cincuenta años.

Enganchadas a las tendencias de la globalización, estas comunidades han participado en las fuerzas de la expansión del capital en el último medio siglo, su protagonismo se refleja en la composición de su complejo migratorio regional integrado por distintas tradiciones migratorias regidas por su inserción laboral diversificada en: el comercio artesanal en centros turísticos, el trabajo asalariado urbano o en campos agroindustriales del centro, occidente y norte de México, el trabajo internacional desde el Programa Bracero (1942-1964) y, en la actualidad, en el sector servicios en las urbes de Estados Unidos. Hasta donde se ha documentado, los nahuas de esta región tienen alrededor de cincuenta destinos en dieciocho estados de la Unión Americana, siendo las “capitales migratorias” Los Ángeles, California, y Houston, Texas (García, 2002 y 2007). Otras rutas migratorias se relacionan con el acceso educativo y el activismo político-cultural en niveles internacionales.

Las comunidades se conciben como “viajeras” y acompañan esta caracterización con una frase que condensa el espíritu de los migrantes: “buscar la vida”. Ésa ha sido la motivación de sus prácticas nómadas, clave nahua para entender por qué sus recursos son insuficientes y sus aspiraciones más amplias de las que pueden tener en su territorio. La movilidad translocal ha acelerado sus procesos de intercambio con el resto de la sociedad, al grado de que su vida diaria está marcada por un intenso movimiento de bienes, símbolos y personas, propios y extraños, que atraviesan sus fronteras étnicas.

Desde esta trayectoria las comunidades han elaborado sus propias nociones sobre las personas que participan de este éxodo y sus infinitos retornos: es “viajero” o “viajera” quien sale a comerciar, va de paseo, de visita o quien trabaja dentro de los destinos nacionales; son “norteños” o “norteñas” quienes emigran o se han asentado en Estados Unidos. La movilidad histórica convirtió “el viaje” en una tradición, práctica vital cotidiana en su modo de vida; su incorporación en el espectro simbólico y ritual es resultado de las elaboraciones colectivas necesarias para esta comunidad desbordada a fin de dar sentido a las agitadas experiencias transterritoriales. De ahí, la propuesta de asociar la movilidad geográfica con el establecimiento de nuevas categorías sociales en el sistema simbólico nahua.

## RITUAL DE PASO

Las dimensiones simbólicas están tomando fuerza en los aspectos culturales de las migraciones globales, más allá de concentrar las interpretaciones en el cruce de fron-

teras (Appadurai, 2001; Castles, 2007); con toda seguridad cobrarán más importancia en tanto las restricciones sean más decisivas y las muertes de migrantes más recurrentes, sobre todo, por la problemática de derechos humanos que rodea el tránsito no autorizado de las migraciones internacionales.

En el caso de la frontera México-Estados Unidos,<sup>8</sup> el “paso del norte” parece cristalizar un “ritual de paso” en el límite, como se repite recurrentemente. Sin embargo, si se completa esta visión y se observa el despliegue de la migración indocumentada desde el enfoque procesual sugerido en los estudios de los rituales de paso (Gennep, 1986 y Turner, 1988), el ritual tiene las tres fases mencionadas: separación (fase preliminar) cuando el actor ritual es desprendido de su vida ordinaria; margen (fase liminar), cuando los actores son alejados parcialmente del sistema clasificatorio del espacio cultural y son despojados de sus atributos preliminares; y agregación (fase posliminar), momento del reingreso del individuo a la vida ordinaria, pero como un ser renovado. El establecimiento de estos tres periodos define el carácter transformador del ritual (Turner, 1988: 105).

Los rituales remiten al orden del sistema social y a través de los ritos de paso los individuos o colectivos dejan “atrás varias etapas y franquean varias fronteras en el tiempo y en el espacio”, por lo que los actores rituales transitan de “un mundo anterior a un mundo nuevo” (Gennep, 1986: 13-28). De esta forma, los rituales trascienden el lugar de la resolución de conflictos, “esos momentos críticos culturalmente” y no se restringen al refrendo de los estatus adquiridos (Turner, 1988: 105).

Se considera que esta práctica sanciona el cambio de un estado a otro de individuos y colectivos, proceso cuyo objetivo es aminorar los efectos nocivos de las perturbaciones de la vida social que suscitan esas transiciones (Gennep, 1986), tal como supone la acelerada dinámica de integración de las comunidades indígenas a los procesos globales. Al mismo tiempo, se establece que, en el proceso ritual, se definen y negocian ideologías en competencia dentro de las estructuras de poder, a partir de lo cual se exploran las relaciones entre actividades rituales y vida social; por lo tanto, la actividad ritual reposa en su habilidad para lograr que la gente incorpore suposiciones sobre su lugar en un más amplio orden de las cosas (Bell, 1997).

Al avanzar en este enfoque se define que “las acciones rituales, al construir y subrayar diversas perspectivas de la realidad social, pueden modificar la estructura de prácticas de las sociedades: constituyen y posibilitan –de situación en situación— espacios de creatividad y transformaciones sociales” (Díaz, 1998: 30). Con estos referentes, el ritual se entiende en su relación con otros procesos y sus alcances

<sup>8</sup> Una propuesta de aproximación al “rito de paso” de migrantes mexicanos a Estados Unidos que considere las tres fases clásicas se encuentra en Rodríguez (2005: 124-125).

transcomunitarios, otorgando sentido a las experiencias impuestas por los contextos migratorios (García, 2007).

Sobre tales herramientas se está en condiciones de documentar la migración no autorizada no sólo desde las cuotas de sacrificio propias de los rituales de transición (iniciáticos) como pruebas de riesgo y muerte, materializados de manera crítica en la frontera México-Estados Unidos, sino desde los significados, atributos y valores otorgados a hombres y mujeres emigrantes dentro de la escala social del grupo de origen. De ahí la creación de los “norteños” y las “norteñas”<sup>9</sup> como modelos sociales en el sistema de prestigio nahua y la apertura a nuevos códigos valorativos para aquellos individuos que de otro modo no encontrarían una ubicación social sino a través de las normas establecidas dentro de los ámbitos familiares y comunitarios.

Como última acotación hay que advertir sobre una condición básica del ritual: la no reedición, es decir, el ritual de paso para convertirse en “norteños” o “norteñas” se da en la primera experiencia de las o los inmigrantes indocumentados, esta transición corresponde al ciclo de vida social, no incumbe a un ritual de transformación biológica como lo establecen los rituales de crisis vital clásicos. Se trata, pues, de un cambio de estatus de hombres y mujeres al que se le confieren valores culturales que responden al contexto de la integración histórica de los nahuas teniendo como fondo su complejo migratorio regional.

Hasta aquí lo necesario para establecer que los “ritos de paso” de la frontera internacional de forma no autorizada responden a los “cambios sociales o situacionales de los individuos; [y permite hablar de] verdaderas transiciones (formales y materiales), articuladas y estructuradas socialmente”. De esta forma, esta práctica ritual trasciende la mera “actividad expresivo-simbólica” de un actor solitario al abarcar a la estructura social del grupo primero y de los Estados-nacionales (Checa, 1997: 112). Esta correspondencia es clara al dilatar el campo ritual a dos dimensiones culturales (nacionales) en conflicto y articuladas en las fases del proceso ritual.<sup>10</sup>

Si se alargara el registro ritual a los grupos involucrados, es decir, a los espacios nacionales en que se inscribe el proceso migratorio, se encontrará que estos actores también adquieren cierta posición dentro de las sociedades que los expulsan (de las que se separan) y los reciben (a las que se agregan), ya que su desplazamiento en los límites internacionales implica el cambio de estatus al salir de su país e ingresar a otro. La trasgresión normativa de los Estados-nación entra en juego en la definición

<sup>9</sup> Este término se ha documentado como una “denominación popular” utilizada desde el inicio del siglo para llamar a los migrantes que se dirigen a Estados Unidos. Por extensión se ha sugerido hablar de procesos de “norteñización” a las dinámicas migratorias hoy llamadas transnacionales (Alarcón, 1988 y 1992).

<sup>10</sup> En el establecimiento de las tres fases se sigue la idea original del estudio de los “rituales de paso”: separación, margen y agregación (Gennep, 1986 y Turner, 1988).



social y simbólica de los emigrantes e inmigrantes. El cambio de estatus del “iniciado” ritual atraviesa tanto las categorías jurídicas como las construidas desde las representaciones sociales, de tal suerte que el registro nominativo se extiende: “indocumentado”, “inmigrante no autorizado”, “ilegal”, “sin papeles”, “clandestino”, “mojado”, según las configuraciones nacional y transnacional (Checa, 1997: 111).

## MODELOS DE ÉXITO

Algunas de las figuras de “éxito” y “progreso” en las comunidades nahuas se alimentan de las vivencias de su migración histórica. Así como los “viajeros” y “viajeras” (productores y comerciantes de artesanías, y trabajadores asalariados de urbes y campos agrícolas nacionales) “abonaban a la idea de México”, los braceros, los “norteños de antes” y los primeros trabajadores internacionales en esta región –responsables de trazar las rutas reales e imaginarias hacia el país que en tres décadas se convirtió en el principal destino internacional de las comunidades nahuas– fueron los encargados de imprimir cierta imagen de “el norte” y pulir, a través de sus versiones, los detalles de mayor contraste con la realidad del lugar de origen.

La seducción de tales imágenes, cuando el servicio de luz no era generalizado ni el acceso carretero a esos pueblos era fácil, con toda certeza se mezclaba con aquellas otras imágenes creadas por las crónicas de los “viajeros” y “viajeras” que iban y venían “por México”, gracias a sus salidas frecuentes para comerciar y trabajar desde las playas de Yucatán hasta las de Baja California. Con la complejidad de recrear lugares imaginarios y gente diversa, en las comunidades nahuas muchos como Juanita escuchaban: “Que todo era diferente, que podías tener muchas cosas que no tenías aquí y que había mucha diversión, y a mí me gusta divertirme. Por eso me fui a Estados Unidos. Quería conocer, pero estando allá ¿quién me iba a mantener? Tenía que trabajar. No me dejaban ir, pero me fui” (Juana Nicasio. Trabajadora internacional. Maxela, 2002).

No es extraño que la atracción de salir de la comunidad a conocer y trabajar haya cimentando la recreación de una categoría social comunitaria que, en su agregación a la segmentación nahua, se acompañó de cambios en los valores de la masculinidad y la feminidad trascendiendo el canon tradicional, pues al convertirse en trabajadora internacional, la mujer se transformaba en una potencial proveedora.

Según las percepciones sociales nahuas del Alto Balsas, las “norteñas” son las mujeres que han adquirido otro tipo de valores sobre en el ámbito económico y en las relaciones de pareja, por lo que muchas mujeres ven en “el viaje” una forma de salir de las relaciones de subordinación que se presentan en la familia y la comunidad o

en todo caso como una opción de ejercer autonomía (García, 2002). De lo contrario, el ritual femenino de “hacerse mujer” queda consagrado a otros registros, como la fiesta de los quince años, según los discursos de ocasión en el ritual correspondiente, de acuerdo con la percepción social o, en un sentido conservador, este pasaje quedaría supeditado al matrimonio o a la maternidad.<sup>11</sup>

La percepción de las expectativas de éxito de “norteños” y “norteñas” se relaciona con la integración de la sociedad receptora, sus costumbres y valores. Igual que los nahuas, otros inmigrantes indocumentados tienen como filosofía salir a otros espacios para “buscar la vida”,<sup>12</sup> se trata de la experiencia transcomunitaria o, si se quiere, de la experiencia de la integración, de la experiencia de nuevos espacios en la modernidad. Así, cruzar la frontera de forma no autorizada responde a un pasaje sociocultural dentro de la vida ritual nahua.

Por esta razón, “hacer la lucha”, “buscar la vida”, “hacerla” son principios que condensan las presentaciones y valores sociales asignados a hombres y mujeres emigrantes, colocando a ambos como referentes de “éxito” y “progreso”, tal como ocurre con los “viajeros” o con quienes de algún modo encarnan los símbolos de prestigio nahuas. Estas asignaciones, en cierto momento y lugar, suponen una experiencia transcomunitaria: hablar español o inglés, obtener carrera profesional, comerciar o exponer las obras en pinturas en papel amate y trabajar “en México” (fuera del estado de Guerrero) y en el extranjero.

La síntesis de estas construcciones colectivas son los modelos usados por el grupo como un “juego de espejos”,<sup>13</sup> en el que la imitación provoca una reacción en cadena. Las imágenes sobre Estados Unidos se construyen desde todos los recursos que moldean la información. Anécdotas, chismes, “cuentos”,<sup>14</sup> relatos y videos sobre la experiencia en “el norte” contribuyen a formar una idea de las condiciones de vida

<sup>11</sup> En las comunidades nahuas se llama “muchachas” a quienes no han contraído matrimonio o no han sido “huidas”, caracterización de las mujeres jóvenes que han sido raptadas por el novio y están encauzadas desde ese momento al matrimonio, según los acuerdos comunitarios. Esta condición se puede alargar indefinidamente si alguna de las partes incumple con el ritual de petición: “consolación”, cuando los padres del novio van a entregar cuentas del rapto a la familia de la novia. La distancia del destino internacional no interfiere en este ritual o lo que es lo mismo: “mis padres arreglan aquí y nosotros allá”.

<sup>12</sup> Entre los inmigrantes indocumentados centro y norafricanos que van a Europa se encontraron una serie de razones por las cuales emigraban de sus países. Sin embargo, su leitmotiv se concentra en frases como “buscar la vida”. Para estos africanos llegar a Europa, la “otra orilla”, significaba “alcanzar la libertad, la democracia, el bienestar, el desahogo económico: el “paraíso europeo” (aunque, en muchísimos casos no es más que un *peregrinaje sin santuario*)” (Checa, 1997: 91). En un contexto más cercano, con tlapanecos de Guerrero, se documentó que esa búsqueda no era más que conseguir “hacerla” (Barragán, 2006). En el caso de la migración nahua la síntesis es “hacer la lucha”.

<sup>13</sup> El “juego de espejos” en este contexto se convierte en “símbolos desidentificadores” (Goffman) según la correspondencia que establece (Checa, 1997: 96).

<sup>14</sup> En el léxico popular se dice “puro cuento” cuando se tiende a exagerar las situaciones narradas, o los relatos son inverosímiles.

en comparación con la situación del lugar de origen. Lo mismo ocurre cuando los “viajeros”, “viajeras”, “norteños” y “norteñas” retornan al pueblo con aura de innovación y novedad: modales, vestido, hábitos, lenguaje, niveles de consumo y habilidades:<sup>15</sup> “Yo quise ir porque quería conocer... por muchas razones... había trabajo, ganaban bien... Pues como hay muchos paisanos desde antes... porque eso decían, que te iba más bien en la vida” (Agripino Inés. Trabajador internacional. 2001).

Las crónicas de la experiencia translocal fueron repoblando las mentes nahuas y nutriendo las razones innumerables para salir “al viaje”. Estos insumos alimentaron la esperanza y la construcción de proyectos de vida individual sí, pero enmarcados en el presente inaceptable familiar y comunitario. Frente a los propios límites del espacio social original, el futuro se alimenta cruzando las fronteras. El hijo de don Francisco y doña María en Ameyaltepec<sup>16</sup> emigró a Houston. Según narran, Nicolás se empleó de “peón” en un supermercado en el turno nocturno. Este joven salió a los 19 años del pueblo y aún no se casaba; a esa edad fue “al norte” como indocumentado. Don Francisco, quien cuenta “que es muy trabajoso para pasar”, agrega que Nicolás vio que su familia tenía “puro corralito” (una casa tradicional de adobe) y pensó en Estados Unidos para remediar esa situación.

En cambio Clemente, quien ya había emigrado dentro del país, partió a Estados Unidos a los 17 años: “Es muy difícil tomar la decisión. Cuando me fui no sabía qué era Estados Unidos. Mis amigos decían que era lo mejor para mantener a la familia. Tenía necesidad de irme, a mis papás no les alcanzaba [el dinero]. Ahora, dicen, muchos se van nada más para conocer. En 1982 había pocos [en Estados Unidos], ahora hay la mitad del pueblo”.

Sin embargo, el modelo de “norteños” y “norteñas” trasciende el espectro personal de éxito e integración de alguien “que la hace”. Dentro del prestigio familiar y comunitario, estas categorías entran a las responsabilidades del dominio colectivo.

Más allá de la valoración doméstica, existe un reconocimiento transcomunitario positivo en el papel del emigrante. Como hoy, en los tempranos estudios sobre migración el varón que salía del lugar de origen en busca de un trabajo asalariado o empresa propia era visto como agente de cambio y como actor social encaminado a empujar las transformaciones culturales de sus pueblos.<sup>17</sup> Percepciones internas

<sup>15</sup> Cada vez es más frecuente en las comunidades escuchar pláticas cotidianas o llamadas telefónicas o juegos de niños en inglés.

<sup>16</sup> Ameyaltepec es una comunidad muy próspera de artesanos y comerciantes. Su prestigio como “ricos” es ampliamente aceptado en la región. Este pueblo destaca en el paisaje del Alto Balsas por sus casas “estilo Taxco”, lugar de venta, migración y asentamientos de gente de este pueblo.

<sup>17</sup> Gamio (1948). A propósito de los estudios de este autor, en la bibliografía antropológica desde mediados del siglo XX, se puede advertir la centralidad del tema del cambio cultural asignado a “agentes transculturados” como los migrantes.

y externas coinciden en el lugar no sólo social sino político y económico asignado al emigrante.<sup>18</sup>

En las categorías sociales de las comunidades nahuas ingresan tanto “norteños” como “norteñas”, más aún cuando la experiencia femenina solitaria o en grupo es muy común. La emigración femenina internacional en el Alto Balsas ha ido en ascenso y su diversificación es notable. Aunque el paso de la frontera se reviste de atributos masculinos, también las mujeres se han colocado como símbolos de éxito y modelo femenino social. Según el código comunitario, esto significa que mujeres y hombres convertidos en trabajadores internacionales encarnan las aspiraciones colectivas (familiares y comunitarias) de “éxito”, “progreso” e “integración”: “Ya le dije a mi hermana que no sea tonta que se venga, allá no va a lograr lo que aquí se obtiene. ¡Imagínate seguir de campesinos!” (trabajadora internacional. Riverside, junio, 2004).

### “LA DESPEDIDA”

El momento preliminar, de separación, está regido por diversas actividades de trámite simbólico y material de “el viaje” a lo largo de las relaciones de la comunidad extendida. En su fase adquiere una importancia la dimensión sagrada, pues los actores rituales (las y los futuros migrantes) entablan ciertas relaciones con sus entidades protectoras sobrenaturales, la familia y la comunidad. En esta primera fase del proceso ritual tienen lugar “las despedidas”.

En esta fase, muchos actores no están conscientes del evento: “Me dieron ganas de ir para allá. No me dejaron, pero siempre sí me fui” (trabajadora internacional. Balsas, 2002). Llega a suceder que los jóvenes emigrantes no avisan a sus familiares de sus proyectos de emigrar; esta decisión implica en ciertas ocasiones abandonar la escuela, paso importante con el que muchas familias están en desacuerdo dado el significado que tiene la educación. Por lo general, los jóvenes van “al norte” cuando ya terminaron la secundaria. En el caso de las mujeres no es requisito, aunque se presenta la oportunidad de que una joven se convierta en “viajera” cuando ha aprendido a leer y, sobre todo, a contar, habilidades que exige el comercio dentro de las rutas nacionales de migración.

Esta práctica también se ha hecho común en “la huida” o “el rapto de la novia” de las parejas jóvenes que viajan a Estados Unidos; de la misma manera ocurre con

<sup>18</sup> Parte del debate de este aspecto puede rastrearse en los trabajos sobre remesas con una abundante bibliografía, se recomiendan las investigaciones del BID o del BM porque condensan las propuestas generales internacionales.

otro tipo de "huida" como la de los esposos que dejan a su familia. Tales condiciones se traducen en escenarios de clandestinidad o inversión que acompaña a todo el proceso ritual. En una ocasión, una joven que cursaba la universidad abandonó la carrera para irse con el novio "al otro lado". La molestia familiar fue evidente porque "ya iba avanzada en la escuela y se le había apoyado en todo".

En lo que respecta a la dimensión sagrada, la preparación de "el viaje", la separación, significa el establecimiento de acuerdos previos, "promesas", con seres protectores sobrenaturales: "pedirle a la virgencita que te vaya bien, que cruces, quedar, pues, que le traerás flores, música o sus velitas; también incluso 'promesas' con sus muertos". Las cuotas simbólicas son modestas o exuberantes: desde el pago de una misa hasta las joyas para la virgen, lo que sin duda implica echar a andar "múltiples mecanismos sociales" en el resto del tinglado social tradicional: la comensalía, los préstamos económicos, la música, el baile (digno de todo ritual nahua), la participación de la familia extensa o de la comunidad toda. Las promesas religiosas pueden abarcar a divinidades transregionales como Nuestro Señor del Perdón en Cuetzalan o La Natividad en Tixtla, como sitios sagrados del circuito ritual transregional nahua.

Es común que un emigrante encuentre dificultades para retornar a la fiesta del pueblo por lo que envía dinero para cumplir su promesa. Entonces, el padre, la madre y la familia se encargan de todo el trámite ritual, es decir, elegir y comprar: el vestido de la virgen, como sucede en Maxela; la corona, aretes y cadenas de oro (indispensables en el atuendo femenino nahua), como en Ahuehuepan o San Miguel; las flores, velas y música como en cualquier parte de la región nahua y, por supuesto, realizar la misa, llevar la ofrenda acompañada de músicos y cohetes, y la comensalía. La prueba contundente del cumplimiento de la "promesa" es el video que habrá de ver el actor ritual en unos días después de celebrada la ceremonia. Por este medio, el emigrante patentiza su participación y el pago por la custodia demandada a sus seres protectores antes de salir para "el norte".

Al fijar el itinerario "del viaje" algunos actores incluyen una visita a la basílica de Guadalupe en la ciudad de México, ya sea el recorrido por avión o carretera; en ocasiones esta escala suele sustituirse por la Carrera Guadalupeña organizada para los jóvenes cada año por la parroquia de Xalitla en la celebración de la Santa Patrona. Esta peregrinación atrae cada vez más adeptos regionales, debido a la fama de la actividad inscrita dentro de la reputación de la fiesta de este pueblo adonde llega gente de la región y mestizos de pueblos vinculados con la parroquia de Xalitla.

La mayoría de las veces estos días devocionales, convertidos en imanes simbólicos de los emigrantes, se transforman en escenarios de "la despedida" porque se sabe que cuando "norteños" o "norteñas" visitan la comunidad de origen regresan "al norte" con familia y amigos. Y ocurre que en "la fiesta del pueblo" se presen-

tan celebraciones especiales para los emigrantes donde el despliegue simbólico reafirma su posición social en la comunidad para saldar siempre los “acuerdos con sus seres protectores”. Estos mediadores sobrenaturales intervienen entre las fuerzas de la naturaleza y las fuerzas de los hombres (sociales) para proteger de las inclemencias del tiempo y de los abusos a los emigrantes no sólo en el cruce de la frontera sino en sus trabajos como indocumentados. En un primer momento se pide, se solicita, se ruega, la protección de amenazas objetivas externas en el trayecto de “el viaje”. Nada trivial se pide: “llegar con vida”.<sup>19</sup>

Las experiencias del tránsito se han socializado de varias formas: el rumor, la tradición oral masticada desde hace medio siglo, las *historias* (pinturas en papel de *amate* con motivos o diseños sobre la vida de la comunidad en que la migración es, sin duda, parte de su cotidianidad), la comunicación constante entre el extranjero y el origen, las imágenes difundidas por los medios masivos y las narraciones propias y ajenas de estos recorridos. En el terreno de los medios de información, las noticias sobre los descubrimientos de muertos en el desierto de Texas y Arizona o las golpizas, o asesinatos por parte de agentes de la Patrulla Fronteriza (Border Patrol) o de los rancheros del sur estadounidense, son ingredientes de esa socialización acerca de los riesgos de la inmigración no autorizada. La emergencia del “problema de la migración”, encendido por expectativas de un acuerdo migratorio, así como las notas diarias, reportajes y seguimientos informativos, son materia de comentarios en las comunidades nahuas.<sup>20</sup>

Dicha socialización procura entonces una despedida colectiva y se echan a andar “múltiples mecanismos sociales” para lo cual la comunidad dispone de recursos varios: comentarios favorables acerca de un nuevo grupo de jóvenes que “va al norte”, las canciones dedicadas al futuro “norteño” o “norteña” en la bocina pueblerina donde los mensajes difundidos son claros: “La siguiente canción está dedicada al ‘Chino’ Celestino de parte de sus tíos Eustaquio Celestino y Alfredo Ramírez, que esperan que la escuche y sea de su total agrado”. La muy recurrente y signifi-

<sup>19</sup> Entre los me’phaa (tlapanecos de la Montaña de Guerrero) el alto riesgo que implica salir de la comunidad a trabajar obliga a algunos a “consultar” su suerte con “el sabio”, quien recurre a sus artes adivinatorias para conocer la decisión de los seres protectores sobre el destino del joven que pretende salir de la comunidad. Agradezco la confirmación del dato a Jonaz Espinoza Morán y Gisela Bautista Martínez, estudiantes de antropología. En otras experiencias, “la despedida”, en esta dimensión sagrada, involucra actividades colectivas como plegarias diarias desde que el emigrante sale hasta que logra cruzar la frontera, como sucede en el centro de Veracruz. Agradezco el dato a la antropóloga Cristina Oehmichen.

<sup>20</sup> En el trabajo de campo son frecuentes las interpelaciones sobre procesos legislativos en Estados Unidos acerca de enmiendas, acuerdos o reformas en el tema de migración, como ocurrió a lo largo del 2006. Por ejemplo: “¿dónde se construirá el muro?”, “¿cuándo se para el ejército (de Estados Unidos) en la frontera?”, “o sea, ¿que va a estar más difícil cruzar?”. En mi tesis de maestría sobre la migración de los nahuas se dedica un capítulo a las percepciones de la migración después del 11 de septiembre de 2001. Véase García (2002).

ficativa pieza "Paso del Norte"<sup>21</sup> se repite de manera cotidiana en la comunidad de Xalitla: "Mi mamá se quejaba el otro día que se fue un primo a Estados Unidos que ni siquiera se despidió de él. Dice mi mamá 'ora, ni le dedicamos su canción'".<sup>22</sup>

En la dimensión familiar, la fase del desprendimiento se realiza en cierto modo en un entorno formal cuando los consejos no sobran. Los nahuas sintetizan esta fase con la sentencia "portarse bien". De algún modo, en las familias y comunidades existe la percepción de la "legalidad de allá", que las personas no se pueden conducir según su libre albedrío, pues "hay muchas leyes para todo". Preocupa sobremanera que los jóvenes se involucren en pandillas o drogas, que desobedezcan a sus mayores o que entre los matrimonios haya faltas de respeto o armen escándalos en la calle. En este sentido, las anécdotas que se rumoran en los pueblos son de toda índole: el fulano que conducía borracho o zutanita que demandó al marido porque no cuidaba a los niños.

Y es que en el fondo hay una conciencia de la vulnerabilidad del estatus de indocumentado. Sin reservas dicen: "cuando estás de ilegal", esto entraña múltiples dificultades, pues cualquier pretexto frente a la sociedad o la autoridad en los lugares de destino es suficiente para la sanción: multas simples, demandas legales y deportaciones. Las razones para emprender "el viaje" son muchas: *me voy a la aventura, para conocer*, frases que en el fondo entrañan el objetivo de ganar dólares para enviar a casa y pasarla bien en "el norte". Decenas más huyen de las condiciones precarias en que consideran está su familia.

También "las promesas" familiares caben en este escenario de despedida. Quedan patentes los compromisos de regresar para el casamiento, para arreglar la casa, para ver a la familia, bautizar al sobrino, "sacar" de la escuela al niño, entre otros acuerdos rituales. De cualquier modo, los emigrantes retornan para finiquitar compromisos familiares o comunitarios. Por esta razón, los desplazamientos entre un espacio y otro son recurrentes y complementarios, esto permite alargar el registro ritual y, por lo tanto, extender sus relaciones sociales dentro de la comunidad extendida.

Son las convenciones sociales del sistema de prestigio lo que subyace en los acuerdos de reciprocidad y revelan las intrincadas relaciones afirmativas sobre el papel de emigrante. Por ello, "las promesas" familiares y comunitarias son parte del sistema dinámico ritual que se expresan en "las despedidas". La gran confianza de que sus emigrantes se van con "gente del pueblo" otorga tranquilidad a la familia, es decir, cuando salen en grupo o cuando "el conecte es seguro". Por eso,

<sup>21</sup> La versión común es la del cantante Antonio Aguilar y se escucha cuando un grupo de migrantes se dispone a salir o cuando un "norteño" o "norteña" visita la comunidad.

<sup>22</sup> Agradezco al dato al antropólogo Eustaquio Celestino.

entre las decisiones importantes está la elección “del coyote”: “debe ser de confianza”. A pesar de las previsiones para este tránsito, la última palabra está en manos de ordenadores ajenos a la comunidad, encargados del paso en la frontera. Es la fase liminar, donde las reglas del juego, el código ritual, es cedido al grupo hegemónico y sus ordenadores.

### “EL VIAJE”

Una vez que los preparativos improvisados o previstos son suficientes para iniciar la travesía, la o el emigrante se dispone a viajar. Aquí principia el momento del margen, la invisibilidad, la clandestinidad, el riesgo y el sacrificio. Este punto es crucial, ya que los términos del ritual asidos al origen ceden su curso a la lógica de la transgresión mediada por la ilegalidad a cargo de “ordenadores” consumados dentro de un sistema legitimado de corrupción e impunidad. Pareciera que el viaje se convierte en una gran fase liminar.<sup>23</sup> En esta etapa, el desprendimiento de la sociedad de origen ha quedado atrás y se ha dejado a los “ordenadores” del grupo de agregación (de las sociedades nacionales por donde transitan los emigrantes-inmigrantes) el importante momento de la preparación del ingreso del protagonista ritual a otro estatus, aquí operan “ordenadores” nacionales y transnacionales en el mismo campo ritual.

La diversificación de rutas en la migración nacional multiplica los caminos y las escalas: casas de amigos y familiares en las grandes ciudades o playas del país (desde luego en la zona occidental) rumbo a Tijuana o, por el centro de la república mexicana, directo a Laredo o Ciudad Juárez. Si son artesanos suelen llevar algunas mercancías para familiares y amigos en algún punto itinerante. En estos recorridos, los emigrantes nahuas han tenido que trabajar para subvencionar su traslado a la frontera norte. Aunque repitan lugares, el mapa de su trashumancia hace imposible establecer algún recorrido específico, “patrón”, aunque a fin de cuentas lo importante es llegar al sitio fronterizo convenido con el “contacto”. En ocasiones este lugar se negocia por quienes pagarán a “el coyote” al “otro lado”: “Ya nos habían indicado aquí [en el pueblo] que teníamos que llegar a un hotel en Tijuana y ahí nos iban a enviar a alguien para que nos pasaran. [El pollero] Ni lo conozco, nomás... alguien... lo que queríamos es pasar, la verdad” (trabajador internacional. Balsas, 2001).

<sup>23</sup> En el estudio sobre el trayecto de los inmigrantes norafricanos a Europa, el ritual de paso se circunscribe al viaje (Checa, 1997: 87-128).



“El viaje” exige ciertas habilidades: leer y escribir, pero sobre todo hablar español; aunque, hasta ahora lo contrario no ha sido un impedimento. Si los emigrantes van en grupo el idioma de comunicación es el náhuatl, pero están conscientes de que esto puede despertar sospechas, así que prefieren usar el idioma oficial, el español, en los espacios públicos. El mimetismo es una forma de escapar de los señalamientos; los nahuas se hacen invisibles mientras transitan: usan el español.<sup>24</sup> En estas circunstancias, los nahuas recurren a la estrategia de despojarse de ciertos atributos étnicos, pero no de aquellos propios de la nacionalidad mexicana,<sup>25</sup> lo que les permite transitar con menos sobresaltos. Muchas veces, su mayor temor se presenta al regresar de Estados Unidos porque son constantemente asaltados y revisados en la aduana y en las carreteras federales, más aún si ingresan al país en transporte particular con placas de Estados Unidos.

De cualquier modo, las narrativas acerca de “el viaje” suelen concentrarse en la frontera y no tanto en las vicisitudes del trayecto por el interior del país de origen, excepto al marcar los itinerarios rituales: la visita a la basílica de Guadalupe o a algún otro recinto religioso. Durante el trabajo de campo era obligado hablar de ello. En las pláticas con los emigrantes surgía una pregunta inevitable: “¿Quiere que le cuente cómo pasamos?”<sup>26</sup> De cierta forma, esto alude a la centralidad del tema en sus propias historias. Las experiencias acerca del paso de las fronteras internacionales en varias generaciones revelan la construcción de la noción de “riesgo” y formulan los cambios de ruta conforme las políticas de control fronterizo. Los relatos muestran el nudo de sensaciones y sentimientos atravesados y la divergencia de los intereses.<sup>27</sup>

Dentro de este contexto, se observa que el campo ritual está definido por la flexibilidad, los términos de su devenir son espontáneos colocando “el paso del umbral” en un ámbito informal en esta fase ritual, aspecto central en este proceso.

<sup>24</sup> Entre los nahuas las anécdotas son interminables en relación con las confusiones que suscita su bilingüismo, experiencias muy cercanas a las de otros ciudadanos mexicanos que no hablan el español y son identificados como “indígenas guatemaltecos”. Los de Ahuelicán en Houston comentan la incredulidad de los “americanos” e inmigrantes de otros países sobre su origen en un estado del sur de México.

<sup>25</sup> Las entrevistas de indocumentados en los consulados de México en Estados Unidos o en los centros del Instituto Nacional de Migración aluden en un gran porcentaje a la historia nacional básica y a lugares populares. Los “coyotes” instruyen a sus clientes de Centro y Sudamérica en estas materias. Un migrante detenido podría pasar “el examen” de historia y geografía mexicanas y al final responder: “Sí, la playa de Puebla (entidad situada en el centro de México) es muy bonita”.

<sup>26</sup> El tema era de interés pero no único en el estudio: “¡Oh! ¿También quiere saber cómo vivimos allá?”.

<sup>27</sup> Cabe recordar el testimonio de Jorge Bustamante, quien documentó esta experiencia en carne propia, preocupado por perder su visa si la policía migratoria lo identificaba como un estudiante mexicano con permiso para asistir a una universidad de Estados Unidos. Ése era uno de sus pensamientos cuando los agentes fronterizos detuvieron al grupo de migrantes indocumentados que acompañaba; mientras, estaba alerta de la salida al paso de algún animal ponzoñoso en el matorral donde se ocultaba (Bustamante, 1997).

De hecho, los silencios y la clandestinidad que acompañan a este tránsito pueden alargarse conforme la fase liminar incrementa el peligro e incertidumbre. El alto riesgo para la inmigración no autorizada es producto de las renovadas políticas para aumentar el control fronterizo desde 1993, entre cuyas consecuencias estuvo el desvío de las rutas tradicionales de los inmigrantes no autorizados a zonas escabrosas.

Con ello se inauguró un creciente despliegue policiaco y militar hasta el día de hoy en que se ha autorizado a la Guardia Nacional la vigilancia fronteriza. En los primeros años de la década de los noventa, en la búsqueda de “nuevos métodos”, se recomendaba a la Patrulla Fronteriza centrarse en la prevención y disuasión de inmigrantes clandestinos. Más tarde esta iniciativa se consolidó como la base estratégica del Servicio de Inmigración y Naturalización del gobierno de Estados Unidos a lo largo de la administración Clinton. Un diagnóstico al octavo año de su instrumentación señala que esta política orilló a los indocumentados a irse a áreas cada vez menos hospitalarias y más peligrosas (Cornelius, 2001).

Otros registros del impacto de esta tendencia antiinmigrante corroboraron que los fallecimientos de los migrantes en la frontera han sido producto de la política estadounidense: “Uno de los problemas más graves de estas nuevas rutas es que el cruce subrepticio se comenzó a realizar por regiones alejadas de las zonas urbanas, de la infraestructura carretera, de los eventuales servicios de auxilio y en condiciones climatológicas extremas, por el desierto con temperaturas superiores a los cincuenta grados en el verano, o por las montañas con temperaturas hasta de menos de quince grados. Muchos de ellos fallecieron simplemente porque se perdieron en esas regiones sin el equipamiento mínimo para hacer frente a condiciones adversas y no fue posible rescatarlos” (Santibáñez, 2004: 46-50).

Sin saber a ciencia cierta cómo se institucionalizaron estos programas, las percepciones de los emigrantes nahuas establecen una diferencia entre el antes y después de la década de los noventa. La socialización de la experiencia ha creado una idea sobre lo “trabajoso para cruzar”, en que la noción de riesgo es perceptible: “La segunda vez sufrí más feo. Ya no pasé por Tijuana, nos fuimos por una ciudad o pueblo, por Tecate, le dicen”. En este testimonio, el emigrante compara su primera salida a Estados Unidos por Tijuana, antes de 1993, donde pasó con un grupo: “corriendo... llegamos a un *parqueadero*. ¡Ah, no! Primero, nos corretearon los de la migra. Brincamos un barandal y nos pusimos debajo de unos arbustos mientras nos dejaron de seguir. Luego nos regresamos otra vez y el coyote nos estaba esperando; ahí me pasé” (trabajador internacional. Balsas, 2001).

Ante las políticas más agresivas de control fronterizo, con alta tecnología militar y mayor número de agentes policiacos, se modificaron los recursos tradicionales del paso. Entre los nahuas, esas reformas fueron experimentadas en el cambio de

sus rutas y en el trato con “el coyote”: “La primera vez que me fui pasé por el aeropuerto de Tijuana; dos, tres horas y ya estaba del otro lado. En otra ida ya no, ahora pasé por Tecate. Ahí nos cruzaron, nos dijeron que iban a ser de tres a cuatro horas. Entonces nos dieron garrafón de agua y todo. Cruzamos, pero tardamos caminando cuatro días, lo bueno fue que encontramos agua, pero comida no, no llevábamos. Entonces, es muy, muy triste pasar de esa forma, porque muchos... muchos se quedan. Esa vez se quedó un matrimonio porque el señor se dobló un tobillo. ‘El coyote’ les dijo que los llevaría a un lugar donde pasa la migra, que ahí se esperarían porque si se movían se podían perder. Luego ‘el coyote’ señaló una vereda y dijo que ahí habían muerto unos. El desierto es peligroso porque te puedes meter más” (trabajador internacional. Balsas, 2001).

Los riesgos latentes a consecuencia del control estadounidense de la frontera binacional han repercutido en el trato que dan los guías profesionales (traficantes de personas) en una serie de actos delictivos que son parte también de los mencionados diagnósticos: aumento del cobro por cruzar, el “norteño” recién citado pagó trescientos dólares por pasar por Tijuana (hace diez años); la segunda ocasión pagó dos mil dólares. En otros casos, se han documentado secuestros cuando el pago por el paso de los futuros inmigrantes no llega de inmediato, así como agresiones sexuales y vejaciones a mujeres:<sup>28</sup> “Pero antes no había tanta cosa, que te pasara algo como ahora. Dicen que ‘los coyotes’ abusan de uno. Antes no, yo conocí otros ‘coyotes’. Mis paisanos se iban de aquí conmigo y yo los recomendaba con un señor, un señor muy respetable que hacía bien las cosas y les decía a sus trabajadores que valía más que las trataran bien [a las mujeres] y que no salieran; les decía groserías, que no salieran ‘con sus chingaderas porque para mujeres hay muchas y esto es un negocio’. *Negocio es negocio, business son business*” (trabajadora internacional. Balsas, 2002).

Acosos, persecuciones, vigilancia, incertidumbre, riesgo, muerte, son los componentes obligados de esta fase liminar impuestos por los Estados-nación, donde el emigrante-inmigrante queda subordinado a las condiciones del código de su desagregación y agregación dentro de las escalas sociales nacionales respectivas.<sup>29</sup> Este contexto refleja que no sólo “La vida social de los transmigrantes está fuertemente condicionada por las normativas y códigos culturales de dos o más naciones-Estado” (Checa, 1997: 98), sino que dentro de él opera un sistema completo de organización en lo económico, político, social y cultural y, dentro de éste, las fuerzas “clandestinas” de la industria de indocumentados.

<sup>28</sup> Un acercamiento a esta problemática se encuentra en Marroni y Alonso (2006: 5-30)

<sup>29</sup> Por un lado, se pueden establecer la “política de la no política” del Estado mexicano que refiere a las omisiones respecto del fenómeno de la migración; y en segundo lugar, a la “política de simulación” de Estados Unidos, ya reconocidas en la bibliografía reciente sobre migración.

Sin embargo, la identificación del programa de control fronterizo como “línea dura” es un lado de la moneda. La ambivalencia es la característica dominante de las políticas estadounidenses:<sup>30</sup> preocupa sostener el mercado laboral segmentado en el que los trabajadores internacionales mexicanos ganan los salarios más bajos en actividades productivas que los nativos rechazan (Levine, 2001: 81-116). De ahí el doble discurso que se corrobora con la poca preocupación por aplicar la ley en los lugares de trabajo. Un experto ha sugerido que habría molestia si el Servicio de Inmigración y Naturalización (SIN)<sup>31</sup> se pusiera serio con las inspecciones a los lugares de trabajo. Pero las acciones del Congreso desde 1993 demuestran que le importa mucho la aplicación de la ley en la frontera y, en un plano secundario, la deportación de “extranjeros criminales” (no relacionados con la inmigración) (Cornelius, 2001).

Como los mismos protagonistas lo interpretan desde su experiencia, estos actores rituales emprenden su trayecto desde una etapa de invisibilidad y alta vulnerabilidad al ser presa del circuito de clandestinidad donde se les prohíbe hablar, salir, comunicarse. El correlato se concreta en su “invisibilidad”: “El pollero llegaba de noche y no nos dejaba salir porque decía que había muchos rateros en la calle, y no salíamos” (trabajador internacional. Balsas, 2001). El peligro se extiende por toda esta fase. Del encierro en las “casas de seguridad” de los guías profesionales del paso hasta el cruce definitivo.

Estos agentes estructurales del tráfico de personas<sup>32</sup> arrastran en su ilegalidad a los migrantes al reino de la incertidumbre: “‘El coyote’ nos dejó; eran como las seis de la tarde. Nos dijo que estábamos perdidos e iba a buscar a alguien. Estuvimos como a las diez de la noche esperándolo. Ya nos queríamos entregar, y decíamos: ‘vamos a entregarnos’, porque ya teníamos hambre y sed. Pues sí, que les digo: ‘vamos hasta México’. Ya eran las once y que llega bien noche, hasta las once, el señor. Había conseguido un carro en San Diego, más tarde pasaron por nosotros, cruzamos en medio de un pueblito, los perros nos ladraban y nos ladraban...” (trabajador internacional. Balsas, 2001).

Instalados en el margen, el tránsito del umbral en esta fase ritual ha marcado también sus diferencias frente a la ofensiva oficial del control fronterizo. Una vez

<sup>30</sup> Sobre la idea de la ambivalencia se puede consultar el trabajo de Cornelius (2000). La tesis de este autor es que en Estados Unidos de finales del siglo xx, el rechazo de la opinión pública a la inmigración se debe, principalmente, al divorcio entre la acelerada incorporación económica de los inmigrantes recientes y lo que los residentes nativos perciben como integración sociocultural lenta y selectiva de la ola de inmigrantes posterior a los años setenta (en comparación con olas anteriores).

<sup>31</sup> En la actualidad U.S. Citizenship and Immigration Services (USCIS).

<sup>32</sup> En muchas zonas de México, las comunidades cuentan con sus “guías”. La dinámica de los tránsitos es muy distinta de las registradas por los guías a sueldo. Desde luego que no se trata de trivializar este proceso, aunque por lo general se pierde la perspectiva sobre su complejidad.

que “brincan”,<sup>33</sup> el riesgo es permanente mientras transitan por esa frontera que se ensancha a su paso. Después del “brinco”, ahora, el peligro lo encarna la Patrulla Fronteriza,<sup>34</sup> su nombre coloquial es “La Migra”. El pasaje corresponde al “norteño” que páginas arriba contrasta su paso por Tijuana y ahora por Tecate: “Nos dijeron que nomás brincaríamos un cerro y ya, pero en el camino nos correataron como tres veces. Primero, nos salió un tipo con pistola, no sabíamos qué era, no parecía judicial, y corrimos pa’l cerro y ahí nos salió un migra. Eran las diez de la noche, teníamos como siete horas caminando e íbamos cruzando por lo mero feo. Después llegamos a un *freeway*, una carretera, adelante había hartos matorrales, árboles, plantas, espinos... pon tú, era monte. Ahí nos salieron otros migras, nos alumbraron con las lámparas y corrimos para atrás; los que nos escondimos, luego pudimos seguir pero sin agua ni comida porque la tiramos en la corretiza. Quedé con mi tío que si nos agarraban, nos íbamos a venir a México” (trabajador internacional. Balsas, 2001).

Cuando los ahora “inmigrantes no autorizados” han cruzado con éxito, la “fase de agregación” comienza a reactivar “los múltiples mecanismos sociales” de su comunidad de origen. En tanto, la sociedad receptora hace lo propio dentro del rigor exigido para la integración; la incorporación incompleta sellada por la clandestinidad sobreviene a la etapa marginal del tránsito de la frontera alargando la fase liminar. Esta ambigüedad sostiene la condición de clandestinidad e invisibilidad de los ahora actores rituales agregados, convertidos en “inmigrantes no autorizados”, en “trabajadores indocumentados” e “ilegales” desde la percepción social.

## “LA RECEPCIÓN”

Esta etapa corresponde a la “agregación” y se determina por las acciones que el grupo de pertenencia desarrolla para “incorporar” al nuevo inmigrante. Se trata de “la recepción”, fase que da por terminado el episodio de los desafíos de “el viaje” y el tránsito del umbral, es asimismo preámbulo de diversos preparativos para la integración: seguridad en el alojamiento, conexión laboral, pareja<sup>35</sup> y “pape-

<sup>33</sup> “Brincar” significa “que te pasan la frontera”. Dentro del negocio del tráfico de personas hay “coyotes” encargados del “brinco” y otros de internar a los inmigrantes.

<sup>34</sup> Esta agrupación ha tenido un “destacado” papel en la última década. El solo gasto para vigilar la frontera se ha elevado a más de dos mil millones de dólares por año. La Patrulla Fronteriza ha rebasado el doble de su tamaño desde 1993, con 9 212 agentes en la nómina del año fiscal de 2000 (Cornelius, 2001). En los trabajos de este autor se pueden identificar otras importantes fuentes sobre este tema como las de Dunn (1996) y Eschbach, *et al.* (1999). Véase Cornelius (2004).

<sup>35</sup> Las situaciones pueden ser varias: “rescate” o reencuentro del novio o novia, del padre o madre “perdidos”, de familiares o amigos que han estado incomunicados, por diversos motivos con sus familias; y, desde luego, la reunificación familiar.

les”.<sup>36</sup> Entonces, se prepara al actor ritual para su ingreso a la comunidad de origen como plataforma para acceder a la nueva sociedad: “Mi cuñado me ayudó a sacar papeles como el seguro, la mica chueca. Ésa no se la puedes presentar a la policía porque te arrestan, te llevan a la cárcel y te preguntan quién te vendió esos documentos. Así que esos papeles se dejan en casa, nomás los cargas cuando buscas trabajo. Hay agencias que piden papeles buenos. A veces al buscar un trabajo le dicen: ‘¡hey! ¿tienes seguro bueno, mica?’, ‘no, pus no, es chueco’; ‘no, pus no hay trabajo, la fábrica fulana donde necesitan gente piden con papeles buenos’. Y ésa es la forma en que se trabaja allá, por agencias” (trabajador internacional. Balsas, 2001).

A diferencia de esto, el grupo receptor ya tiene dispuesto su sitio al identificarlo en su escala social como un “indocumentado”, *alien*, “ilegal”,<sup>37</sup> que se insertará en alguno de los segmentos bajos de su estratificación laboral. Fuera de este ámbito, pero no disociado, los espacios para este actor “agregado” lo mantendrán en la marginación, en la clandestinidad e invisibilidad; el correlato ideológico se expresa en las representaciones sociales “del otro”: “Una vez aquí, los inmigrantes ilegales viven a la sombra de nuestra sociedad. Muchos usan documentos falsos para conseguir empleo y eso hace difícil que los patrones puedan verificar que los trabajadores que contratan sean legales. La inmigración ilegal ejerce presión sobre las escuelas y los hospitales públicos, agota los presupuestos estatales y locales, y lleva la delincuencia a nuestras comunidades. Éstos son problemas reales. Sin embargo, debemos recordar que la gran mayoría de los inmigrantes ilegales son gente decente que trabaja mucho, que sostiene a sus familias, que practica su fe, y que tiene un vivir responsable. Son parte de la vida estadounidense, pero están mucho más allá del alcance y la protección de la ley estadounidense” (Bush, 2006).

Trámites simbólicos y materiales atribuidos a los “múltiples mecanismos sociales” activados en este ritual de paso continúan desplegándose por la comunidad extendida para ingresar al nuevo inmigrante en el mundo de la clandestinidad con ropas de camuflaje (“papeles chuecos”<sup>38</sup>), empleos donde *la migra no se aparece* y espacios donde no hay preguntas incómodas. La congregación del origen en los lugares de destino pretende reducir los costos de la inmigración no autorizada al

<sup>36</sup> Se trata de diversos documentos falsos de identificación a través de las oficinas privadas de empleo o de otros negocios que operan dentro de la “clandestinidad” en la gran industria de la migración indocumentada.

<sup>37</sup> Este calificativo ha sido cuestionado en virtud de que “ningún humano es ilegal”, por lo que aquí se ha utilizado el término de “indocumentado” o “inmigrante no autorizado”. Sin embargo, se retoma porque esta definición corresponde a las representaciones sociales dominantes en el discurso e ideologías nacionalistas hacia la inmigración indocumentada, sobre todo de uso indiscriminado en los medios masivos de comunicación tanto anglosajones como mexicanos. En otra vertiente, se ha construido la noción “sin” (Europa) para referir una condición social de marginación (los desheredados). Al caso, los “sin papeles” y en otros problemas sociales: los “sin casa”, “sin tierra”, por mencionar algunos.

<sup>38</sup> Documentos falsos.

erigir un espacio de marginalidad en el entendido de que todos los miembros de la sociedad conocen y aceptan el papel que les corresponde.

Tal interpretación ha sido elaborada por los nahuas inmigrantes que en su dinámica migratoria son atraídos por la comunidad: algunos recién llegados: “Nunca habían salido y creo que están juntos porque se sienten seguros. Creo que no se quieren aislar” (trabajadora internacional. Balsas, 2001). Después del aparente repliegue del sistema de reciprocidad en la etapa extrema de la fase liminar, cuando los “ordenadores” ajenos al grupo conducen el ritual, se recobran los principios y la norma del grupo para la agregación de este actor. Esta activación refrenda su nuevo estatus como “norteño” y “norteña” y renueva su solidaridad con quienes lo han acogido en la congregación primera. Otra vez, la comunidad de origen actúa como brújula para ubicar al inmigrante indocumentado en su nuevo espacio social: “Cuando uno llega allá [a Estados Unidos] se le ayuda, no paga renta, le prestan ropa, le dan comida. Si no hay quien responda por alguno, pues lo regresan” (trabajadora internacional. Balsas, 2001). Así como en “la despedida”, los consejos y advertencias están al orden del día.

Aunque la etapa liminar “informal” haya concluido, el revestimiento de indocumentado, su readecuación social en esa categoría, dilata esa fase marginal por su “agregación no autorizada”, alargando su invisibilidad: “Allá, siempre tratamos de escondernos de la migración [agentes del SIN]. Siempre estamos alerta, donde te ven te agarraban. Nunca supimos que tuviéramos derechos, que hubiera oficinas [consulados] que te protegieran. No porque no tengamos papeles, no tenemos derechos. Hay gente que pierde la vida y no tiene derecho” (trabajador internacional. Balsas, 2001). Esa marginalidad se expresa no sólo en los bajos salarios resultado de su inserción en el mercado laboral segmentado étnicamente, sino en la vulnerabilidad de sus derechos como trabajadores: “Tuvimos una experiencia desagradable con una señora árabe. Trabajaba en su casa todo el día y no comía como ellos. Me prohibió preguntar cualquier cosa, un día salimos al parque con los niños y le pedí que me dejara ver a mi esposo, no quería y le insistí mucho y me llevó a casa; le conté cómo estaba y mi esposo me dijo que no volviera, aunque no me pagaran. La señora dijo que enviaría un cheque, pero nunca lo hizo. Había trabajado como tres semanas, nadie sabía dónde estaba trabajando” (trabajadora internacional. Balsas, 2001).

Mismas crónicas, otros tiempos: “Me agarró la migra. Tenía trabajando tres años en una nursería (invernadero), con gente de San Luis Potosí, Querétaro, Guanajuato y San Miguel (Alto Balsas), éramos como veinte personas. Pero un vecino nos denunció, vivíamos en una traila (casa rodante), habíamos cinco, la migra nos llevó a Nuevo Laredo. Nos agarraron durmiendo, no nos dejaron agarrar nada ni nuestro dinero, ni lo que nos debían. Yo me regresé muy triste, no tenía nada ¿y sin

estudios? pues a la construcción... y me acordé de lo pesado que es el trabajo de albañil. Me acuerdo de México y me da tristeza. Ahora todos estamos arreglados, tenemos papeles" (trabajador internacional. Balsas, 2001).

Producto de la ambivalencia pragmática y discursiva sobre los "indocumentados" el espacio social "invisible" de la marginalidad se rompe y es transgredido en colectivo dando pie a un proceso de "visibilidad" simbólica que encarna poder sobre el espacio conquistado por su trabajo y su participación en la sociedad receptora: después del 11 de septiembre, "Nos afectó a muchos inmigrantes, pero a los que no tenemos papeles nos afectó más, los que tienen papeles están protegidos por el gobierno, les presta dinero, tienen como un seguro de desempleo. Yo le preguntaba al mayordomo por qué a nosotros no nos daban seguro si pagamos nos cobran taxes (impuestos). Trabajamos y consumimos, pero para el inmigrante no hay ningún beneficio. Yo pienso que el gobierno se está haciendo de muchísimo dinero y no sé a dónde va. Hay muchos que han estado cinco o seis años trabajando y no reciben un peso del gobierno, nomás haz cuentas y de perdida son como 15 mil a 20 mil dólares, y no reciben nada" (trabajador internacional. Balsas, 2001).

## CONCLUSIONES

La aproximación del enfoque procesual del ritual a la experiencia migratoria internacional de los nahuas del Alto Balsas, Guerrero, ofrece un horizonte interpretativo para entender una de las formas en que cambian las estructuras sociales en el tiempo. De esta manera, la dimensión simbólica revela cómo la migración histórica de este grupo, que ha dibujado un mapa étnico binacional según su migración itinerante y tendencias de asentamiento en varias ciudades y centros laborales mexicanos y estadounidenses, reacomoda e integra, en una lucha entre concepciones del mundo, valores y prácticas provenientes de otras realidades como las ofrecidas en sus destinos migratorios dentro del particular sistema de categorías sociales donde cada sector tiene asignado *su* lugar.

Ayuda a entender también el carácter ambivalente de las construcciones sociales en dos campos distintos sobre el proceso migratorio: la comunidad, en sus calificaciones afirmativas y negativas de "lo norteamericano" y "la vida allá"; y la sociedad receptora que exige cuotas de muerte y construye espacios de invisibilidad para un huésped indeseable pero imprescindible. En el análisis procesual del ritual se identifican tres grupos distintos que imponen sus códigos en cada etapa del pasaje, donde "todos aceptan el lugar que les corresponde", para lo cual no se equivocan en ejercer su fuerza e influjo.



De ahí que el estudio de las comunidades nahuas plantee la lógica de los dispositivos estructurales de la construcción de categorías sociales a través de la recodificación de los órdenes comunitario y nacionales. Dentro de estas elaboraciones, las representaciones sociales de los principales actores rituales: “norteños-norteñas” en una, y “emigrantes-inmigrantes” en las otras, respondan a modelos que no son estáticos ni monolíticos. Es decir, los símbolos de éxito y prosperidad que encarnan “norteños” y “norteñas” son aceptados e integrados como nuevos atributos no sólo sociales, en torno a sus responsabilidades familiares y comunitarias, sino genéricos renovando los tradicionales papeles de la masculinidad y feminidad.

Este reposicionamiento social sólo es posible por la flexibilidad de sus instituciones dentro del sistema de prestigio afianzado en las relaciones de reciprocidad. Esto significa que los símbolos positivos y negativos que encarnan las y los inmigrantes internacionales son construidos en doble sentido y sus múltiples significados encuentran un lugar en las dimensiones locales y nacionales. Con esta ambivalencia, se manifiesta la tensión y la disputa por los términos en que los nahuas se integran a la sociedad mayor. La creación social de estos significados se inscribe en la relación histórica de los nahuas con la sociedad nacional y global, de tal forma que el proceso de integración recurre al “juego de espejos” de doble cara como recurso para la construcción social del modelo de éxito y de integración.

Del mismo modo, tal estrategia es invertida para evitar que los valores atribuidos a ese referente de prosperidad sean sobrevaluados en detrimento de sus instituciones familiares y comunales. No se trata más que de superar los estigmas coloniales de la identidad a través de salir de las condiciones materiales de pobreza atribuidas a su condición étnica. Los modelos construidos como “símbolos desidentificadores” funcionan, pero no a costa de la desintegración del grupo sino de su reconstitución a través de sus instituciones de prestigio que tienen como referente el campo de una potencia mundial.

Esto resulta así, puesto que la migración ha acelerado el “tiempo social” (Leach, 1978) nahua en su integración y dinámicas propias imponiendo nuevas fuentes de desigualdades y de poder. Por ello, el ritual que dramatiza las diferencias recurre a nuevas fuentes de sentido de la vivencia colectiva. En el contexto de las interconexiones globales, el análisis procesual de la inmigración no autorizada sintetiza los símbolos y prácticas de la creación de sujetos locales (Appadurai, 2001).

Aun cuando la fase liminar atrae toda la fuerza interpretativa, no resulta arriesgado imputar a este proceso ritual de la experiencia migratoria una categoría política dado que, como drama social, se dan momentos de genuina revelación que permiten descubrir las limitaciones e incompletud básica e insospechada del orden social (Díaz, 2002: 243). Sobre esta línea y al seguir las concepciones que revisan una y otra vez las propuestas “domesticadas del ritual” (Díaz, 1998) que aluden a la integración

y cohesión social, se reafirma que las prácticas rituales que responden a los nuevos escenarios de la integración se presentan como fuerzas transgresoras de las instituciones y las normas usualmente acatadas (Nietzsche en Díaz, 2002: 242) en los puntos vulnerables de los límites sociales y territoriales de dos países que se transgreden con su asentimiento.

En una dimensión más amplia, la lectura llevaría a reconocer que la colectividad toda vive la experiencia de la migración como “un gran un rito de paso” que no está dominado por una ideología nacionalista, el llamado “sueño americano”, sino por un proyecto colectivo de integración global desde el cual se recrean las categorías sociales sujetas a permanente escrutinio dentro de sus instituciones. Alimentar esta idea o confinarla a una interpretación unívoca en el horizonte del *American way of life* (estilo de vida americano) contradice la multitud de razones de los actores rituales para emprender “el viaje”. En el caso de los y las nahuas, su migración está comprometida durante un primer momento en conseguir un estatus social con valores positivos en su comunidad y responder a su papel de proveedores familiares y comunitarios; en un segundo momento, conseguir su “integración” en los términos que ofrece la sociedad receptora con plenos derechos ciudadanos. Es decir, la expectativa de la migración no se reduce a una ideología de prosperidad de carácter individualista.

Los modelos de aspiración social de “norteñas” y “norteños” resultan ser un referente ambiguo del que se toma lo que es posible incorporar desde los parámetros nahuas. Esto quiere decir que la tendencia de la integración no es unilineal ni acrítica. Una bitácora perfecta de corrección de ruta es ese “espejo de dos caras” que los nahuas utilizan para reflejar las imágenes de su pasado y futuro desde una perspectiva dinámica, teniendo como punto de fuga ese “presente inaceptable” que las comunidades se empeñan en transformar sin importar si sus espacios y geografías vitales están confinados por fronteras.

## BIBLIOGRAFÍA

ALARCÓN, RAFAEL

- 1988 “El proceso de ‘norteñización’: impacto de la migración internacional en Chavinda, Michoacán”, en Tomás Calvo y Gustavo López, coords., *Movimientos de población en el occidente de México*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán-CEMCA.
- 1992 “Norteñización. Self-perpetuating Migration from a Mexican Town”, en Jorge Bustamante, Clark Reynolds y Raúl Hinojosa, eds., *U.S.-Mexico Rela-*

tions. *Labor Market Interdependence*, Palo Alto, Calif., Stanford University Press.

APPADURAI, ARJUN

2001 *La modernidad desbordada*, México, Trilce-FCE.

ARIZA, MARINA

2000 *Ya no soy la mujer que dejé atrás. Mujeres migrantes en República Dominicana*, México, IIS-Plaza y Valdés.

ARIZPE, LOURDES

2004 "Migración y cultura. Las redes simbólicas del futuro", en Lourdes Arizpe, coord., *Los retos culturales de México*, México, UNAM/Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa.

BARRAGÁN, DANIEL

2006 "'¡Órale, órale los de Guerrero!'. Migrantes tlapanecos en Tlaquepaque: ecología de un desplazamiento lingüístico en proceso", Seminario Permanente de Estudios sobre Guerrero, INAH (manuscrito inédito).

BARRERA, DALIA y CRISTINA OEHMICHEN, eds.

2000 *Migración y relaciones de género en México*, México, Gimtrap.

BELL, CATHARINE

1997 *Ritual. Perspectives and dimensions*, Nueva York, Oxford University Press.

BUSH, GEORGE W.

2006 Discurso sobre inmigración, 15 de mayo, Washington, D.C.

BUSTAMANTE, JORGE

1997 *Cruzar la línea: la migración de México a los Estados Unidos*, México, FCE.

CASTLES, STEPHEN

2007 "Migration and Development: Policies, Questions and Challenges", ponencia presentada en la Conferencia Internacional Migración y Desarrollo: "Una perspectiva Integral desde el sur", México, D.F., 14-16 de febrero.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI)

2000 "Lenguas indígenas de México", en <<http://www.cdi.gob.mx>>, consultada el 10 de diciembre de 2007.

CORNELIUS, WAYNE

2000 "Acogida ambivalente: economía, cultura y etnia en las políticas de inmigración de los Estados Unidos", *Foro Internacional*, XL-1, enero-marzo, pp. 41-63.

2001 *Death at the Border: Efficacy and Unintended Consequences of U.S. Immigration Control Policy, 1993-2000*, Cuaderno de trabajo, Center for Comparative Immigration Studies-UCSD, vol. 27, no. 4, diciembre.

2004 "Controlling 'Unwanted' Immigration: Lessons from the United States, 1993-2004", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, no. 4, julio, pp. 775-794.

CHECA, FRANCISCO

1997 "Las pateras y el Mediterráneo: un rito de paso", en Francisco Checa y Pedro Molina, eds., *La función simbólica de los ritos*, Barcelona, Icaria.

DÍAZ, RODRIGO

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, México, Anthropos-UAM.

2002 "De los rituales extirpables a los rituales como actos de resistencia. Rituales indígenas a fines de milenio", en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez, coords., *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, México, FCE/INI/CNCA.

DUNN, TIMOTHY J.

1996 *The Militarization of the U.S.-Mexico Border, 1978-1992. Low-Intensity Conflict Doctrine Comes Home*, CMAS Books, Austin, Center for Mexican American Studies, Universidad de Texas.

DURAND, JORGE y D. MASSEY

2003 *Clandestinos: migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, México, Miguel Ángel Porrúa-Universidad de Zacatecas.

ESCHBACH, KARL *et al.*

1999 "Death at the Border", *The International Migration Review*, 33, verano, pp. 430-454.

FOX, JONATHAN y GASPAR RIVERA, coords.

2004 *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, H. Cámara de Diputados-Universidad de California-Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa.

GAMIO, MANUEL

1948 "Reseña del libro de Robert C. Jones, *Los braceros mexicanos en los Estados Unidos*," *América Indígena*, vol. VIII, no. 4, octubre.

1971 *Mexican Immigration to the United States. A Study of Human Migration and Adjustment*, Nueva York, Dover.

GARCÍA, MARTHA

2002 "Nómadas, viajeros y migrantes. La comunidad sin límites de la región nahua del Alto Balsas", tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2007 "Migración y ritual. Un estudio de la etnicidad en las comunidades nahuas en México y Estados Unidos", tesis de doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de la Frontera Norte.

GENNEP, ARNOL VAN

1986 *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

GUTTMAN, MATHEW

1996 *The Meanings of Macho. Being a Man in Mexico City*, Berkeley, University of California Press.

HONDAGNEU-SOTELO, PIERRETTE

1994 *Gendered Transitions. Mexican Experiences of Immigration*, Los Ángeles, University of California Press.

2003 *Gender and U.S. Immigration Contemporary Trends*, Berkeley, Universidad de California.

INI

2000 *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer Informe*, t. 1, México, Instituto Nacional Indigenista-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2000.

LEACH, EDMUND

1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

LEVINE, ELAINE

2001 *Los nuevos pobres en Estados Unidos: los hispanos*, México, CISAN-III, UNAM.

MARRONI, MARÍA DA GLORIA y GUILLERMO ALONSO

2006 "El fin del sueño americano. Mujeres migrantes muertas en la frontera México-Estados Unidos", *Migraciones Internacionales*, vol. 3, no. enero-junio, pp. 5-30.

MASSEY, DOUGLAS *et al.*

2000 "Teorías sobre la migración internacional: una reseña y una evaluación", *Trabajo*, segunda época, año 2, no. 3, enero-junio, pp. 5-46.

MUMMERT, GAIL, ed.

1999 *Fronteras fragmentadas*, México, El Colegio de Michoacán-Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán.

NOLASCO, MARGARITA

1995 *Migración indígena a las fronteras nacionales*, México, Centro de Ecología y Desarrollo.

RIBAS, NATALIA

1999 *Las presencias de la inmigración femenina. Un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*, Barcelona, Icaria-Antrazyt.

RODRÍGUEZ, MARIÁNGELA

2005 *Tradición, identidad, mito y metáfora*, México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.

ROSAS, CAROLINA

2006 "Varones al son de la migración. El papel de la migración internacional en la configuración de la-s masculinidad-es. Estudio cualitativo en una localidad veracruzana y en Chicago", México, El Colegio de México, tesis de doctorado en Estudios de Población.

SANTIBÁÑEZ, JORGE

2004 "Muerte en el desierto," *Nexos*, no. 317, mayo, pp. 46-50.

TURNER, VICTOR

1988 *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.

VARESE, STEFANO

2000 "Migración indígena mexicana en Estados Unidos: Nuevos derechos contra viejos abusos", *Cuadernos Agrarios. Migración y Mercados de Trabajo*, nos. 19-20, pp. 24-34.