

Rituales de paso y categorías sociales en la migración internacional nahua del Alto Balsas, Guerrero*

Martha García
Universidad Autónoma de Guerrero

Resumen: La experiencia histórica de la migración internacional en las comunidades nahuas de Guerrero ha implicado la creación de nuevas categorías sociales para hombres y mujeres protagonistas de este proceso. Tal reelaboración se sostiene en prácticas rituales que se han incorporado al bagaje simbólico de la colectividad y permite el reconocimiento de ciertos atributos y valores en aquellos que participan del tránsito "no autorizado" de la frontera México-Estados Unidos. Se propone que esta trayectoria consiste en un "rito de paso" que comprende tres etapas: "la despedida" (fase de la separación), "el viaje" (fase liminar) y "la recepción" (fase de agregación).

Abstract: The historic experience of international migration in the nahua communities of Guerrero involves the creation of new social categories for migrant men and women. This conception is sustained in ritual practices incorporated into the collective symbolic experience and allows recognition of certain attributes and values in those who participate in the "non-authorized" transit through the Mexico-United States border. In this paper it is proposed that this event is a "crossing ritual" or "rite of passage" consisting of three stages: "the farewell" (separation phase), "the journey" (threshold phase) and "the reception" (aggregation phase).

Palabras clave: "rito de paso", comunidades nahuas, frontera México-Estados Unidos, categorías sociales, inmigración "no autorizada"

Key words: "rites of passage", nahua communities, social categories, Mexico-United States border, "non-authorize" immigration

Cada vez con mayor insistencia se habla y documenta el tránsito no autorizado de las fronteras internacionales como un "rito de paso". Las mayores referencias provienen de las franjas más concurridas: la de México-Estados Unidos y la de Gibraltar, límites entre sur y norte, los umbrales para América Latina y África, respectivamente. Dentro de ese contexto, en las comunidades de origen la migra-

* La autora agradece encarecidamente a la persona que dictaminó este texto y a los antropólogos Saúl Millán y Andrés Medina por sus estimulantes comentarios. La responsabilidad final es de la firmante.

ción no autorizada se ha convertido en un “rito de paso” social que entraña desafíos de todo orden. Por lo general, se argumentan las cualidades de “valentía”, “decisión”, “aguante”, para explicar la transformación formal de un joven en hombre al internarse en otro país para “hacer la lucha”, “buscar la vida”, “hacerla”, “trabajar”. En esa línea y al observar las migraciones en los pueblos rurales mexicanos, en muchas ocasiones este pasaje se ha interpretado como una cuota masculina para obtener cierto prestigio dentro de la sociedad en cuestión.¹

Así, el interés por este enfoque proviene de una revisión crítica acerca de los cada vez más abundantes señalamientos sobre los “rituales de paso” como un tránsito específico de hombres púberes hacia la madurez masculina. Con frecuencia este pasaje se enmarca en comunidades con una “cultura migratoria” asentada en fuertes redes sociales, lo que supone dinámicas migratorias intensas. A pesar de que la inmigración no autorizada hacia Estados Unidos la realizan tanto hombres como mujeres de todas las edades, su significado simbólico está cargado de atributos masculinos.

Aun cuando se reconozca que hombres y mujeres en otras etapas del ciclo vital también participan de ese tránsito,² su protagonismo carece del mismo reconocimiento social, según los distintos estudios que refieren el “rito de paso”.³ Esta visión común, concentrada en los estudios sobre migración, obvia o margina la complejidad de este tránsito dentro de los procesos rituales que dan sentido a las experiencias colectivas y a sus consecuentes transformaciones simbólicas articuladas a la reestructuración de las categorías sociales locales, tal y como sucede entre las comunidades nahuas del Alto Balsas, Guerrero, enganchadas a las tendencias migratorias globales desde hace más de medio siglo.

Sobre la base de sus desplazamientos históricos, estos pueblos han acelerado sus procesos de integración con el resto de la sociedad al grado que su vida diaria está marcada por el intenso movimiento de bienes, símbolos y personas, propios y extraños, que atraviesan sus fronteras étnicas. Entre los nahuas existen distintas denominaciones en su idioma (náhuatl o mexicano) para referirse a la condición migratoria de las personas: *uehca quiztinemi* (lejos anda saliendo), *uehca onquiquiza* (lejos va a pasearse), *uehca ontequipanotinemi* (lejos anda trabajando) y *quiquizque* (los que siempre están

¹ Consultar Massey *et al.* [2000] y Alarcón [1988], entre otros.

² La antropóloga Lourdes Arizpe refiere que en Nepantla —comunidad del norte de Morelos con emigración a Estados Unidos— la práctica de salir empieza a adquirir visos de “ritos de pasaje” y registra “una especie de rotación” migratoria entre hermanos y hermanas [Arizpe, 2004].

³ Una aproximación al “rito de paso” en sus tres fases en la migración México-Estados Unidos se encuentra en Rodríguez [2005:124 y s.]. También Appadurai [2001] y Castles refieren el “rito de paso” dentro de las dimensiones simbólicas de las migraciones globales; el segundo autor destaca los registros de esta práctica en los estudios de las migraciones mexicana, marroquí y filipina [Castles, 2006].

fuera).⁴ Pero en español se conciben a sí mismos como “viajeros”, y acompañan este epíteto 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 que en su territorio.

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 alta movilidad ha convertido “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 una comunidad desbordada a fin de dar sentido a las agitadas experiencias transcomunitarias que conectan ciudades mundiales: México, Tijuana, Cancún, Acapulco, Los Ángeles, Nueva York, Chicago, Houston o París. De ahí, la propuesta de asociar el significado de las prácticas migratorias con el establecimiento de nuevas categorías sociales en el sistema simbólico nahua.

RITUAL DE PASO

Retomamos la propuesta clásica sobre los “rituales de paso” como el cambio de un estado a otro, proceso cuyo objetivo es aminorar los efectos nocivos de las perturbaciones de la vida social que suscitan esas transiciones [Van Gennep, 1986]. Para su análisis se recurre al enfoque procesual a partir de las tres fases: separación, margen y agregación [Van Gennep, 1986; Turner, 1988]. Al mismo tiempo, se considera 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 [Bell, 1997]. Para el caso de este estudio: entre símbolos sociales y prácticas migratorias.

Así, el “paso del norte” se ha cristalizado como un “ritual de paso” no sólo porque cubre ciertas cuotas de sacrificio propios de los rituales de transición (iniciáticos) como pruebas de riesgo y muerte, sino además porque significa el reacomodo de hombres y mujeres emigrantes con ciertos atributos, valores y significados en la escala social del grupo. De ahí la creación de las categorías “norteños” y “norteñas”, vistas como modelos sociales en el sistema de prestigio nahua. Desde luego, también adquieren cierta posición dentro de las sociedades nacionales que los expulsan y los reciben, e implica el cambio de estatus por salir de su país e ingresar a otro; la trasgresión normativa de los Estados-nación se constata en las definiciones jurídicas: emigrantes e inmigrantes.⁵

⁴ Agradezco el dato al lingüista Alfredo Ramírez y al estudiante de antropología Santos Díaz Tezotitlán.

⁵ El cambio de estatus no se cierra en las nociones jurídicas, en las representaciones sociales nacionales y transnacionales, el inmigrante no autorizado se transforma en “ilegal”, el “sin

Antes de avanzar, hay que advertir sobre una condición básica del ritual: la no reedición, lo que implica que el ritual de paso se presenta por única vez, a la primera experiencia de las o los inmigrantes indocumentados que los convierte en “norteños” o “norteñas”. Según el código comunitario esto significa que trabajadores y trabajadoras internacionales encarnan las aspiraciones (familiares y comunitarias) de “éxito”, “progreso” e “integración”.⁶ Como señala una joven inmigrante de Riverside: “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!”⁷

MODELOS DE ÉXITO

Entre las comunidades nahuas las figuras de “éxito” y “progreso” se han cincelado a través del tiempo marcado por sus experiencias transcomunitarias como la migración. Los braceros, los “norteños de antes”, los pioneros de la emigración a Estados Unidos, fueron los encargados de imprimir cierta imagen de “el norte” y de pulir, a través de sus versiones, los detalles de mayor contraste con la realidad del lugar de origen. Así lo percibe un joven emigrante internacional: “Yo quise ir porque quería conocer por muchas razones: había trabajo, ganabas bien [...] Pues como hay muchos paisanos desde antes [...] porque eso decían: que te iba más bien en la vida”.⁸

Las crónicas de la experiencia transcomunitaria fueron repoblando las mentes nahuas y nutriendo las razones innumerables para salir a “el viaje”. Estos insumos alimentaron la esperanza y la construcción de proyectos de vida individuales aunque enmarcados en el presente inaceptable familiar y comunitario. Frente a los propios límites del espacio social original, el futuro se alimenta cruzando las fronteras. Con toda certeza, la seducción de tales imágenes se mezclaba con aquellas otras figuras esbozadas por las crónicas de los “viajeros” y “viajeras” que iban y venían “por todo México”, desde Tijuana hasta Cancún.

Ante la complejidad de recrear lugares imaginarios y gente diversa, cuando el acceso a las comunicaciones era limitado, en las comunidades nahuas algunas mujeres 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.⁹

papeles”, “clandestino”, “mojado”. V. Checa [1997:111].

⁶ Estudios sobre la inmigración “sin papeles” de africanos a Europa, resaltan las ideologías de éxito en la comunidad de origen si los emigrantes logran insertarse en la sociedad receptora [Checa, 1997:129-157].

⁷ Trabajadora internacional (Riverside, 2004).

⁸ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

⁹ Trabajadora internacional radicada en Houston (Balsas, 2002).

No sorprende que los viajes a Estados Unidos surgieran como una atracción para salir de la comunidad a conocer y trabajar, y hayan cimentando la recreación de una categoría social comunitaria que además de agregarse a la segmentación nahua también se alinea a otros elementos reconstituyentes de los valores de la masculinidad y la feminidad, trascendiendo el canon tradicional. En este proceso las tensiones son obvias porque “las norteñas se enseñan a mandar” y “los norteños no hacen lo que quieren, te ayudan”. Para ambos actores rituales de forma indistinta en lo familiar como en lo comunitario su papel es el de proveedores.

Si el ritual de paso queda trunco, si el actor ritual no “pasa la línea”, no completa la agregación, la valoración social no implica una descalificación, más de las veces se espera un mejor momento o la familia queda reconfortada por el regreso “sano y salvo” del familiar o amigo. Cuando la muerte asalta al protagonista ritual en el intento, la reincorporación al grupo de origen significa echar a andar “múltiples mecanismos sociales” [Checa, 1997] para su reingreso. Este retorno implica el cierre del proceso desplegando las prácticas funerarias como fase posliminar (reintegración).

Así, cruzar la frontera de forma ilegal responde a un pasaje socio-cultural dentro de la vida ritual nahua. La percepción sobre las expectativas de éxito de “norteños” y “norteñas” relacionada con la integración de la sociedad receptora, coloca esta práctica dentro de los “rituales agregados”, es decir, aquellos que no responden a las convenciones de cuño “tradicional” identificados en la literatura con una “cultura ancestral”. Igual que los nahuas, otros inmigrantes indocumentados tienen como filosofía constituida en sus mitos comunitarios salir a otros espacios para “buscar la vida”.¹⁰ Se trata de la experiencia transcomunitaria o, si se quiere, de la experiencia de la integración.¹¹

Por esta razón: “hacer la lucha”, “buscar la vida”, “hacerla”, son principios que condensan las representaciones y valores sociales asignados a hombres y

¹⁰ Entre los inmigrantes indocumentados centro y nordafricanos introducidos 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 la experiencia de la migración nahua la síntesis es “hacer la lucha”.

¹¹ Desde la perspectiva de la aculturación en los tempranos estudios sobre migración, el varón que salía del lugar de origen en busca de trabajo o empresa propia era visto como agente de cambio, como actor social encaminado a empujar las transformaciones culturales de sus pueblos. V. Gamio [1948]. Algo similar se puede rastrear en las investigaciones sobre el tema de remesas y desarrollo.

mujeres emigrantes colocando a estos protagonistas rituales como referente de “éxito” y “progreso”, tal como ocurre con los “viajeros” o “viajeras”, aquellos que de algún modo encarnan los símbolos de prestigio nahuas. La síntesis de estas construcciones colectivas son los modelos usados por el grupo como un “juego de espejos”¹² en el que la imitación provoca una reacción en cadena. Todo vale. Anécdotas, chismes, “cuentos”,¹³ relatos y videos sobre la experiencia en “el norte” contribuyen a formar una idea de las condiciones de vida 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.¹⁴

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 en las responsabilidades del dominio colectivo. Se espera que los emigrantes nacionales o internacionales “presten su servicio al pueblo” con aportaciones de toda índole para contribuir con los trabajos y las fiestas. Desde luego que el protagonismo económico de los emigrantes no se cancela en este tipo de activismo comunitario, pues la región entera se ha articulado a procesos económicos regionales de envergadura producto de los “migrapesos” y los “migradólares” y la reorganización de sus relaciones socio-económicas [García, 2002].

A partir de tales consideraciones se establece 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 (for-

¹² El “juego de espejos” en este contexto se convierte en “símbolos desidentificadores”. Al analizar las identidades personales y sociales, Goffman desarrolla las categorías simbólicas de prestigio, estigma y desidentificación, cuyas propiedades son transmitidas en cualquier caso a través de la expresión corporal en presencia de aquellos que reciben la expresión. Los símbolos desidentificadores “tienden —real o ilusoriamente— a quebrar una imagen, de otro modo coherente, pero en este caso en una dirección positiva deseada por el actor, y que no busca tanto formular un nuevo reclamo como suscitar profundas dudas sobre la validez de la imagen virtual” [Goffman, 1963:57 y s.]. Alrededor del “juego de espejos” Burke indica que el sentido es transferir los “estereotipos crueles” en el que el otro es deshumanizado y estigmatizado en una figura animal o monstruosa. En su estudio sobre las representaciones, el autor se inclina hacia las imágenes negativas del “otro como la inversión del yo” [Burke, 2001:159]. Para el caso de los migrantes nahuas del presente estudio, se sugiere que el “juego de espejos” se acerca más a la referencia de Goffman, pues un lado del espejo representa la imagen de la aspiración social opuesta a la imagen de las identidades negativas impuestas por los imaginarios colonialistas del indígena pobre e incivilizado.

¹³ En el léxico popular se dice “puro cuento” cuando las narraciones tienden a ser exageradas o inverosímiles.

¹⁴ En las comunidades es muy frecuente escuchar pláticas o llamadas telefónicas o juegos de niños en inglés.

males y materiales), articuladas y estructuradas socialmente". De tal 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 en conflicto y articuladas en las fases del proceso ritual.

"LA DESPEDIDA"

La etapa de "desprendimiento", "separación", "preliminar", se rige por diversas actividades de trámite simbólico y material de "el viaje" a lo largo de la comunidad extendida. En su aspecto "formal" está el ámbito sagrado en relación con seres protectores sobrenaturales, la familia y la comunidad. Sobre el desplazamiento "informal" en la fase de separación, los actores rituales operan los ámbitos de la clandestinidad dentro y fuera del grupo, es el lugar de la subversión.

Durante el primer momento del proceso ritual tienen lugar "las despedidas" donde muchos actores no están conscientes del evento: "Me dieron ganas de ir para allá. No me dejaron, pero siempre sí me fui", resalta una joven emigrante.¹⁵ Llega a suceder que los jóvenes emigrantes no avisan a sus familiares de sus proyectos de emigrar, lo que implica en 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.

Dentro de 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 por completo. Las promesas religiosas incluyen figuras devocionales de la región de los nahuas balseños como el Cristo Negro (nuestro señor del Perdón), en Cuetzalan.

Al fijar el itinerario de "el viaje" algunos actores incluyen una visita a la Basílica de la virgen de Guadalupe, en la ciudad de México. La celebración de esta imagen patrona de Xalitla, como en otras fechas devocionales, se convierte en un imán simbólico de los emigrantes, pues la 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

¹⁵ Trabajadora internacional (Balsas, 2002).

“la fiesta del pueblo” se preparan 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 a los emigrantes de las inclemencias del tiempo y de los abusos 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, sólo “llegar con vida”.¹⁶

Las experiencias del tránsito se han socializado de varias formas: el rumor, la tradición oral masticada desde hace medio siglo, 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 sus incursiones transcomunitarias. En el terreno de los medios de información, las constantes noticias sobre los descubrimientos de muertos en Texas y Arizona o las golpizas o asesinatos de parte de agentes de la *Border Patrol* (policía fronteriza) 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 el gobierno por la promesa de un acuerdo migratorio con Estados Unidos, así como las notas diarias, reportajes y seguimientos informativos, son materia de comentarios en las comunidades nahuas.¹⁷

Dicha socialización procura entonces una despedida colectiva 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 significativa pieza “Paso del Norte” del cantante popular Antonio Aguilar se replica de manera cotidiana en la comuni-

¹⁶ 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 eventos colectivos 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.

¹⁷ Durante el trabajo de campo fueron frecuentes las interpelaciones sobre procesos legislativos en Estados Unidos acerca de enmiendas, acuerdos o reformas en el tema de migración. En el 2001, eran constantes las preguntas sobre las consecuencias de la migración después del 11 de septiembre [García, 2002].

dad 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”.

En la dimensión familiar, la fase del desprendimiento se realiza en cierto modo en un entorno “formal” cuando los consejos no sobran y que los nahuas sintetizan en la sentencia “portarse bien”. Y es que en el fondo hay una conciencia de la vulnerabilidad del estatus de indocumentado. Sin reservas dicen: “cuando estás de ilegal”, lo que entraña múltiples dificultades, que 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. También “las promesas” familiares caben en este escenario de despedida. Quedan patentes los compromisos de regresar para el casamiento, arreglar la casa, ver a la familia, bautizar al sobrino, apadrinar a un niño que termina la escuela, 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 migrante en cien puntos nacionales e internacionales.

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, 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 los “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 trasgresión 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.¹⁸ En esta etapa, el desprendimiento de la sociedad de origen

¹⁸ En el estudio sobre el trayecto de los inmigrantes norafricanos a Europa, el ritual de paso

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. 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 convenido con el “contacto”. En ocasiones este lugar se negocia por quienes pagarán al “coyote” en el “otro lado”. A un futuro emigrante le habían indicado en el pueblo que tenía que llegar a “un hotel en Tijuana”, lugar donde lo recogería “el pollero” y ayudaría a pasar; en estos casos es común que no lo conozcan, de hecho, “lo que importa es pasar”.¹⁹

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?”.²⁰ De cierta forma esto alude a la centralidad del tema en sus propias historias. Las experiencias acerca del paso de los límites 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 y la divergencia de los intereses.²¹

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

se circunscribe al viaje [Checa, 1997:87-128]. Dentro de una investigación sobre la migración de Guatemala a Estados Unidos, se hace referencia al tránsito por y desde México como un “ritual de paso” dado las transformaciones de la identidad de los guatemaltecos en su proceso de “mexicanización” para evadir el control de agentes de migración mexicanos. Tal cambio, camuflaje, es considerado como una “estrategia de sobrevivencia” que adoptan los “mayas guatemaltecos durante el proceso migratorio y de establecimiento en Estados Unidos” [Castañeda, Manz y Allison, 2002:103]. En general, los autores refieren el cruce de la frontera o el viaje como “ritual de paso” (sin análisis procesual).

¹⁹ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

²⁰ El tema era de interés pero no único en el estudio: “¡Oh! ¿También quiere saber cómo vivimos allá?”.

²¹ Cabe recordar el testimonio del sociólogo Jorge Bustamante, quien documentó esta experiencia vivida en carne propia. Su preocupación era perder su visa si la policía migratoria lo identificaba como un estudiante mexicano con permiso para asistir a una universidad de Estados Unidos. Eso pensaba, escondido en un matorral, cuando los agentes fronterizos detuvieron al grupo de migrantes indocumentados que él acompañaba y mientras estaba alerta a la aparición de algún animal ponzoñoso [Bustamante, 1997].

umbral” en un ámbito “informal” en esta fase ritual, aspecto central en este proceso. 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, que entre sus 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 y la construcción de más muros. Un diagnóstico al octavo año de su instrumentación señala que esta política orilló “a los indocumentados hacia áreas cada vez menos hospitalarias y más peligrosas” [Cornelius, 2001:2-17]. Otros registros del impacto de esta tendencia antiinmigrante corroboran que los fallecimientos de los migrantes en la frontera han sido producto de la política estadounidense. Entre los problemas considerados más graves están las nuevas rutas inauguradas por el cruce subrepticio en regiones alejadas de las zonas urbanas y caminos. El desierto, con más de 50 grados centígrados en el verano es una de las mayores amenazas o, en su caso, las montañas con temperaturas menores a 15 grados. Las condiciones adversas de esa agreste naturaleza empujaron a muchos emigrantes hacia la muerte [Santibáñez, 2004].

Sin saber a ciencia cierta cómo se institucionalizaron estos programas, los emigrantes nahuas establecen una diferencia entre el antes y el 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, como quiera, 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 *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 está esperando; ahí me pasé”.²²

Ante políticas del control de la frontera más agresivas, con alta tecnología militar y mayor número de agentes policiacos, los emigrantes 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

²² Trabajador internacional (Balsas, 2001).

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 esperaran 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.²³

Los riesgos latentes como consecuencia del control estadounidense de la frontera binacional han repercutido en el trato de los guías profesionales (traficantes de personas), quienes cometen una serie de actos delictivos que son parte también de los mencionados diagnósticos, como el aumento del cobro por cruzar: un “norteño” pagó 300 dólares por cruzar por Tijuana (hace diez años), la segunda ocasión pagó 2 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:

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*.²⁴

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.²⁵ 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.

Sin embargo, la identificación del programa de control fronterizo como “línea dura” es un lado de la moneda. La ambivalencia es la característica dominante

²³ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

²⁴ Trabajadora internacional (Balsas, 2002). Un trabajo reciente sobre las repercusiones del cierre de la frontera México-Estados Unidos a partir de la metáfora de “el juego del gato y el ratón”, documenta las particulares condiciones y transformaciones en el cruce clandestino de las mujeres [Donato, Wagner y Patterson, 2008].

²⁵ Por un lado, se puede establecer la “política de la no política” del Estado mexicano que refiere a las omisiones respecto al fenómeno de la migración; y en segundo lugar, a la “política de simulación” de Estados Unidos, ya reconocida en la literatura reciente sobre migración [Cornelius, 2001].

de las políticas estadounidenses: preocupa sostener el mercado laboral segmentado donde 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 en la poca preocupación por aplicar la ley en los lugares de trabajo:

De hecho, muchos de sus constituyentes y financiadores de campañas se molestarían mucho si el SIN²⁶ 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” (aquellos que han sido convictos por crímenes no relacionados con la inmigración) [Cornelius, 2001:2-17].

Como los mismos protagonistas interpretan desde su experiencia, estos actores rituales emprenden desde ya, 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”.²⁷ El peligro se extiende por toda esta fase. Del encierro en las “casas de seguridad” de los guías profesionales hasta el cruce definitivo.

Estos agentes estructurales del tráfico de personas²⁸ arrastran a los migrantes en su ilegalidad 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 [...]”²⁹

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 que “brincan”,³⁰ el riesgo es permanente mientras transitan por esa frontera que se ensancha a su paso. Después del “brinco”, ahora, el peligro lo encarna la Pa-

²⁶ Servicio de Inmigración y Naturalización, actual U.S. Citizenship and Immigration Services (uscis).

²⁷ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

²⁸ En muchas zonas de México, las propias comunidades cuentan con sus “guías” y la dinámica de los tránsitos es muy distinta de las registradas por los guías a sueldo.

²⁹ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

³⁰ “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.

trulla Fronteriza,³¹ su nombre coloquial es *La Migra*. El pasaje siguiente corresponde al “norteño” que páginas atrás contrasta su paso por Tijuana y ahora por Tecate:

Nos dijeron que nomás brincaríamos un cerro y ya, pero en el camino nos corretearon 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.³²

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 está determinada 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 tránsito del umbral, y preámbulo de diversos preparativos para la integración: seguridad de alojamiento, conexión laboral, pareja³³ y “papeles”.³⁴ Entonces, se prepara al actor ritual para su ingreso a la comunidad de origen como plataforma para acceder a la nueva sociedad.³⁵

³¹ Esta agrupación ha tenido un papel “destacado” en la última década. “El solo gasto para vigilar la frontera se ha elevado a más de 2 mil millones 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, 2001:2-17].

³² Trabajador internacional (Balsas, 2001).

³³ Las situaciones son 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.

³⁴ 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.

³⁵ Las llamadas “capitales migratorias” son centrales en el proceso de reintegración y adaptación de los migrantes [Durand y Massey, 2003; García, 2008].

Mi cuñado me ayudó a sacar papeles como el seguro, *la mica chueca*. Esa 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 esa es la forma en que se trabaja allá, por agencias.³⁶

A diferencia de esto, el grupo receptor ya tiene dispuesto su sitio al identificarlo en su escala social como un “indocumentado”, “alien”, “ilegal”³⁷, que se insertará en alguno de los segmentos bajos de la 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. Estos 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.³⁸

Trámites simbólicos y materiales atribuidos a los “múltiples mecanismos sociales” activados en este ritual de paso continúan desplegándose por la comunidad extendida para adherir al nuevo inmigrante en el mundo de la clandestinidad con ropas de camuflaje (papeles “chuecos”, falsos), 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 erigir un espacio de marginalidad en el entendido

³⁶ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

³⁷ 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”.

³⁸ Parte del discurso sobre la reforma migratoria del presidente de Estados Unidos, George W. Bush. Washington, D.C., 15 de mayo [EFE, 2006].

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 a Estados Unidos: “Nunca habían salido y creo que están juntos porque se sienten seguros. Creo que no se quieren aislar”.³⁹ 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”.⁴⁰

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.⁴¹

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.⁴²

Mismas crónicas, otros tiempos:

Me agarró *la migra*. Tenía trabajando tres años en una *nurcería* [invernadero], con gente de San Luis Potosí, Querétaro, Guanajuato y San Miguel [Alto Balsas], éramos

³⁹ Trabajadora internacional (Balsas, 2001).

⁴⁰ Trabajadora internacional (Balsas, 2001).

⁴¹ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

⁴² Trabajadora internacional (Balsas, 2001).

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.⁴³

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 tiene 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 *taxs* [impuestos]. Trabajamos y consumimos, pero para el inmigrante no hay ningún beneficio.⁴⁴

CONCLUSIONES

La incorporación de la experiencia migratoria del “paso del norte” de forma “no autorizada” se ha agregado al registro simbólico nahua como un “ritual de paso” social inscrito en su régimen de prestigio. Este ritual recorre un amplio campo de relaciones cristalizadas a lo largo de la comunidad extendida cuyos significados dan sentido a los procesos de reconfiguración étnica vinculados a las experiencias transcomunitarias como la migración. Marcadores de las tendencias de la integración histórica de la región del Alto Balsas, los rituales de la frontera son huellas de un tránsito colectivo sobre una geografía social en varias latitudes: la comunidad, el país de origen y la nación de destino, cuyos límites y soberanías son transgredidos con su asentimiento.

En la dimensión comunitaria, el “paso del norte” se consagra como un “ritual agregado” en la medida que las comunidades nahuas otorgan a sus protagonistas categorías sociales orientadas por una expectativa de éxito y prosperidad familiar y comunitaria, nuevos valores reintegrados a la cosmovisión nahua sólo a través de su resignificación en el sistema de prestigio. Así, “norteños” y “norteñas” se modelan como los referentes para superar ese presente inaceptable que el grupo se empeña en trascender junto con otras estrategias paralelas a otros juegos de espejos que fomentan los símbolos desidentificadores.

Lo mismo ocurre en la sociedad receptora con los inmigrantes (autorizados o no autorizados) que los necesita y los niega al “invisibilizarlos” y al exigir las

⁴³ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

⁴⁴ Trabajador internacional (Balsas, 2001).

cuotas simbólicas pagadas en vidas humanas con la convicción o razón de Estado de impedir el ingreso a los seres marginales que quebrantan sus fronteras, y al negarles su integración formal al confiscar sus derechos básicos humanos y laborales. Por su parte, el Estado-nación de origen colabora en esa construcción simbólica del actor ritual al arrojarlo como víctima para su supervivencia, también negándole sus derechos a una vida digna.

Las tres fases en que se desarrolla el ritual “la despedida”, “el viaje” y “la recepción”, permiten reconocer el papel de todos los actores y el alcance de su poder y autoridad en los espacios “formal” e “informal” del campo ritual total. Estos episodios asocian 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.

A través de esta experiencia las comunidades nahuas plantean la importancia de la dimensión simbólica en los procesos de integración mediados por sus históricas migraciones cuyo dispositivo estructural recurre a la construcción de categorías sociales que permite la recodificación del orden en la comunidad de pertenencia y en las sociedades nacionales inmiscuidas. Dentro de estas elaboraciones, las representaciones sociales de los principales actores rituales: “norteños-norteñas” en una, y “emigrantes-inmigrantes” en las otras, responden a modelos que no son estáticos ni monolíticos, siendo su principal característica la ambivalencia.

Los modelos de aspiración social de “norteños” y “norteñas” 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, lo que abona la idea de reconfiguración étnica. 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 y sobre ese “presente inaceptable” que las comunidades se empeñan en transformar sin importar si sus espacios y geografías vitales están confinadas por fronteras.

BIBLIOGRAFÍA

Alarcón, Rafael

1988 “El proceso de ‘norteñización’: impacto de la migración internacional en Cabinda, Michoacán”, en Calvo, Thomas y Gustavo López (Coords.), *Movimientos de población en el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán-CEMCA.

Appadurai, Arjun

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

Arizpe, Lourdes

2004 “Migración y cultura: Las redes simbólicas del futuro”, en Arizpe, Lourdes (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. Ms.

Bell, Catharine

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

Burke, Peter

2001 *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica.

Bustamante, Jorge

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

Castañeda, Xóchitl, Beatriz Manz y Allison Davenport

2002 “Mexicanization: A Survival Strategy for Guatemalan Mayans in the San Francisco Bay Area”, en *Migraciones Internacionales*, vol. 1, núm. 3, julio-diciembre, pp. 103-123.

Castles, Stephen

2006 “Una comparación de la experiencia de cinco importantes países de emigración”, en *Migración y Desarrollo*, Segundo Semestre, pp. 170-200.

Checa, Francisco

1997 “Las pateras y el Mediterráneo: un rito de paso”, en Checa, F y P. Molina (Ed.), *La función simbólica de los ritos*, Barcelona, Icaria.

Cornelius, Wayne

2001 “Death of 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, núm. 4, diciembre.

2004 “Controlling ‘Unwanted’ Immigration: Lesson from the United States, 1993-2004”, en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, núm. 4, julio, pp. 775-794.

Donato, Katharine, B. Wagner y E. Patterson

2008 “The cat and Mouse Game at the Mexico-U.S. Border: Gendered Patterns and Recent Shifts”, en *International Migration Review*, vol. 42, núm. 2, summer, pp. 330-359.

Durand, Jorge y D. Massey

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

EFE

2006 Discurso sobre la reforma migratoria del presidente de Estados Unidos, George W. Bush. Washington, D. C., despacho del 15 de mayo.

Gamio, Manuel

1948 “Reseña del libro de Robert C. Jones, Los braceros mexicanos en los Estados Unidos”, en *América Indígena*, vol. VIII, octubre, núm. 4.

García, Martha

2002 *Nómadas, viajeros y migrantes. La comunidad sin límites de la región nahua del Alto Balsas*, tesis de maestría en antropología social, México, ENAH.

2008 “Nahuas en Estados Unidos. Capitales migratorias de una región indígena del sur de México”, en Levine, Elaine (Ed.), *La migración y los latinos en Estados Unidos: Visiones y conexiones*, México, CISAN-UNAM, pp. 75-91.

Goffman, Erving

1963 *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Levine, Elaine

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

Massey, Douglas et al.

2000 "Teorías sobre la migración internacional: una reseña y una evaluación", en *Trabajo*, segunda época, año 2, núm. 3, enero-junio, pp. 5-46.

Rodríguez, Mariángela

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

Levine, Elaine

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

Santibáñez, Jorge

2004 "Muerte en el desierto", *Nexos*, núm. 317, mayo, pp. 46-50.

Turner, Victor

1988 *El proceso ritual*, España, Taurus.

Van Gennep, Arnold

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