

El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco¹

Víctor M. Espinosa

Introducción

ENTRE 1986 Y 1989, gracias a la ley Simpson-Rodino (IRCA), cerca de 2 300 000 migrantes mexicanos legalizaron su residencia en los Estados Unidos. Esa legalización, como han mostrado algunos estudios, propició un enorme incremento del flujo de mexicanos hacia ese país (Donato *et al.*, 1992). Lo anterior se debió en parte a todos los nuevos migrantes que se incorporaron atraídos por las facilidades que había para arreglar papeles, pero sobre todo a la gran cantidad de familias que decidieron poner fin a muchos años de separación conyugal y reunificaron su vida al norte de la frontera (Woodrow, 1994). En 1997, una década después de que fue aprobada esa ley, y según datos del Departamento Censal estadounidense, 7 017 000 personas que nacieron en México viven en ese país, cifra que obviamente no incluye a los miles de mexicanos que han cruzado la frontera de manera clandestina.

A pesar de lo que podría pensarse, ese proceso de establecimiento de millones de mexicanos en los Estados Unidos no ha significado, en muchos casos, un rompimiento con la vida de sus lugares de origen

¹ Este trabajo es parte de un capítulo de la tesis del autor (en prensa), y se basa en material recabado durante varios años de trabajo en el Mexican Migration Project; así como en un trabajo de campo realizado gracias a una beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), siendo estudiante de la maestría en estudios rurales de El Colegio de Michoacán. El proceso de redacción fue realizado gracias al apoyo del Population Studies Center de la Universidad de Pennsylvania. Finalmente, este trabajo debe mucho al apoyo y los comentarios de Douglas S. Massey, Jorge Durand, René Centeno, Françoise Lestage, Rubén Martín y Kristin Espinosa.

en México. Al contrario, para todos aquellos que ahora tienen tarjeta de residentes ha sido más fácil regresar a su pueblo para visitar a los parientes, hacer negocios en México o tan sólo para disfrutar de las fiestas patronales.

José Magaña, por citar un ejemplo entre cientos de entrevistados durante el trabajo de campo, es uno de esos migrantes que pudo legalizar su residencia en los Estados Unidos gracias a la IRCA. Después de esto, al igual que muchos, se llevó a su esposa y a sus dos hijas a vivir en el norte con la esperanza de arreglar papeles también para ellos. A pesar de contar con documentos legales, José siguió en su mismo trabajo como pizcador de fresa en Oxnard, California. En 1989 ganaba alrededor de 19 000 dólares al año, dinero que le fue apenas suficiente para que sobreviviera con su familia, pero que no le alcanzó para regresar anualmente a su pueblo, como lo hacía cuando todavía estaba su esposa en México. Para poder regresar durante las fiestas, José tuvo que migrar cada año un poco más al norte, en el mismo estado de California, para trabajar durante tres meses en la pizca del melón. Ese trabajo era mucho más pesado pero mejor pagado, además de que la compañía les proporcionaba barracas donde dormir y comer.² Gracias a ese trabajo José podía ahorrar cerca de 3 000 dólares que consideraba extra y que destinaba a divertirse durante las fiestas de su pueblo. Era tal su constancia que en algunos años José participó en el comité organizador de las fiestas como administrador del dinero aportado por los migrantes que regresaban cada año. Como en muchos otros pequeños poblados de México, José se encargaba de que el dinero sobrante se destinara a realizar obras materiales para la comunidad. De esa manera fue como pudieron construir la carretera que comunicó al pueblo con la cabecera municipal, contar con agua potable, con una mejor plaza y poner adoquín a la calle principal.

El caso de José no es un hecho aislado. El retorno masivo de los migrantes durante las fiestas patronales es un evento social que se ha convertido en una nueva tradición en México y en muchos otros países que registran una intensa migración internacional. Uno de los casos mejor estudiados ha sido el retorno de los migrantes portugueses y su participación en las fiestas patronales de sus pueblos de origen (Cabral, 1989). Caroline Brettel (1983), por ejemplo, ha mostrado cómo el retorno anual de los migrantes provenientes de Francia, Australia y Brasil ha revitalizado algunas fiestas tradicionales que estaban en decadencia en Portu-

² Entrevista realizada en Firebaugh, California, una zona agrícola cerca de la ciudad de Madera (Espinosa, 1990).

gal. Esto se logró gracias a la gran cantidad de recursos que destinaron los migrantes para reconstruir la iglesia local y organizar los festejos religiosos. Un proceso semejante ocurrió en muchas comunidades rurales de Grecia, donde era cada vez más difícil destinar grandes recursos a la organización de las fiestas religiosas por el éxodo y la crisis agraria; pero todo cambió cuando las asociaciones de migrantes tomaron en sus manos el control de los festejos (Kenna, 1992).

Otro caso más parecido al mexicano es el de Puerto Rico, donde al igual que en muchos pueblos de México, los también llamados "hijos ausentes", regresan cada año para participar en las fiestas del día de San Juan. En el caso particular de Loíza Aldea, los ausentes organizados en un club con sede en Boston y Nueva York, regresan cada 25 de julio para participar en una peregrinación durante las fiestas de Santiago Apóstol. En ese día las festividades comienzan con una misa celebrada especialmente para dar gracias al santo patrono por haberles permitido regresar sanos y salvos a su tierra. Misa que, además, se ha convertido en la preferida del pueblo para celebrar bautizos y bodas. Después, por la tarde, se realiza en cada casa una gran comilona para celebrar la esperada reunificación familiar. Finalmente, ese día por la noche se corona a la reina de las fiestas y se realiza el baile más importante en la plaza principal del lugar (Zaragoza, 1995:66-67).

En el caso de México, según los datos del Mexican Migration Project (COMCROSS, 1996), de 30 comunidades seleccionadas, en 26 de éstas es una tradición anual el retorno masivo de los migrantes durante las fiestas patronales, y en 24 se celebra una misa especial para los hijos ausentes. Según el trabajo de campo hecho personalmente en algunas de esas comunidades, la inclusión de un día especial para éstos surgió con la finalidad de estrechar las relaciones con los que pertenecían a los estratos altos de la sociedad local y que habían emigrado durante la guerra Cristera (1927-1929). Desde entonces el retorno a las fiestas se hizo una costumbre que aún pervive y que incluso se reactivó en muchos lugares de México durante los años que siguieron a la IRCA. Éste fue el caso de las fiestas del día del ausente en Santa Inés, municipio de Tocombo, Michoacán, muy famosas por el rumbo del Bajío zamorano por la gran cantidad de dinero que gastaban los norteros en su organización, y por el retorno realmente masivo que se facilitó a raíz de la gran cantidad de migrantes que pudieron arreglar sus papeles gracias a la IRCA.

Como afirma Durand (1994:319), en el occidente mexicano las fiestas religiosas han operado como uno de los principales mecanismos de vinculación y estrechamiento de las relaciones entre la población no migrante que se queda en el pueblo y los que han salido a otro país temporalmente o de manera definitiva. Por tanto, este retorno periódico a

las fiestas, además de ser el momento perfecto para presumir lo ganado en el norte, fomentar la migración de los familiares o amigos, buscar o pedir la mano de una novia, celebrar un matrimonio, comprar propiedades o hacer *tratadas* en dólares, ha permitido a los migrantes reforzar sus relaciones sociales, reafirmar su identidad, hacer pública su fidelidad a la comunidad de origen y negociar su pertenencia al lugar donde nació.

Uno de los pocos trabajos que han analizado este proceso como tema central, es un artículo de López y Cedestrom (1991) en que se aborda el caso del retorno anual de los migrantes mixteos que se han asentado en la capital de México y los Estados Unidos. Los migrantes han formado asociaciones para participar en la organización de las fiestas en su pueblo y es tan grande la cantidad de recursos que administran que también se encargan de formar los diferentes comités para organizar tanto los eventos seculares como los religiosos; es decir, desde los torneos deportivos hasta los adornos para la iglesia y la ropa nueva para el santo patrono. Como en muchos otros lugares de México, uno de los eventos principales de esas fiestas es la peregrinación de los hijos ausentes, quienes llegan en autobuses y después de ser recibidos por las autoridades locales, emprenden desde la entrada del pueblo una procesión que termina en la iglesia, donde finalmente se celebra una misa en su honor.

López y Cedestrom (1991:115-116), consideran que esa peregrinación es un ritual de reincorporación por medio del cual los migrantes vuelven a ser parte de la comunidad original. Según los mismos autores, ese retorno/procesión puede ser interpretado como un rechazo a los elementos de la sociedad industrial capitalista, al mismo tiempo que se convierte en una reafirmación de su identidad contra los valores culturales propios de la modernidad. De esa manera el retorno es una oportunidad de escaparse de la rutina esclavizante y de la dureza de la vida cotidiana que padecen los migrantes en la ciudad de México o en el extranjero, así como una "revalidación [pública] de su membresía en la comunidad" de origen.

Sin embargo, los autores mencionados prestan poca atención a los conflictos que genera el retorno de los migrantes en su sociedad local. Uno de los pocos trabajos que menciona algo al respecto es un ensayo de Olga Montes (1992) sobre los efectos de la migración a los Estados Unidos en una pequeña comunidad del estado de Oaxaca. En el lugar estudiado por esta autora, los migrantes han desplazado del sistema de cargos o mayordomías a los ricos ligados al comercio local y regional; por lo que hoy, además de organizadores de las fiestas patronales, los migrantes son un nuevo actor social que disputa el poder local a los grupos más tradicionales.

Atender este tipo de conflictos es importante ya que en términos culturales no es lo mismo que los migrantes regresen de una ciudad del interior de México que de los Estados Unidos, país considerado como hedonista, materialista y protestante por las élites locales más conservadoras y no ligadas a la migración. No es difícil pensar entonces que la reincorporación anual de los migrantes a sus comunidades de origen es un proceso que no está exento de tensiones sociales y conflictos culturales, sobre todo cuando hay sectores de la sociedad local que se oponen a los migrantes por considerarlos agentes con capacidad de cuestionar el orden social establecido y poner en peligro la continuidad de determinados valores religiosos o culturales. Por ello no hay que olvidar que aun en las sociedades más “norteamericanas”, término acuñado por Alarcón (1988), y donde ha surgido una especie de “cultura de la migración” que ha permitido asimilar e integrar el fenómeno a la vida cotidiana local (Durand, 1994; Massey *et al.*, 1994), no todos los habitantes son migrantes. Por lo tanto, hay lugares donde la salida, y sobre todo el retorno, sigue despertando alarma, críticas y preocupación entre los grupos de poder locales o en aquellos que no dependen directamente de la migración. En el caso de los sectores dominantes, el rechazo tiene su origen en el temor a ser desplazados económica y políticamente por los migrantes, dada la enorme movilidad socioeconómica que desata este fenómeno en la localidad. Mientras, los conflictos en el ámbito cultural, como se tratará de mostrar en este trabajo, se manifiestan sobre todo en la exigencia de una cierta pureza cultural que se puede apreciar con claridad en los planes pastorales de la Iglesia católica diseñados en algunas diócesis para hacer frente a las repercusiones negativas que, desde su perspectiva, tiene la migración en el ámbito familiar, cultural y religioso de las comunidades de origen.

Lo que se propone en este ensayo es que los migrantes constituyen un nuevo actor en las sociedades locales de donde son originarios, cuya particularidad, a diferencia de otros sectores, consiste en pertenecer a dos mundos geográficamente distantes pero estrechamente unidos por fuertes y densas redes sociales que han ido desarrollándose a lo largo de más de cien años de migración casi ininterrumpida a los Estados Unidos, y cuyo papel en perpetuar la migración ya ha sido mostrado en otros trabajos (López Castro, 1986; Massey *et al.*, 1991; Alarcón, 1988). Los migrantes, por tanto, con sus constantes idas y venidas han construido una nueva estructura sociocultural que trasciende la frontera política entre ambos países y que une los destinos de la sociedad de origen y la del lugar donde emigran (Rouse, 1988 y 1992; Goldring, 1992 y 1996b; Pries, 1997). Sin embargo, es necesario resaltar el hecho de que la relación de esta “sociedad migrante transnacional” con la comunidad de origen, no

ha sido tan armónica como se deja sentir en la mayoría de los estudios sobre la migración a los Estados Unidos. Los migrantes que pasan allá más tiempo de su vida que en México, han tenido que aprender a negociar su pertenencia al lugar de origen, al mismo tiempo que las instituciones de nivel local han sufrido cambios para integrar a este nuevo actor en la estructura social local. En el caso de la migración recurrente o estacional, la organización familiar, como ya han mostrado muchos estudios, ha sufrido transformaciones para soportar la ausencia prolongada de los varones. Pero el proceso no se reduce únicamente a la imagen más difundida del migrante estacional e indocumentado que tiene a la familia en México y que va y viene según se lo imponen las temporadas de trabajo en los Estados Unidos o el endurecimiento de la vigilancia en la frontera. Sobre todo a raíz de la IRCA ha crecido el número de migrantes que, para usar las palabras de ellos mismos, dicen “radicar” allá y que a pesar de haberse “establecido” siguen reclamando un lugar en la sociedad local donde nacieron y a la que también sienten pertenecer. Las fiestas patronales son de las instituciones que han adquirido modificaciones fundamentales en cuanto a contenido y significado,³ para responder a las exigencias de este sector social que ha crecido a ritmos muy acelerados, sobre todo en las dos últimas décadas.

En este sentido, los curas y la Iglesia católica locales son actores que ha sido prácticamente ignorados en los estudios sobre la migración entre México y los Estados Unidos. En este ensayo se trata precisamente de resaltar el importante papel que ha jugado esta institución en el desarrollo de una cultura de la migración, en la integración de los migrantes a su sociedad de origen, en el fortalecimiento de las redes sociales y por tanto en la perpetuación de la migración transnacional. Esta institución, como trataré de mostrar adelante, se ha visto forzada a modificar mensajes y prácticas para responder al cambio sociocultural que promueve la migración, sobre todo en lugares como Los Altos de Jalisco, donde parece seguir siendo la principal “organizadora del ámbito social” por toda la capacidad que aún posee para sancionar los actos y pensamientos de los habitantes de esa región (Alonso, 1991). Esta relación entre Iglesia, migración y cambio sociocultural es, por tanto, más fácil de observar en diócesis como la de San Juan de los Lagos, donde han convivido, no sin fuertes tensiones, una profunda presencia de la religión católica con una arraigada y centenaria tradición migratoria.

³ Algunos trabajos en los que se trata este hecho, aun cuando no es el tema central, son los trabajos de Durand (1994:315-322), Goldring (1996b) y sobre todo R. C. Smith (1995), quien se ocupa del caso de los mixtecos que regresan anualmente desde Brooklyn, Nueva York, a sus fiestas civiles y religiosas en una pequeña comunidad del estado de Puebla.

La vía que se adoptará para abordar lo antes expuesto será mediante la reconstrucción de los orígenes del *día del emigrante* en cada lugar; una nueva ceremonia ritual que ha sido incluida en el calendario oficial de las fiestas patronales en algunas parroquias de la diócesis de San Juan de los Lagos. En muchos pueblos de esa diócesis dicho evento se celebra de manera paralela al día del ausente, pero a diferencia de este último, donde participan sobre todo migrantes internos, el día del emigrante es una ceremonia pensada únicamente para los que regresan de los Estados Unidos. Durante ese día los asistentes participan en un retiro espiritual en la casa de pastoral social de la parroquia y asisten a una misa celebrada especialmente para ellos que incluye lecturas del evangelio, sermón y ofertorio con referencias directas al fenómeno migratorio y sus repercusiones en la sociedad local. Finalmente, ya “renovados del espíritu”, los migrantes transnacionales se reintegran simbólicamente a la comunidad local mediante su participación en una procesión silenciosa que se inicia a la entrada del pueblo y termina en la plaza principal.

El presente trabajo es básicamente una reconstrucción etnográfica de lo que sucede durante ese novedoso ritual católico en San Diego de Alejandría, un pequeño pueblo localizado en la parte noroeste de Los Altos de Jalisco, región que coincide exactamente con los límites de la diócesis de San Juan de los Lagos y que se caracteriza, entre otras cosas, por una fuerte presencia de la religión católica y una vieja tradición migratoria a los Estados Unidos que se remonta a finales del siglo pasado, cuando el ferrocarril comunicó esa zona con la frontera norte del país (Taylor, 1991; Durand, 1994; Espinosa, 1993).

A pesar de que esta nueva ceremonia ritual no se ha generalizado en toda la diócesis de San Juan de los Lagos y su institucionalización o arraigo es todavía incierto, el día del emigrante significa una oportunidad extraordinaria para analizar algunos de los conflictos culturales que surgen en contextos marcados por un intenso cambio sociocultural provocado o relacionado con una alta migración; así como para explorar el papel que ha jugado la Iglesia católica local en mantener y reproducir un sentido de comunidad en un contexto de cambio sociocultural y una intensa movilidad transnacional de población. Pero antes de llegar a la parte central de este trabajo, es necesario hacer una revisión de los estudios que ya han abordado la relación entre cultura y migración en el caso México-Estados Unidos. Esto permitirá resaltar algunas ideas y conceptos que son punto de partida en este ensayo.

Migración y cambio cultural: un campo problemático

El estudio de las repercusiones culturales de la migración a los Estados Unidos en las comunidades de origen, a pesar de ser una vieja preocupación que se remonta a los trabajos pioneros de Gamio (1964), sigue siendo un asunto difícil de analizar de una manera aislada y consistente. Hasta hoy, el asunto ha sido abordado básicamente de dos maneras: los trabajos que hablan del surgimiento de una cultura de la migración como el principal impacto cultural del fenómeno en las localidades de origen, y aquellos que se refieren a la emergencia de un nuevo espacio social de reproducción sociocultural, deslocalizado y transnacionalizado, como uno de los principales saldos de la migración México-Estados Unidos.

Migración e impacto cultural o la *chicanización* de México

No sólo los estudios académicos han puesto atención en los cambios culturales que debe experimentar el migrante como consecuencia de vivir o trabajar en otro país. La idea más generalizada al respecto es que los migrantes sufren un proceso de *americanización* nocivo para la "identidad nacional", o en su caso una fuerte crisis de identidad por su supuesto estado de "desarraigo cultural" permanente. En el otro extremo, existe una imagen muy romántica de los migrantes. Carlos Fuentes (1992 y 1994), por ejemplo, califica a los mexicanos que abandonan nuestro país para ir a trabajar o vivir en los Estados Unidos como "los hombres y mujeres más valientes y determinados de México". Desde esa perspectiva, lejos de americanizarse, los migrantes son un vivo ejemplo de la "fortaleza de la identidad nacional mexicana frente a la estadounidense", por lo que, según este escritor, son los *gringos* los que deberían temernos.

Para otros, la lista de los supuestos efectos culturales de la migración en las comunidades de origen podría ser interminable. En general, se ha dicho que la migración ha modificado muchas costumbres y hábitos, y los ejemplos van desde el uso del overol a principios del siglo xx hasta el de los "tenis al estilo americano" entre los jóvenes de las rancherías. Se habla también del "desarrollo de una noción de éxito", supuestamente ajena a la cultura mexicana en su conjunto y en especial a las comunidades rurales o de la proliferación de "costumbres cholas" que se manifiestan en la forma de vestir, la música, las pintas o graffitis y el consumo de drogas. Además, se dice, el contacto con los Estados Unidos ha permitido tener más conciencia de la existencia de otros pueblos, costumbres, actitudes, puntos de vista políticos, modas, religiones,

música, películas, relación entre sexos, otra cultura laboral y hasta otros hábitos para beber alcohol. Los migrantes también han llevado de regreso a su pueblo valores positivos de la “cultura americana” como la apertura y la tolerancia ante lo que es diferente (Castañeda, 1993).

Hay quienes, por el contrario, insisten en que la migración sólo ha traído cosas negativas como el alcoholismo, las drogas y hasta la homosexualidad; o que destruye las raíces culturales sin sustituir el vacío que deja, situación que produce enfrentamientos en las sociedades de origen. En esa misma línea, se dice que los migrantes regresan más “despiertos”, con más iniciativa, más seguros de sus capacidades, más sensibles a las injusticias; pero también más independientes de la autoridad familiar, religiosa y civil, situación que los hace supuestamente más inseguros ante el sentido de su vida, materialistas y soberbios (Orozco, 1992). En otras palabras, como diría Carlos Monsiváis (Castañeda, 1993), a raíz de la migración y los cambios culturales que acarrea este fenómeno, parecería que muchas localidades rurales mexicanas se han “chicanizado”.

La cultura de la migración o la *norteamericanización* de las matrisias

Uno de los principales problemas de las anteriores afirmaciones es que resulta muy difícil, en términos metodológicos, aislar los cambios que tienen que ver directamente con la migración. Las comunidades de origen de los migrantes suelen ser sociedades cada vez menos aisladas que reciben una gran cantidad de influencias externas que inciden en los procesos de cambio social y cultural a nivel local. Alarcón (1988), en un artículo ya clásico, advertía precisamente que no se podía asegurar que los cambios provocados por la migración implicaran una especie de “norteamericanización” de la cultura local, más bien, decía, se estaba dando una “norteamericanización” de las sociedades rurales altamente involucradas en el fenómeno. Apoyado en la noción del “síndrome migratorio” elaborada por Reichert (1981), Alarcón (1988:338) acuñó la idea de “norteamericanización” para tratar de conceptualizar “el proceso mediante el cual ciertas localidades se especializaban en la producción y reproducción de trabajadores migrantes internacionales”. Esto implicaba que algunas instituciones locales, así como muchas normas sociales y valores culturales sufrieran cambios al integrar el fenómeno a la vida cotidiana de la comunidad. A su vez, como ya había señalado Reichert (1981) estos cambios estructurales ayudaban a mantener y perpetuar la migración.

Según otros trabajos que han desarrollado la idea anterior, el proceso ha dado origen a una llamada “cultura de la migración” que ya

forma parte del repertorio cultural de muchas regiones de México. Según Durand (1994:13), esa "cultura migratoria" es un sistema integrado de normas, valores y sanciones que regulan la actividad migratoria y que ha sido producto del perfeccionamiento de los "mecanismos de socialización que permite a los nuevos migrantes integrarse con facilidad al flujo y manejarse dentro del circuito" migratorio transnacional.

El migrante como actor social y la formación de un espacio social transnacional

Sin embargo, a pesar de que han encontrado suficientes evidencias empíricas que hablan de la existencia de una "cultura de la migración", muy pocos trabajos se han concentrado en tratar de explicar la manera cómo ciertas instituciones cambian para integrar el fenómeno a la vida cotidiana y reproducir esa cultura. Tampoco se ha puesto mucha atención en las tensiones sociales y culturales que genera este proceso de cambio sociocultural en la sociedad local. Por otra parte, a veces se olvida que aun en las sociedades más "norteamericanas", o donde ha surgido una "cultura de la migración", no todos los habitantes son migrantes o no todos los sectores sociales están comprendidos directamente en el fenómeno, por lo tanto, no todos comparten esa cultura.⁴ Esto es importante señalarlo porque la relación entre los migrantes o "norteamericanos" y los que se quedan y dependen de otras fuentes de ingresos no ha sido tan armónica como a veces se deja ver en los estudios sobre el tema. Una de las dificultades para analizar este tipo de relaciones es que a veces se carece de una definición sociocultural de lo que es un migrante. Desde una perspectiva demográfica o estadística, migrante es todo aquel que ha dejado su pueblo para ir a trabajar a los Estados Unidos. Sin embargo, en términos socioculturales, en las localidades que abarca el fenómeno, el migrante o norteamericano no es aquel que ocasionalmente va o fue a trabajar a ese país para resolver una emergencia o pagar una deuda. El migrante o norteamericano, definido como un nuevo sector o un nuevo actor en la sociedad local, es el trabajador transnacional que va y viene y cuya vida depende completamente de su trabajo en los Estados Unidos; así como el que "radica" o vive en aquel país pero gasta o invierte dinero en su comuni-

⁴ La metáfora de Alarcón sobre las sociedades que se dedican a producir migrantes, podría tal vez ser únicamente aplicable a las pequeñas rancharías donde, al cabo de varias generaciones, la totalidad de sus habitantes terminan arrastrados por la migración. El problema es que en los casos en que realmente ha ocurrido así, las localidades prácticamente han desaparecido.

dad y reclama por tanto un lugar en ella. No hay que olvidar que la migración es un fenómeno dinámico en el que así como se incorporan nuevos individuos a ésta, hay otros que salen de ella. Es importante recalcar esta diferencia para entender las tensiones que surgen cuando los grupos económicos o tradicionales ven amenazadas sus posiciones de privilegio por el rápido ascenso económico de otros grupos gracias al trabajo en los Estados Unidos; así como para explicar las tensiones culturales que surgen cuando los cambios socioculturales que genera la migración transforman o desintegran formas tradicionales de organización comunitaria y ponen en peligro la reproducción y transmisión de algunos valores, normas, creencias y prácticas religiosas.

Los trabajos que han puesto más atención en los cambios socioculturales y los conflictos ligados a la migración, hablan del surgimiento de un nuevo espacio social de reproducción cultural deslocalizado y transnacionalizado por donde circulan personas, información, bienes, capitales y servicios; así como valores y símbolos culturales cada vez más difíciles de reclamar como patrimonio de una sola cultura nacional (Rouse, 1988 y 1992; Goldring, 1992 y 1996b; Pries, 1997).

De acuerdo con esta perspectiva, los migrantes han desarrollado una nueva cultura transnacional que se alimenta de ambos mundos y que les permite habitar o formar parte de tres realidades socioculturales distintas: la comunidad de origen, la sociedad de destino y el espacio sociocultural constituido por las redes sociales que trascienden la frontera y que se ha definido como una "comunidad transnacional" (Rouse, 1988 y 1992) o un "espacio social transnacional" (M. P. Smith, 1994; Pries, 1997).⁵

⁵ Como señalan Massey *et al.* (1991 y 1994:737) y López Castro (1986), este enfoque que se autodenomina "transnacional", está muy influido por algunas ideas "pos-modernas" y ha sido construido a partir del trabajo que ha destacado durante mucho tiempo la importancia de las redes sociales para entender la reproducción, mantenimiento y perpetuación del proceso migratorio transnacional. En años muy recientes, algunas investigaciones han tratado de encontrar evidencias empíricas que muestren la existencia de esta emergente forma de organización social transnacional (Kearney, 1995; R. C. Smith, 1995; Goldring, 1996b). Estos trabajos han centrado su atención en una de las manifestaciones más fáciles de percibir de esa transnacionalidad: las formas de organización popular que trascienden los ámbitos locales y desarrollan una actividad política simultánea en ambos países. Algunos de los casos más sobresalientes son las asociaciones de mixteos oaxaqueños en California, agrupados hoy en el Frente Binacional Mixteco-Zapoteco (Kearney, 1995) o el club de los mixtecos poblanos que trabajan en Nueva York, cuyo lema es "Los ausentes siempre presentes" (R. C. Smith, 1995). R. Smith, por ejemplo, ha mostrado cómo los migrantes son un nuevo actor social que, además de hacer importantes obras materiales en la localidad de origen, disputan el

Para el caso que nos ocupa, una de las consecuencias más importantes de este proceso transcultural es que ha desarrollado, entre otras cosas, un estado de "simultaneidad cultural" que experimentan los migrantes al trasladarse de un lugar a otro y reclamar su pertenencia a "dos mundos culturales". Esa simultaneidad ha sido facilitada por el desarrollo y la masificación sin precedentes de las tecnologías de comunicación, como el avión, los transportes terrestres, medios de comunicación electrónicos y los sistemas de grabación de imágenes como el video.⁶ Esta tecnología ha facilitado a las nuevas generaciones de migrantes mexicanos, mucho más que a otras, el contacto real e imaginario con sus lugares de origen y con muchos de los elementos sociales y culturales que "dejan" en el lado sur de la frontera. Vivir esta simultaneidad o doble pertenencia no ha estado exenta de conflictos, ya que los migrantes han sufrido procesos de exclusión social o cultural en ambas sociedades. Lo anterior los ha obligado a desarrollar habilidades culturales para moverse, no sin dificultades, entre estos dos Estados nacionales y construir arraigos en ambos lados de la frontera.

Este proceso transcultural, así como el desarrollo de una cultura de la migración, también ha afectado a algunas instituciones locales. En el occidente mexicano una de ellas ha sido la Iglesia católica. En el siguiente apartado se reconstruirán brevemente algunas de las concepciones y prácticas de esta institución que han sufrido cambios a causa de los retos que impone el crecimiento, diversificación y transnacionalización de la migración a los Estados Unidos. El análisis parte de un examen global de la relación entre Iglesia católica y la migración internacional, para después abordar el caso de la diócesis de San Juan de los Lagos, Jalisco.

poder político al grupo que controla la presidencia municipal sin ser ellos "residentes permanentes" en su pueblo. La migración ha obligado a que surjan nuevas arenas de negociación y confrontación locales, por lo que muchos procesos políticos y culturales ya no pueden ser entendidos sin tomar en cuenta a mexicanos que a pesar de "radicar" fuera de su pueblo, tienen una influencia importante en éste.

⁶ Para encontrar una descripción de la manera cómo los migrantes han usado las cámaras de video como un medio de comunicación "posmoderno" y para mantener "viva" la presencia del lugar de origen durante su vida en los Estados Unidos, se puede consultar a R. Smith (1995) y Hagan (1994).

Iglesia católica y migración internacional⁷

La migración da al hombre el mundo como patria
J. B. Scalabrini

Las preocupaciones dentro de la Iglesia católica universal respecto a los costos de la migración surgieron teniendo como referente directo las migraciones de los italianos a los Estados Unidos y Brasil en los últimos años del siglo XIX. Por esa razón las bases teológicas del actual proyecto pastoral dedicado a los migrantes tienen su origen en las tesis del obispo de Piacenza, Italia, Juan Bautista Scalabrini (1839-1905). En un opúsculo publicado en 1887, este obispo italiano describió de una manera muy clara la posición que aún persiste de la Iglesia respecto a la migración, en la que se reconoce un innegable beneficio material, pero a cambio de un alto costo espiritual:

¡Cuántos [migrantes], decía Scalabrini, sucumbirán entre el tumulto de la ciudad o en el silencio de desconocidos lugares! ¡Cuántos se verán privados si no del pan del cuerpo, sí del pan del alma y perderán en una vida completamente material la fe de sus padres! (Saraggi, 1985).

Sin embargo, a pesar de este balance negativo, el obispo italiano reivindicó el derecho a emigrar ya que comprendió el “significado providencial”, como lo llamó él, de las grandes transformaciones demográficas que estaban ocurriendo en Italia y que daría nuevos espacios para la expansión de la fe y el desarrollo de nuevas experiencias religiosas por medio de la movilidad geográfica de los católicos (Rosoli, 1994). Para Scalabrini, y no sin razón, la salida de los italianos era ante todo un proceso unidireccional donde el retorno no estaba muy contemplado. Así que para que los migrantes no perdieran la fe de sus padres en el proceso de integración a la nueva sociedad, Scalabrini formó en 1889 una congregación especial de sacerdotes dispuestos y preparados para seguir a los migrantes hasta su destino y atenderlos espiritualmente.⁸

⁷ El siguiente apartado se elaboró con base en las siguientes fuentes: una entrevista realizada el 11 de noviembre de 1993 a Luis Mario Gandolfi, encargado de la formación de los Misioneros Migrantes del Seminario de San Carlos en Purépero, Michoacán, varios documentos internos de esa orden y los trabajos de Rosoli (1994), Saraggi (1985) y Zizzamia (1989) sobre la migración italiana.

⁸ Entre 1890 y 1910 los misioneros de San Carlos se extendieron al ritmo que crecía el flujo de migrantes italianos. Para 1924 tenían presencia en Cincinnati, Kansas City, Detroit y sobre todo en Chicago, donde finalmente se estableció su sede provin-

El enorme crecimiento de los flujos migratorios registrados en todo el mundo católico después de la Segunda Guerra Mundial obligó a la Santa Sede a retomar el proyecto pastoral de Scalabrini y elaborar las primeras directrices universales respecto al trabajo pastoral con los migrantes. El primer documento orgánico, dirigido a la Iglesia católica universal, que rebasó el marco de la migración italiana y que estaba destinado a definir las directrices pastorales en el campo de la movilidad humana fue la "Constitución Exul Familia" (agosto de 1952). Este documento recogió muchas de las experiencias de los scalabrinianos que eran ya reconocidas dentro de la Iglesia, por ejemplo, el derecho natural de emigrar y el destino universal de los bienes de la tierra; contenía, además, una concepción más universal de la Iglesia ya que insistía en la necesidad de realizar un intercambio entre el clero de las diferentes nacionalidades; y sobre todo, ese documento pontificio reafirmó la oportunidad de seguir trabajando en los lugares de destino de los migrantes, en parroquias nacionales con competencia para atender a los fieles de una determinada nacionalidad, apoyados en sacerdotes que hablaran la misma lengua y fueran originarios del mismo país.

Después, a raíz del Concilio Vaticano II, los postulados de la Iglesia respecto a la migración fueron puestos al día con la carta apostólica "Pastoralis Migration Cura" (agosto de 1969). En este documento la Iglesia reconoció algunas de las complejidades del fenómeno migratorio que no habían sido contempladas de una manera acertada en el trabajo pastoral anterior, sobre todo lo referente al proceso de integración cultural de los migrantes en el lugar de destino. En el discurso se reconocía que era un error haber forzado la integración plena desechando, y hasta rechazando, la cultura, la lengua y las tradiciones religiosas originales de los migrantes.

Al parecer, una nueva realidad obligó a reconocer esos errores: en todo el mundo, el proceso migratorio se hizo cada vez menos unidireccional, más cíclico, revolvente, con una movilidad mucho más intensa de personas, bienes, capitales y símbolos culturales facilitada por el desarrollo y la masificación de los medios de comunicación y transporte. Mientras que en los Estados Unidos —el principal país de destino de los migrantes católicos desde entonces—, a la vez que el mito del llamado

cial. Después, a raíz de la intensa migración que siguió a las dos guerras mundiales, los scalabrinianos ampliaron su campo de acción y abrieron otras misiones para migrantes en Europa, Argentina e incluso Australia. Hoy existen misiones de migrantes en 24 países: Canadá, los Estados Unidos, Venezuela, México, Colombia, Brasil, Paraguay, Uruguay, Chile, Argentina, Portugal, Inglaterra, Francia, Bélgica, Luxemburgo, Suiza, Alemania, Italia, Filipinas, Australia, Guatemala, Santo Domingo, Haití y Mozambique.

melting pot se derrumbaba, creció de manera considerable la llamada “nueva migración” procedente sobre todo de Asia, el Caribe y América Latina. Ambos procesos se radicalizaron en las décadas siguientes, pero desde ese momento llevó a la Iglesia a ampliar el concepto de migrante, insistir en la defensa de sus derechos humanos y sobre todo a remarcar la necesidad de respetar los fundamentos espirituales y culturales durante el trabajo pastoral. Ahora, según la carta apostólica “Pastoralis Migration Cura”, al inmigrante había que respetarlo en cuanto tal, con todas las formas expresivas, culturales, sociales, asociativas y principalmente religiosas que traía consigo (Rosoli, 1994:306-307). Esto último fue sin duda uno de los avances más claros en la nueva concepción de la Iglesia ya que vislumbraba de alguna manera el carácter cada vez más transnacional que estaba tomando el proceso migratorio mundial. Proceso que volvía insuficientes y caducos muchos de los dispositivos pastorales, sobre todo en parroquias donde la transnacionalización de la migración hacía más difícil atender y controlar a una feligresía en constante movimiento de ida y vuelta.

Sin embargo, a pesar de la verticalidad de la Iglesia católica, aun en países con una centenaria y masiva tradición migratoria internacional como es el caso de México, esas directrices no han llegado hasta las parroquias de manera fácil. En nuestro país, la postura oficial de la jerarquía se ha reducido a oponerse al fenómeno y acusar a los gobiernos en turno de ser los culpables de los muchos mexicanos que abandonan el país para ir a trabajar al extranjero, ya que no es capaz de garantizarles empleo en su tierra. Mientras que en el ámbito parroquial, la migración nunca ha sido vista como un fenómeno unidireccional ya que los migrantes parten siempre con la idea de regresar. Por esto, a excepción de algunos curas que por su cuenta han seguido a los migrantes para vivir de cerca su experiencia o para visitarlos con la finalidad de recolectar recursos para realizar obras materiales en sus parroquias, los esfuerzos se han centrado en evitar la “desintegración social” que provoca, desde su perspectiva, la intensa movilidad de feligreses. Algunos aspectos de este proceso pueden ser apreciados mucho mejor si tratamos de reconstruir algunos momentos de la historia de la migración hacia los Estados Unidos en la región de Los Altos de Jalisco en relación con algunas actitudes y prácticas de la Iglesia católica. A grandes rasgos, en esta zona se pueden delimitar tres etapas de la relación entre religión católica y migración internacional caracterizadas por: *a*) abierto rechazo a los migrantes (1900-1930); *b*) la utilización de los *migradólares* como fuente para el financiamiento de obras religiosas (1940-1986), y *c*) el cobijo espiritual y la defensa de sus derechos humanos, sobre todo después de la aprobación de la IRCA en 1986.

De norteños apátridas y facetos a hijos ausentes

*No se sabe que sea peor, la ausencia o el regreso... peor es que vuelvan.
Al filo del agua, de Agustín Yáñez*

Como lo muestran algunos testimonios encontrados en el trabajo de campo, cartas pastorales y algunas obras de la literatura mexicana, al igual que en el caso italiano, fueron los párrocos, sobre todo en los pueblos con altos índices migratorios, los primeros en alarmarse y preocuparse porque sus feligreses se iban a los Estados Unidos. Sólo que en el caso mexicano preocupaba más el retorno que la salida, ya que según los curas, los migrantes volvían con demasiado dinero, pero también con las ideas cambiadas, con comportamientos extraños y sobre todo con la posibilidad de confrontar su sociedad y sus valores con los de otra sociedad diferente a la suya. Según esas fuentes, a principios de siglo, cuando los “picados por la curiosidad y la aventura” todavía eran pocos, se intentó excluir, descalificar y desalentar a los que abandonaban temporalmente a la mujer o a la familia para ir en busca de los dólares.

Para Taylor (1991:208), quien realizó un estudio en los años veinte sobre la migración en Arandas, un pueblo localizado en pleno corazón de Los Altos de Jalisco, la estancia de los migrantes en los Estados Unidos “debilitaba su apego a la religión católica”. En palabras del cura local entrevistado por Taylor, la migración bajaba el “nivel moral” ya que mientras estaban en aquel país, los migrantes olvidaban su religión a causa del aislamiento en que solían vivir. Además, decía el cura, “ven un modo de vida distinto, van a bailes, cines y otras diversiones”. Para este cura, el hecho de que se expusieran a la “propaganda de los evangelistas” no era considerada como un problema ya que al regresar a su pueblo los migrantes retornaban “inmediatamente a su religión”.

Según la excelente descripción hecha por Agustín Yáñez en su obra *Al filo del agua*, a principios de siglo los habitantes de Yahualica —otro pueblo de Los Altos de Jalisco—, consideraban el retorno anual de los *norteños* como un evento más pernicioso aun que la cizaña de los arrieros, tanto que no se sabía qué era peor, si la ausencia o el regreso: “peor es que vuelvan”, decía uno de los personajes, “ni les luce lo que ganaron... y aunque les luzca, ya no se hallan a gusto en su tierra”. Los lugareños se quejaban, además, porque los migrantes volvían del norte más criticones y muy dados a alegar, daban mal ejemplo burlándose de la religión, la patria y las costumbres; sembraban la duda, influían para que se perdiera el amor a la tierra ya que alborotaban a otros para que la abandonaran y se fueran a ganar dólares. Los migrantes eran, además, acusados de traer a México las ideas masonas, socialistas y espiritistas.

En suma, en palabras de uno de los personajes de esa novela, los migrantes eran unos “traidores, unos desobligados, viciosos, pendencieros, facetos y faltos de temor de Dios, para no decir más” (Yáñez, 1947: 151-161).

El estado de alarma descrito por Agustín Yáñez no debió ser únicamente obra de su imaginación, ni un caso aislado, ya que precisamente en 1920, cuando la migración tuvo un fuerte impulso en la región de Los Altos de Jalisco, la diócesis de Guadalajara emprendió una “santa cruzada contra la migración” que consistió básicamente en “disuadir a los pobres trabajadores” desde el púlpito, para convencerlos de que desistieran de su afán de ir a trabajar a tierras extranjeras. Según una circular escrita en 1920 por el arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez (Ochoa y Uribe, 1990:134-137) y que al parecer fue leída *inter missarum solemnias* en las parroquias de la diócesis de Guadalajara (en aquellos tiempos incluía también la región de Los Altos), en esos años se acusaba a los migrantes de contribuir a “aumentar la decadencia de la patria”, de engrandecer con su trabajo a “una nación que siempre se ha considerado enemiga de la nuestra” y causante de “nuestras mayores desgracias nacionales”. Los migrantes, decía el arzobispo, trastornaban el orden porque llegaban difundiendo “las costumbres de aquel país, sus diversiones, su idioma y hasta sus vicios”. Desde una perspectiva muy diferente a la de Scalabrini, el arzobispo mexicano no consideraba que hubiera beneficio alguno producto de la migración, ya que los lugareños dejaban todo para ir en busca de un mejoramiento que nunca iban a alcanzar. Además, se quejaba, los migrantes regresaban “ya sin la fe, sin la sana conciencia y sin sus buenas costumbres”. Pero eso no era todo, lo peor era lo que les esperaba a su regreso del norte si no desistían de su afán aventurero: “la esposa o la hija deshonradas, los hijos abandonados a sus instintos, preparados para el crimen”, es decir, “ruinas sobre ruinas de lo que en otro tiempo los hacía llevar una vida pobre y de privaciones, pero llena de conformidad con la voluntad de Dios”. Respecto a las creencias religiosas, el obispo mexicano consideraba que la mayoría de los migrantes partían con una instrucción religiosa deficiente y sin una “sólida piedad”, por lo que fácilmente caían ante las trampas de otros grupos religiosos y vendían a Jesús “por treinta monedas”.

Según podemos apreciar claramente en ese documento, desde entonces a la jerarquía de la Iglesia católica de la zona le preocuparon tres problemas que consideraba ligados a la migración: la desintegración familiar causada por la falta del varón en la casa, la pérdida de los valores morales y el peligro de que abandonaran la religión católica y cayeran en las garras de alguna iglesia protestante.

Sin embargo, todo hace suponer que esa prédica no tuvo eco ni se pudo propagar durante mucho tiempo en las parroquias de la diócesis porque siete años después estalló la guerra Cristera en el occidente de México y las redes sociales que ya habían comenzado a construir los migrantes, gracias a su "afán aventurero", sirvieron para que muchos curas y ex cristeros se refugiaran en los Estados Unidos mientras esta guerra terminaba y la calma volvía a esa región (Meyer, 1973-1974; Cruz y García, 1991; Espinosa, 1993; Burns, 1994).⁹ El éxodo masivo y las secuelas de la guerra dejaron a muchos pueblos casi en la ruina. Así, a su regreso muchos curas se dedicaron a fortalecer los lazos con aquellos que se habían establecido fuera del pueblo, sobre todo con los que habían alcanzado un mejor nivel de vida y podían ayudar económicamente a renovar los edificios religiosos (Cerrillo, 1969; Espinosa, 1993).¹⁰ En algunos lugares, esta situación se intensificó durante el Programa Bracero (1942-1964), al grado de que algunos curas se encargaron de motivar a los parroquianos más pobres para que se enlistaran como braceros y se fueran a trabajar a los Estados Unidos. De esa manera los migrantes pasaron de "apátridas y facetos" a una fuente de financiamiento para realizar obras religiosas. Fue entonces cuando en muchos lugares de la región se acuñó el término "hijo ausente" para referirse a los migrantes internos e internacionales que se habían establecido de manera definitiva fuera del pueblo y que volvían para visitar a sus familiares, participar en las fiestas patronales y llevar algún regalo a la parroquia.¹¹

⁹ De acuerdo con Burns (1994:184-185), en 1928 llegaron más de 150 000 exiliados tan sólo a la ciudad de Los Ángeles, entre ellos, más de cien curas y siete obispos. Muchos de esos "refugiados cristeros" fueron precisamente quienes participaron en 1934 en la procesión más grande hasta ese entonces en la historia de Los Ángeles, cuando cerca de 40 000 personas marcharon con banderas que denunciaban los "regímenes ateos de la ciudad de México y Moscú" (Davis, 1990).

¹⁰ Este hecho se puede constatar con los datos del Mexican Migration Project (COMCROSS, 1996): el rubro en el que los migrantes han aportado más *migradólares* es en la construcción o remodelación de las iglesias, por encima del apoyo para obras públicas o remodelación de las plazas centrales de sus pueblos. Es posible que esta tendencia esté cambiando en los últimos años a raíz del programa Dos por Uno impulsado por el gobierno mexicano para tratar de motivar a los migrantes a que inviertan en obras para sus comunidades. En el caso más avanzado por ejemplo, el de la Federación de Clubes Zacatecanos del sur de California, hasta 1996 sólo se había destinado 7.5% del total de los recursos a la construcción o rehabilitación de iglesias (Gobierno del estado de Zacatecas, 1996).

¹¹ Un ejemplo de lo anterior lo podemos apreciar claramente en la *sabrosa* reconstrucción que hace Arias (1996:195-200) de las visitas pastorales del arzobispo José Garibi Rivera a Concepción de Buenos Aires, Jalisco, durante los años cuarenta. Según lo narrado por Arias, en esos años eran muy comunes los regalos que hacían los hijos

Por muchos años las visitas aisladas que hacían los curas a los Estados Unidos, por lo regular sin la autorización de las autoridades de la diócesis, así como la organización de las fiestas religiosas, ayudaron a fortalecer el contacto entre los migrantes y su pueblo; pero hasta antes de la aprobación de la IRCA se carecía de un plan pastoral especial para los migrantes internacionales o regionales.

La pastoral del emigrante en Los Altos de Jalisco: de hijos ausentes a emigrantes

Los antecedentes de la pastoral migratoria en Los Altos de Jalisco datan de 1974 cuando se formó la primera Comisión de Sacerdotes y Seglares en todo el país, para la conformación de la Pastoral de los Emigrantes. Sin embargo, el trabajo de esta comisión se redujo básicamente a asistir al Primer Encuentro Mexicano-Norteamericano de Migración en El Paso, Texas, y el siguiente año, al segundo celebrado en la ciudad de México, pero sin resultados prácticos para las parroquias. En ese momento, algunas diócesis de la frontera eran las únicas realmente preocupadas por el carácter cada vez más masivo del fenómeno, ya que a sus parroquias llegaban diariamente mexicanos sin nada de dinero, que no habían podido cruzar la frontera y buscaban consuelo espiritual o cobijo por una sola noche. Del otro lado existían preocupaciones semejantes que llevaron a realizar en 1979 el primer encuentro de obispos fronterizos en California para hablar de las responsabilidades que debería tener la Iglesia hacia los migrantes (Lachaga, 1982). Sin embargo, estas preocupaciones no tuvieron mucho eco en otras diócesis del interior del país. Una muestra de ello fue la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla en 1979. Al parecer, en ese encuentro no se consideró que los problemas padecidos por los migrantes en su camino, emulando la versión contemporánea de la "tierra prometida", fuera un asunto de gravedad. Esto se demuestra con el resumen de las actividades de la reunión, ya que en total sólo se refiere a la migración una sola vez y de manera muy general en unas cuantas líneas (*ibidem*:197).

Fue hasta que se conjugaron tres situaciones sin ninguna relación aparente que, por lo menos en la diócesis de San Juan de los Lagos, se

ausentes de Concepción para arreglar el altar de la iglesia. Obsequios que provenían sobre todo de las familias que radicaban en Guadalajara y Tlaquepaque, quienes seguramente cada año asistían a las fiestas de su pueblo dada la relativa cercanía de esas ciudades con su lugar de origen.

comenzó a realizar trabajo pastoral de manera más consistente para intentar hacer frente a los cambios religiosos y sociales provocados por la migración: *a*) la llegada de los scalabrinianos a México con la finalidad de “sensibilizar a la alta jerarquía nacional mexicana” de la urgente necesidad de dar atención pastoral a los migrantes transnacionales (Stella, 1991); *b*) el estado de alarma que se generó en todo el país por las posibles repercusiones de la IRCA, y *c*) la llegada en 1988 de un nuevo obispo a Los Altos de Jalisco procedente de la sede episcopal de Tuxtla Gutiérrez, la cual había observado de cerca la manera cómo otros grupos religiosos estaban desplazando a la Iglesia católica en el sureste de México.

La llegada de los scalabrinianos a México fue influida en gran parte por un proceso de movilidad interurbana, que al igual que en otras ciudades de los Estados Unidos, se desató específicamente en la ciudad de Chicago (sede provincial de los scalabrinianos) y que repercutiría en el trabajo pastoral que se efectuara en México. A raíz del ascenso económico que vivieron algunos grupos de migrantes en ese país (los italianos entre ellos) a consecuencia del auge que siguió a la Segunda Guerra Mundial, los centros de las principales ciudades estadounidenses comenzaron a vivir un fuerte cambio sociodemográfico conocido como “la fuga de los blancos”. Por esta razón, sobre todo a mediados de la década de los años sesenta, muchas parroquias católicas vieron con espanto la salida de sus feligreses rumbo a los suburbios y después la llegada en masa de los llamados “nuevos migrantes”, una ola de “inasimilables” compuesta sobre todo por mexicanos, centroamericanos y asiáticos. El estado de alarma en el seno de la Iglesia católica estadounidense se agudizó porque junto a ese proceso de movilidad interurbana que los dejó sin la clientela étnica original, coincidió con un drástico avance de la secularización que azotó de frente a la institución: entre 1967 y 1977, perdieron de sus filas a más de 1 500 sacerdotes y religiosas por lo que tuvieron que cerrarse en esos diez años más de 2 300 escuelas católicas en todo el país (Lachaga, 1982:139). Además, si la tendencia seguía, calcularon que entre 1966, año en que se inició la caída, y el 2005, el número de sacerdotes católicos se reduciría 40% (Hughes, 1992).

Sin embargo, a pesar de este problema, la mayoría de los curas de las parroquias nacionales (italianas, lituanas, irlandesas), vieron con desagrado la llegada de los nuevos migrantes que no hablaban inglés, que exigían misas en su idioma, sobre todo en español, y que se resistían a dejar sus “paganas” costumbres religiosas en el país de origen. Los scalabrinianos, más tolerantes y mejor preparados, iniciaron lentamente la asistencia a los grupos latinos. Fue entonces cuando pusieron sus ojos en México, presionados por esos cambios demográficos, ya que según

sus estimaciones, de seguir esa tendencia, para el año 2000, 50% de los católicos serían de origen "hispano" (Stella, 1991). Por esta causa, en 1980 abrieron un seminario en Guadalajara para promover la formación de misioneros de diferentes nacionalidades que serían destinados a atender a los migrantes en los Estados Unidos y otros países. Por otra parte, según un informe del superior provincial de la orden, su llegada a México tenía también la finalidad de sensibilizar a la alta jerarquía católica mexicana sobre la importancia de desarrollar un trabajo pastoral más consistente con los migrantes (*ibidem*). Para conseguir esto, era necesario que mantuvieran su presencia en la Conferencia Episcopal Mexicana por medio de un padre scalabriniano. Pero sólo tuvieron una respuesta concreta del obispo de Tijuana, quien formalmente solicitó a la orden la ayuda para atender a los migrantes que intentaban cruzar la frontera y no lo conseguían. Fue así como, en 1984, un cura italiano se instaló en la Capilla de Jesús y gracias a su iniciativa se construyó en 1987 la primera Casa del Emigrante en Tijuana, un centro pastoral cuyo objetivo ha sido brindar asistencia social, económica y legal a los migrantes indocumentados que van en camino a los Estados Unidos.¹²

En cuanto a los temores en la diócesis de San Juan de los Lagos ante la puesta en marcha de la IRCA, éstos eran semejantes a los de otros sectores sociales de México. Por una parte, se temía que la ley provocara un retorno masivo de migrantes aumentando los problemas económicos y sociales en sus lugares de origen. En un sentido totalmente contrario, se temía que la legalización de miles de alteños provocara una desbandada aún mayor que diera lugar a una agudización de varios fenómenos dentro de la diócesis que se consideraban secuelas directas de ese añejo proceso social.

Fue entonces el trabajo de sensibilización realizado por los scalabrinianos, pero sobre todo el estado de alarma mencionado, lo que llevo al nuevo obispo de San Juan de los Lagos, José Trinidad Sepúlveda, a considerar la migración como uno de los mayores retos pastorales de la diócesis junto a "la invasión de las sectas" y la crisis política y económi-

¹² La casa puede hospedar alrededor de 200 personas. Ahí se les ofrece comida, instrucciones sobre sus derechos civiles, se les dan opciones de empleo en Tijuana y "breves charlas religiosas". A raíz del éxito de esta casa se abrió otra en Ciudad Juárez en 1990; y ante la enorme respuesta que tuvo el seminario de Guadalajara se decidió abrir otro en Purépero, Michoacán. Esta vez fueron apoyados por la diócesis de Zamora, con la idea de que los novicios se comprometieran directamente en el trabajo de las comunidades migrantes. Sin embargo, además de que son apenas una "gota de agua en el mar", como dice el responsable del seminario, los curas michoacanos no entendieron muy bien que los misioneros que salen de ahí son todos extranjeros que terminarán realizando trabajo pastoral con migrantes en otros países.

ca del país (Sepúlveda, 1988). Por esa razón, en su primer mensaje programático, el obispo dividió a la población de la que sería responsable pastoralmente en tres categorías: los residentes estables, los peregrinos que visitaban el santuario de la virgen de San Juan de los Lagos y los ausentes o migrantes que trabajaban o vivían en los Estados Unidos. Sobre la inclusión de estos últimos en su programa de trabajo, el obispo se preguntaba: “¿cómo olvidar a tantos jóvenes, jefes de familia y mujeres de esta diócesis, que emigran buscando resolver sus problemas económicos, pero que luego se ven envueltos por una cultura materialista y pagana, con graves problemas de fe y atraídos por costumbres hedonistas contrarias a la moral cristiana?”. En cuanto a los peligros que implicaba la migración para la diócesis, la advertencia del obispo fue muy clara: “[a los migrantes] o los acompañamos para que se defiendan y triunfen, o tendremos en ellos, cuando vuelvan con el prestigio del dinero, gérmenes de cisma y de herejía y corrupción de costumbres”.

Una de las primeras tareas fue continuar con un estudio cuyo objetivo era medir las dimensiones del fenómeno migratorio y las repercusiones que tenía en la diócesis. Según esa investigación, la Comisión Diocesana de Pastoral encontró que tres de cada cuatro familias tenía cuando menos a un miembro trabajando en los Estados Unidos; que aproximadamente 20% de la población total de la región se había establecido allá de manera definitiva; y finalmente, que se recibían mensualmente en toda la diócesis, cerca de 16 000 000 de dólares provenientes de los migrantes temporales y del dinero que llegaba a los jubilados que habían regresado a descansar a su pueblo (Hernández, 1989; Espinosa, 1989).

Pero lo que más preocupó a los responsables de esa comisión fueron las implicaciones que la migración tenía en las familias alteñas. Los principales efectos fueron: *a)* algunos migrantes cambiaban de mujer provocando la desintegración de su hogar: según sus resultados, 20% de las familias de la región practicaban el “divorcio funcional” y 5% habían llegado al divorcio legal, la mayoría de las veces porque el hombre había formado otra familia en los Estados Unidos; *b)* había casos de migrantes que cambiaban de religión durante sus estadías allá, debido al asedio de otras iglesias y por la ayuda material que les ofrecían en ese país, y finalmente *c)* que había un aumento del alcoholismo y la drogadicción entre los migrantes a consecuencia de “la soledad y la falta de distracciones sanas”, problemas que se estaban reproduciendo entre la población no migrante de los pueblos de origen (*ibidem*).

Después de terminar ese estudio, en cada una de las 56 parroquias que forman la diócesis se hizo una recolección de domicilios de familias y personas que se encontraban en los Estados Unidos y se les envió

por correo un mensaje del nuevo obispo. Esa carta pastoral fue dirigida a “los católicos de San Juan de los Lagos que viven y trabajan en los Estados Unidos”, y en ella el obispo les decía a los migrantes que a pesar de estar en otro país, seguían perteneciendo a su diócesis, por lo que él tenía la obligación de trabajar también por su salvación. Además de establecer esa especie de transnacionalidad de su diócesis, en la carta les daba recomendaciones para que la empresa migratoria tuviera éxito y no se dejaran llevar “por las tentaciones de que eran víctimas” allá.

Un aspecto sobresaliente en ese mensaje fue el cambio tan radical en cuanto a la concepción hacia los migrantes, comparada con la que se tenía en los años veinte cuando monseñor Orozco y Jiménez emprendió la antes mencionada “santa cruzada contra la emigración”. En el mensaje de Trinidad Sepúlveda, por el contrario, los migrantes son considerados los hijos “más estimados y queridos” de la diócesis y lejos de condenarlos por salir de su pueblo el obispo les dice que era “muy justa y cristiana la determinación que tomaron de buscar en tierras lejanas y con grandes sacrificios, el trabajo que les permita asegurar su porvenir y la felicidad de sus familias” (Diócesis de San Juan de los Lagos, 1988).

Además de ese mensaje del obispo, el equipo de pastoral del emigrante planteó a nivel diocesano: *a*) la necesidad de impulsar a las esposas de los migrantes para que siguieran a sus maridos “lo más pronto posible, para evitar la desintegración familiar y para que la mujer ayudara al migrante a ahorrar y administrar su dinero de una mejor manera”; *b*) la necesidad de impulsar la atención pastoral en el lugar de destino de los migrantes mediante un trabajo coordinado con la Iglesia católica estadounidense, y *c*) la necesidad de celebrar anualmente el día del emigrante dentro del calendario de las fiestas patronales en cada parroquia de la diócesis, con la finalidad de crear conciencia sobre los problemas que generaba ese fenómeno (*ibidem*).

Hay testimonios recogidos en el trabajo de campo, de mujeres que aconsejadas por los curas pusieron un ultimátum a los esposos para que las llevaran con ellos.¹³ Sin embargo, si bien después de la IRCA creció

¹³ Después de que muchos legalizaron su situación gracias a la IRCA, una preocupación muy común la expresó una mujer entrevistada en 1989 en un pueblo de Los Altos de Jalisco: “La verdad, al principio yo le pedí a Dios para que no le dieran permiso de trabajo a mi esposo. Tenía miedo porque ahora con papeles se puede mover, salir y pasear por donde él quiere, antes no, antes sólo estaba encerrado donde vivía por temor a que lo agarrara la migra. Ahora ya con la mentada tarjeta que le dieron tiene más libertad y por allá los hombres cambian mucho. Primero era la preocupación a que le pasara algo y una aquí con tanto hijo y sola, pero ahora el temor es que encuentre otra mujer y ya no vuelva”.

de manera considerable la cantidad de mujeres que se fueron a los Estados Unidos, es difícil saber hasta que punto esta migración fue facilitada con la intervención de los curas.

Sobre la relación con la Iglesia estadounidense, aparte de algunas declaraciones conjuntas en las que se ha llegado hasta a exigir un "tratado de libre trabajo" paralelo al TLC para acabar con los problemas ligados a la migración indocumentada,¹⁴ lo único concreto han sido las visitas que hace la imagen peregrina de la virgen de San Juan de los Lagos, acompañada por algunos curas, a diferentes asentamientos de mexicanos en los Estados Unidos. La imagen es solicitada por los mismos migrantes y ahora tiene un apretado programa de visitas.

Por su parte, siete años después, según se desprende de un informe hecho entre enero y junio de 1996 por el responsable del seminario, el equipo de pastoral de cada parroquia interpretó a su manera el mandato de celebrar el día del emigrante y al parecer éste se ha logrado consolidar, hasta hoy, en por lo menos dieciocho de ellas.

El siguiente apartado es una reconstrucción de lo que sucede durante esa celebración en San Diego de Alejandría, Jalisco, una de las parroquias de la diócesis de San Juan de los Lagos donde ha tenido más éxito. Como veremos, todo parece indicar que esta nueva ceremonia ritual se ha convertido en una arena donde los migrantes pueden reafirmar y negociar anualmente y de manera pública su pertenencia a la comunidad de origen, así como mostrar su fidelidad a la religión católica.

El día del emigrante en San Diego de Alejandría, Jalisco¹⁵

*No creí que se sintiera tan bonito regresar al pueblo donde uno nació y creció. Muchas gracias por todo, que Dios les pague, porque yo no traigo con qué pagarles lo que han hecho por cada uno de nosotros...
Thanks very much per mole, gracias again*

San Diego de Alejandría es un pueblo localizado en el noreste de Los Altos de Jalisco y forma parte de una microrregión cuyo centro económico es San Francisco del Rincón, una pequeña pero dinámica ciudad

¹⁴ Véase "Celebrar un 'tratado de libre trabajo', plantea el Episcopado", en *La Jornada*, 6 de mayo, 1997.

¹⁵ Esta reconstrucción se hizo gracias a cinco fuentes: 1) las notas de campo hechas después de la participación del autor en tres ocasiones, no consecutivas, en ese acto desde su primera celebración en 1989 hasta 1995; 2) la transcripción de las grabaciones que contienen las intervenciones, e interrupciones, hechas por los migrantes du-

industrial del Bajío guanajuatense (Arias, 1992; Durand, 1994). Además de trabajar en los Estados Unidos, los sandieguinos laboran principalmente en las industrias de San Francisco del Rincón, en los talleres del pueblo o en un enorme complejo de granjas avícolas instaladas en el municipio por capitalistas de Tepatitlán, Jalisco.¹⁶ Según los datos recabados para el Mexican Migration Project (MMP, 1996), en 1989, 79.5% de los hogares tenían por lo menos un miembro que estaba o había estado alguna vez en los Estados Unidos. Es decir, sólo 31.5% de los hombres del pueblo entre 15 y 64 años de edad nunca habían trabajado en ese país. Las anteriores cifras tenían una correspondencia económica determinante para la sobrevivencia de muchos sandieguinos. Según un cálculo realizado por Massey y Parrado (1994:21) con base en los datos aportados por la encuesta aplicada en 1989, cada año ingresaban a San Diego cerca de 1 400 000 millones de dólares provenientes de los migrantes internacionales. Este dinero era canalizado básicamente hacia cinco actividades: el gasto diario o manutención familiar, la construcción de viviendas, el subsidio de las actividades agrícolas y ganaderas, la formación de pequeños talleres familiares y la organización y disfrute de las fiestas patronales (Espinosa, 1993).

Las principales fiestas de San Diego son de carácter religioso y están dedicadas a la Inmaculada Concepción, por lo que consisten en un novenario (del 31 de diciembre al 8 de enero). El acontecimiento más importante de cada uno de esos días en términos religiosos es una peregrinación que parte de la antigua entrada del pueblo y desemboca en la parroquia, donde se realiza una misa solemne. Cada peregrinación está destinada a uno de los diversos sectores que componen la comunidad sandieguina: la gente del barrio de arriba; los del barrio de abajo; las distintas congregaciones religiosas del pueblo; los comerciantes; los ganaderos y campesinos (quienes participan según las rancharías donde viven); los industriales y por último, los sandieguinos ausentes. Estos últimos son quienes encabezan la peregrinación culminante de las fiestas patronales el día 8 de enero.

rante la exposición de los temas de reflexión; así como la lectura de las conclusiones de los grupos de reflexión; 3) el análisis del contenido de las ofrendas que hicieron los migrantes durante la misa en el momento del ofertorio; 4) el análisis de las opiniones, agradecimientos, peticiones y promesas que escribieron 40 migrantes voluntarios en 1989 durante la hora de la comida, y 5) el análisis del contenido de diez cartas enviadas por migrantes desde los Estados Unidos al equipo de pastoral del emigrante en 1990.

¹⁶ Según el censo de 1990, la población económicamente activa se distribuía de la siguiente manera: 52% en el sector secundario o manufacturero, 25% en el sector terciario o de servicios y sólo 23% en el sector primario o agropecuario (INEGI, 1991).

La incorporación organizada de los migrantes a las fiestas, y por tanto a la peregrinación culminante, se remonta a 1945 cuando el cura de ese entonces se propuso coronar la imagen de la Inmaculada Concepción y acudió a la ayuda de los hijos ausentes que se encontraban diseminados “por todos los rincones del país y en algunas partes de Estados Unidos” (Cerrillo, 1969). El párroco de entonces escribió una carta que se distribuyó en México con ayuda de los curas originarios de San Diego y que también fue enviada a varios lugares de aquel país a través de las redes familiares que ya existían entonces (Cerrillo, 1969; Espinosa, 1993). En esa carta se pedía colaboración económica para comprar una corona para la virgen y se explicaban los motivos religiosos para tal evento. Gracias al dinero exitosamente recabado, Garibi Rivera, el arzobispo de Guadalajara, realizó la coronación el 8 de enero de 1946 y según cuenta el entonces cronista oficial del pueblo, la asistencia de los “hijos ausentes llegados del destierro fue realmente masiva” (Cerrillo, 1969).

Gracias a esa celebración el cura logró estrechar aún más las relaciones con los sandieguinos que pertenecían a los estratos altos de la sociedad local y que habían emigrado durante la guerra Cristera. Lo más sobresaliente de ese día fueron las mañanitas para la virgen, cantadas esta vez por los hijos ausentes de la colonia sandieguina de León, Guanajuato, el primer grupo de migrantes que se organizó para acudir a las fiestas de su pueblo cada año y ayudar con dinero a las obras de la iglesia de una manera constante. Su organizador fue un cura originario de San Diego, que oficiaba misa en la parroquia a donde acudían muchos sandieguinos que se habían establecido en esa ciudad. Siguiendo ese ejemplo, también se impulsó la organización de otros grupos de sandieguinos diseminados principalmente en Guadalajara, Monterrey y la capital de México. De igual manera, por iniciativa de una familia establecida en San Antonio, Texas, se formó el primer grupo de hijos ausentes que residían allá para visitar su pueblo cada año. De esa manera, desde principios de la década de los años cincuenta los *migrantes establecidos* fuera del pueblo se convirtieron en los protagonistas más importantes de la principal peregrinación religiosa de las fiestas patronales.

Sin embargo, en el caso de San Diego, hasta antes de 1989 la mayoría de los migrantes transnacionales que salían a trabajar de manera temporal o recurrente a los Estados Unidos no se incorporaban a esa peregrinación. Ellos se integraban a la procesión que se hacía junto con la gente de su mismo rancho, su barrio o grupo social al que sentían pertenecer, según el día que fijaba el calendario de las fiestas. Así, a pesar de que desde la década de los setenta la migración internacional se había generalizado hasta convertirse en un elemento de la estructura de la sociedad local, los migrantes transnacionales no se consideraban “ausen-

tes” sino simples “norteños” que por necesidad salían a trabajar por un tiempo determinado fuera de su pueblo, pero siempre con la mira de regresar porque ahí tenían a su esposa, a sus hijos o a sus padres. Por esta razón no se incorporaban a la peregrinación del 8 de enero, ya que no sentían que fuera necesario reafirmar cada año su fidelidad al pueblo o reintegrarse a una comunidad de la que emocionalmente nunca habían salido. A lo anterior se agregaba la división social y simbólica que había antes de la IRCA entre la gran mayoría de indocumentados y la élite de los documentados, entonces una minoría en el pueblo. En el fondo, esto implicaba que a pesar del enorme crecimiento de la migración transnacional y el aumento de la presencia económica, social y política de los migrantes en la sociedad local sandieguina, éstos no tenían un lugar dentro de la estructura simbólica de la comunidad como una nueva categoría social.

Lo anterior se podía apreciar en la manera como los mismos trabajadores transnacionales se identificaban a sí mismos hasta antes de la época que siguió a la IRCA. En San Diego de Alejandría los que iban y venían eran simplemente “norteños”; mientras que los que ya tenían papeles migratorios o se habían establecido en los Estados Unidos eran los “emigrados”. Por otra parte, para la mayoría de los migrantes sandieguinos, cuando decían el “emigrante”, se referían a los miembros de la migración o policía migratoria, más que a ellos mismos. Finalmente, el término “ausentes”, acuñado sobre todo en el seno de la iglesia local, era utilizado de una manera menos consistente, aunque la mayoría de las veces se usaba para referirse más bien a una élite compuesta por los migrantes internos que volvían cada año para las fiestas del pueblo.¹⁷ Pero esto cambió en algunas parroquias de la diócesis de San Juan de los Lagos, cuando se decidió incluir dentro del calendario de las fiestas otro día dedicado especialmente a los migrantes transnacionales con el objeto, según los encargados de la Pastoral Social, de promover la reflexión sobre los efectos que estaba causando esta migración en cada comunidad.

¹⁷ Esta situación no se puede generalizar, ya que en otros pueblos cercanos a San Diego de Alejandría, también pertenecientes a la diócesis de San Juan de los Lagos, las cosas habían sido de otra manera. Por ejemplo, en Valle de Guadalupe, con el tiempo los migrantes internos fueron desplazados o “mayoriteados” en la peregrinación del ausente por los migrantes externos, quienes están organizados en un club en Santa Mónica, California. Envían tal cantidad de recursos económicos hacia el pueblo, que han terminado por controlar toda la organización de las fiestas patronales. Otro caso diferente es el de Santa María, donde se dio un movimiento espontáneo de cooperación entre migrantes internos y transnacionales borrando algunas distinciones entre ambas categorías, remarcadas por algunos curas y por las autoridades diocesanas de San Juan, sobre todo a raíz de la organización del trabajo pastoral con los migrantes transnacionales.

En San Diego de Alejandría, además de la carta escrita por el obispo, se envió a los Estados Unidos la noticia de que él oficiaría personalmente la misa del día culminante de las fiestas patronales de ese año.¹⁸ Por tal razón durante el invierno de 1988-1989, el retorno de los migrantes superó en número al de cualquier otro año que se recuerde en ese pueblo, sobre todo porque la presencia del obispo coincidió con el plazo que permitía salir de los Estados Unidos a todos aquellos que habían obtenido su residencia legal a través de la IRCA.

En San Diego de Alejandría, el 8 de enero de 1989, como fue anunciado, el obispo ofició la misa principal de las fiestas patronales y dedicó la homilía especialmente a aquellos que “obligados por diferentes circunstancias migraban a los Estados Unidos”. En esa comunidad alteña, durante el sermón, el mensaje fue elocuente y directo: “las oraciones del día, dijo el obispo, serán para pedir por nuestros emigrantes que se han visto en la necesidad de abandonar su pueblo y a su santa madre para ir a trabajar a tierras lejanas en busca de bienestar material para los suyos; expuestos al peligro, al maltrato, a la discriminación, a la tentación de las drogas y a otras religiones ajenas a sus creencias”. Como era de esperarse, ese día la gente no cupo en la iglesia y los que pudieron llegar hasta el frente del atrio y oír al obispo decir esas palabras no pudieron controlar las lágrimas. Era la primera vez que alguien de tanta autoridad moral se refería de esa manera a sus problemas. Terminada la misa, el obispo dejó indicaciones al cura local para que se celebrara cada año en la parroquia un *día del emigrante*, en la fecha que ellos creyeran más conveniente y con la finalidad de ayudar a los lugareños a “reflexionar iluminados por la palabra de Dios sobre su condición de migrantes y sobre los efectos de su accionar en la realidad social de su comunidad”. Meses después, en una reunión del decanato se eligió el 25 de diciembre de 1989. Dos años después esa ceremonia fue integrada al calendario oficial de las fiestas patronales. Ahora, además del día de los hijos ausentes (8 de enero), se celebra el *día del emigrante* cada 7 de enero.

¹⁸ En el caso de San Diego de Alejandría, un pueblo de 3 516 personas, según el censo de 1990 (INEGI, 1990) y que en 1989 contaba tan sólo con 510 casas habitadas (MMP, 1996), el equipo de pastoral envió una copia del mensaje escrito por el obispo a un total de 446 diferentes direcciones estadounidenses donde vivían sandieguinos que mantenían contacto con su pueblo. Según el análisis del directorio hecho para ese fin, tan sólo en San Diego de Alejandría la carta del obispo tuvo como destino 123 diferentes lugares que abarcaban 16 estados: 79.1% fueron enviadas a California, 5.1% a Illinois, 4.2% a Arizona y 3.8% a Texas. El restante 7.8% incluía los estados de: Colorado, Connecticut, Florida, Idaho, Iowa, Minnesota, Nebraska, Nevada, Nueva Jersey, Nuevo México y Oregon.

En San Diego, la ceremonia da inicio a las 9:30 de la mañana. A esa hora los migrantes comienzan a llegar a la casa de pastoral y después de dar su nombre, se les entrega una pequeña imagen de la virgen del pueblo y un *Devocionario del emigrante*, folleto pequeño que contiene diferentes oraciones para que el migrante las aprenda y las rece en los momentos de mayor tensión emocional, “miedo o desesperación durante su *calvario* rumbo a los Estados Unidos”.¹⁹ Después de la inscripción, la puerta principal se cierra y todos pasan a un gran salón donde los miembros de la pastoral del emigrante, el cura local y algunos visitantes de la diócesis dan la bienvenida y les explican la importancia de encontrarse reunidos para “reflexionar sobre sus experiencias como migrantes internacionales y los efectos que tiene ese hecho en su propia vida, su familia y su pueblo”. En 1991 se habló sobre “los peligros de consumir drogas” y “la difusión de esos vicios en el pueblo”; en 1992 el tema central trató sobre “los riesgos de contraer SIDA” y “los problemas morales y de salud” que ocasionaban los migrantes por “caer en la tentación y dejarse llevar por aventuras de pecado”, en los Estados Unidos.²⁰

La exposición de los temas para reflexionar es, por lo regular, la parte más intensa del evento. En algunas ocasiones los reclamos y acusaciones suelen ser demasiado fuertes, lo que motiva respuestas también duras de parte de los migrantes. La exposición de los temas se ha

¹⁹ Este devocionario fue escrito originalmente en la diócesis de Zamora con ayuda de un cura italiano de la orden de los scalabrinianos. Después, algunas de esas oraciones fueron integradas a las que ya se habían redactado en la diócesis de San Juan de los Lagos. La versión original es un folleto que cabe en la bolsa trasera del pantalón y contiene las siguientes oraciones: de un emigrante al momento de la salida, en el viaje hacia el norte, al cruzar sin documentos, para pedir trabajo, al ser deportado; oración por mi esposa, por mis hijos, por mis padres, por los migrantes y una oración por los sacerdotes. La versión hecha en Zamora en 1989 incluye, además, algunas citas bíblicas y otras de Juan Bautista Scalabrini; así como palabras del Papa Juan Pablo II y de algunos obispos mexicanos, referentes al fenómeno migratorio.

²⁰ En 1995 el discurso central fue dirigido por el responsable de la pastoral social de la diócesis, un cura especializado en el tema migratorio. En ese año los migrantes escucharon atentos, divertidos y en momentos conmovidos, a un cura con una enorme capacidad para provocar la reflexión sobre su condición de migrantes con palabras sencillas y mucho sentido del humor. La presentación fue apoyada con gráficas que mostraban los resultados de un estudio hecho en el seminario bajo su dirección (Seminario de la Inmaculada Concepción, 1994) y de una investigación realizada por un cura jesuita en varios ranchos de la región alteña para obtener el grado de doctor en la Sorbona, París III (Orozco, 1992). De esa manera los migrantes escucharon “una explicación científica y pastoral” de los factores que favorecían su emigración y los efectos que habían generado en la institución familiar, en los valores que unificaban a la comunidad y en las costumbres religiosas que les habían sido inculcadas en el pueblo y por las que muchos habían dado su vida durante la guerra Cristera.

convertido en una especie de juicio colectivo donde los migrantes juegan el papel de los acusados por todos los problemas sociales que supuestamente causan en su pueblo. En este drama, los encargados de la pastoral son la parte acusadora que habla a nombre de todos aquellos que tienen algún reclamo: las esposas abandonadas o engañadas, las que no reciben suficientes remesas, las que se quejan de ser obligadas a cumplir con el papel de hombres frente a sus hijos; los hijos criados sin padre; los encargados del orden espiritual que se quejan por la desintegración familiar, el debilitamiento de la fe, el relajamiento de las tradiciones, la proliferación del consumo de drogas, la apatía religiosa y la presencia de los primeros protestantes en el pueblo.

El objeto central de esta parte del retiro espiritual es provocar una especie de catarsis colectiva que le permita a los migrantes reconocer las culpas, primer paso hacia la conversión perseguida con ese acto. La siguiente meta es propiciar que ellos mismos reflexionen y elaboren un pequeño discurso sobre su condición de trabajadores internacionales y los efectos que, desde su propia perspectiva, tienen sus prácticas transnacionales.

Para conseguir lo anterior se forman grupos de reflexión a los que se les reparte, al azar, una lista de temas como los siguientes:

Qué es un emigrante; enumerar y explicar los principales efectos que generan en su pueblo por el hecho de ir a trabajar a los Estados Unidos; escribir lo que piensan de la situación económica y política de México vista desde su vida en otro país; explicar qué ha significado el norte en sus vidas; y hacer propuestas prácticas para no perder las costumbres a causa del contacto que tienen con otra cultura ajena a nuestras tradiciones.

Después de una hora de reflexión, los migrantes vuelven a reunirse, y en una plenaria, el secretario de cada grupo pasa al frente a leer las conclusiones. A pesar de que éstas pasan por el filtro del que escribe, es interesante mencionar una de ellas para percibir el impacto del discurso de la Iglesia y la forma en que se retoma para concretar el arrepentimiento y, al mismo tiempo, reivindicar su condición de migrantes internacionales. Uno de los grupos cuya tarea era construir una definición del emigrante aportó lo siguiente:

Nosotros concluimos que el emigrante es la persona con deseos de superación que decide partir en busca de mejores oportunidades, dejando a su familia triste y muchas veces sin un futuro seguro, arriesgándose a tantos peligros en el camino y que al llegar a los Estados Unidos es víctima a veces del racismo, discriminación, sectas y drogas. Muchos logramos realizar nuestros objetivos ayudando a nuestras familias, pero muchos otros

desperdiciamos lo que hemos logrado. Entonces el objetivo debe ser aprovechar al máximo nuestros esfuerzos para lograr nuestros anhelos y llevar adelante a nuestro pueblo.

Para los organizadores, a esa altura del encierro, el migrante está listo para reconocer sus faltas de manera individual mediante la confesión. Finalizada la plenaria cada uno pasa a otro salón y arrodillado frente al oído del cura, confiesa los pecados cometidos en los Estados Unidos.²¹

Después de confesarse, todos pasan al templo donde se efectúa una misa que ha sido adaptada especialmente para ellos. En la primera parte del sermón la historia de Jacob y sus doce hijos que migraron a causa de una sequía en su tierra y que después fueron esclavizados por los egipcios, sirve al cura para relacionar ese episodio con su migración. Con base en ese pasaje bíblico, por ejemplo, el sermón suele centrarse en los temores que hay en ese país por el acelerado crecimiento de la población de origen mexicano, en las medidas jurídicas antiinmigrantes y en la manera como diariamente son lesionados sus derechos humanos. En esa primera parte el cura hace patente la posición oficial de la Iglesia católica respecto al derecho de transitar libremente por las fronteras, ya que éstas, les insiste, “fueron creadas por los hombres y no por Dios”.

En la segunda parte del sermón, la historia de la huida de la Sagrada Familia a Egipto y su posterior retorno a Jerusalén, sirve como un “ejemplo (digno de imitar y practicar por cada uno de ellos) del amor y fidelidad a la tierra de origen”. En esta parte el cura insiste, además, en la necesidad de defender los valores, las tradiciones y las creencias religiosas por las que orgullosamente lucharon sus propios antepasados durante la “revolución cristera”.²² Según sus palabras, como migrantes se enfrentan en la actualidad a una “nueva revolución” que ya no es arma-

²¹ Según una entrevista posterior con el sacerdote de San Diego, “90%, por no decir la totalidad, de los emigrantes que se confiesan ese día reconocen haber pecado sexualmente o haber consumido algún tipo de droga”. Ellos, agrega el cura, “dicen que acuden a un momento de placer y pecado a causa de la soledad, la tristeza y la nostalgia que sufren en ese país”. Para el confesor, esto es una muestra palpable de que “el relajamiento de las costumbres y las prácticas religiosas a causa de la migración” es un proceso irreversible que sin duda irá en aumento en su parroquia.

²² En San Diego de Alejandría, la Cristiada (1926-1929) es un elemento central en la conformación de la identidad local ya que fue el primer pueblo de la región de Los Altos en levantarse en armas durante la guerra Cristera. Para reforzar este hecho en la memoria colectiva de las nuevas generaciones, ha sido construida una capilla con un monumento a Cristo Rey de grandes dimensiones en la peña donde se hizo la primera reunión clandestina para acordar la fecha del levantamiento. El proyecto fue financiado en gran parte por los migrantes y por muchos ex cristeros de la zona que se fueron a vivir a los Estados Unidos durante el conflicto armado.

da, sino a “una revolución de ideas, de modos de ver el mundo, de modos de pensar y de vivir”. Por lo tanto, su compromiso como migrantes, según el cura, es prepararse para “dar la vida por defender los valores culturales y religiosos de la misma manera que lo hicieron sus abuelos o sus padres durante la revolución cristera”.

Después del sermón, durante el ofertorio, cinco personas pasan al frente y entregan al cura el vino, las hostias, una biblia, una vela y las “ofrendas simbólicas” que son especiales para ese día:

—Una mochila verde y una cachucha, como símbolo de las pocas pertenencias que acompañan a nuestros hermanos emigrantes al emprender su aventura.

—Un pasaporte que representa el dolor de una separación, para unos mejorar económicamente, para otros pérdida de valores.

—Un instrumento de trabajo que significa el esfuerzo del hombre que se entrega a un intenso trabajo por lograr tan sólo unos cuantos dólares.

—Y una flor, símbolo del amor con que en nuestra parroquia recibimos con los brazos abiertos a cada uno de nuestros emigrantes.

Además de esas ofrendas, durante los tres primeros años en que se realizó esta celebración (1989, 1990 y 1991), a los migrantes se les pidió que escribieran en un pedazo de papel terciopelo un propósito que estuvieran seguros de poder cumplir sin necesidad de juramentos. Cada uno de los migrantes dejó su promesa en la espina de un huizache que se puso para ese fin en el atrio de la iglesia.

Durante el trabajo de campo fueron recopiladas 162 ofrendas escritas por los migrantes, y en ellas, el desfile de pecados va desde cosas tan simples como haberse portado mal con un hermano, hasta los que reconocen haber sido tentados por una “secta protestante”, fumar mariguana, usar drogas, ir con las prostitutas y “violar el sexto mandamiento”.²³

²³ Para analizar su contenido, esos pequeños textos fueron clasificados de la siguiente manera:

1. Aquellos en donde los migrantes prometían una renovación espiritual completa (15).

2. Donde se referían a la religión (46) de tres maneras: *a*) promesas que tenían que ver con un reforzamiento de su fe (7), en las que se mencionó sólo dos veces a las “sectas protestantes”; *b*) cambios en sus prácticas religiosas (36), como la promesa de ir a misa con más regularidad en los Estados Unidos (11), y *c*) reforzar la relación que mantenían con la Iglesia local (3), como la promesa de ayudar con dinero de manera más frecuente (2).

3. Promesas que tenían que ver con faltas cometidas contra la familia (41), entre las cuales la más frecuente era la promesa de escribir cartas más seguido (10), enviar más dinero (3), ser buena madre, buen padre o buen hijo.

4. Con pecados cometidos con “el cuerpo” (11), un porcentaje muy pequeño comparado con los que ellos declaran durante la confesión, según el testimonio del cura.

Una ofrenda que merece atención aparte es la de un migrante que en 1991 aprovechó para responder al discurso de la Iglesia que suele identificar a los Estados Unidos con el purgatorio: “Señor, mi deseo es juntar dinero para que el día en que forme nuestro hogar a mi familia no le falte nada, para eso voy al norte y no a la perdición. Amén. Dios, ayúdame”.

Después de esa misa sigue una comida en la misma casa de pastoral y al final de ella viene la culminación del *día del emigrante*: una procesión silenciosa que se inicia a la entrada del pueblo, avanza por la calle principal y termina en la plaza donde siguen con el disfrute de las fiestas patronales. La procesión es encabezada por una réplica de la patrona del pueblo y es seguida por varios carros alegóricos que representan algunos de los problemas que aquejan a la comunidad. En 1995, por ejemplo, en uno de esos carros se podía ver a dos mujeres fumando junto a una botella de mezcal; mientras al fondo, una pareja estaba en pleno divorcio frente a un juez que tenía en sus manos el acta lista para ser firmada. Por si alguno de los espectadores que ven pasar la procesión desde la puerta de sus casas no entendía lo que la escena representaba, había dos letreros que advertían: “Amasiato, adulterio y divorcio, relaciones fuera del matrimonio en nuestra comunidad; Madre Purísima, ayúdanos a rechazar la inmoralidad”. En otro carro alegórico se hacía una denuncia a la pornografía, ahora, según palabras del director de la secundaria local, “al alcance hasta de los niños por culpa de las videocaseteras, las antenas parabólicas, las revistas y videos que traen los norteros”. En ese carro se podía ver a unos niños en trajes de playa mostrando algunas revistas con semidesnudos en la portada. Había dos letreros que hacían lo posible por evitar posibles malas interpretaciones: “La pornografía mata el alma; Santa María, líbranos de caer en el infierno”.

5. El uso de drogas y otros vicios es mencionado 36 veces. En este caso predominan los que prometen dejar de beber alcohol (13), tres que tienen miedo de “caer en las drogas”, dos que reconocen fumar marihuana y los que se refieren a las drogas en general. En este caso sobresa la ausencia de alguna mención a la cocaína, cuyo uso entre los migrantes se ha podido comprobar durante el trabajo de campo.

6. Por último, hay 31 promesas generales sobre asuntos de moralidad y buenas costumbres, como ser bueno, no odiar y hasta quien promete ahorrar mucho dinero en su próxima estancia en los Estados Unidos. Durante el ofertorio, algunos migrantes, en lugar de hacer una promesa, aprovechan el momento y escriben peticiones a Dios o a la virgen (17). En ellas se percibe un reconocimiento de los peligros físicos y “morales” que los acechan en aquel país, así como los miedos y la incertidumbre que implica el viaje hasta su destino, condiciones pocas veces confesadas, como ya han señalado Durand y Massey (1995) en su libro sobre retablos hechos por migrantes internacionales.

Finalmente, cuando comienza a caer la tarde, la última parte de la procesión la protagonizan los migrantes internacionales, quienes ya con el espíritu renovado se exponen ante la comunidad. La procesión está compuesta en su mayoría por hombres y a simple vista el recorrido parece una marcha civil que nada tiene que ver con la religiosidad popular de los migrantes, a no ser porque todos van en silencio y con la cabeza descubierta, es decir, con el sombrero en la mano.

Esa procesión de los migrantes transnacionales contrasta con la que protagonizan los hijos ausentes o migrantes internos al día siguiente, el 8 de enero. Esta última es mucho más festiva, con música, cantos, flores y los participantes son en su mayoría mujeres o personas de edad muy avanzada quienes no tienen que pasar por el mismo proceso de "purificación espiritual" o conversión que los migrantes transnacionales. En el caso de los que vienen de las ciudades del interior de México, basta con su presencia para reafirmar la fidelidad a la tierra que los vio nacer y a los valores que les fueron inculcados por sus padres. Esto lo saben los migrantes internos y una manera de diferenciarse de los que regresan de los Estados Unidos es portando la bandera mexicana. De esa manera recalcan sus filiaciones nacionales y tratan de evitar cualquier sospecha de traición a la patria, como a veces sucede con los norteros, ahora llamados "emigrantes" en la comunidad local.

Por tanto, la participación de los migrantes transnacionales en la procesión, que al mismo tiempo implica una reafirmación de la pertenencia y la fidelidad a la comunidad original, muestra también las tensiones sociales que genera, al interior de la sociedad local, la migración. Para algunos habitantes de San Diego de Alejandría la procesión es también una manera de exponer ante el pueblo a los supuestos culpables de la "desintegración familiar, la perversión de los valores tradicionales y el relajamiento de la moral y las buenas costumbres". Esto último, acorde con la postura más intolerante del discurso de la iglesia local. Esta contradicción se expresa de una manera directa en los carros alegóricos que acompañan a los migrantes, que representan escenas de la "decaencia social" que sufre la comunidad y que son elaborados por algunos de los que coinciden con el discurso más alarmista de los curas. De esa manera la peregrinación expresa las tensiones que provoca la doble pertenencia, doble vida o transnacionalización que ha provocado la migración, así como también el enfrentamiento entre las dos visiones ligadas al fenómeno, desde sus inicios, sobre lo negro y lo blanco de la migración, presentes en la comunidad, dentro del discurso de la Iglesia católica, y algunas veces en la misma academia.

Retorno, conversión y reintegración a la comunidad de origen

Como se pudo apreciar, en ese pueblo alteño esta nueva ceremonia ritual ha logrado integrar la tradicional procesión seguida por una misa solemne, con la dinámica de conversión ignaciana de ejercicios espirituales desarrollada por los cursillistas y los retiros o santos ejercicios de encierro, otra vieja tradición en ese pueblo y en el mundo católico.²⁴ En esta nueva versión, para que el migrante alcance un estado de conversión que le permita hacer el tránsito entre la sociedad estadounidense y la comunidad de origen, tiene que reflexionar sobre su accionar, reconocer las debilidades y arrepentirse por las caídas que sufrió en su travesía por esa especie de desierto bíblico en que se convierte el mercado de trabajo de los Estados Unidos en el discurso de la iglesia local. Además, durante la misa, el migrante consigue el perdón por las faltas cometidas en el norte y tiene la oportunidad de hacer una promesa a Dios que le dé fortaleza en su siguiente peregrinar. Finalmente, conseguida la purificación y concedido el perdón, el migrante se expone ante la comunidad y simbólicamente es reintegrado a su seno como si nunca hubiera salido de ella. Así, a pesar de que muchos migrantes han llegado varios días antes al pueblo, en ese día se representa el retorno al lugar de origen, se da la bienvenida y se consuma la aceptación. La peregrinación (que se inicia en realidad en el momento mismo en que el migrante emprende el regreso a México), es el momento culminante de este nuevo ritual católico, ya que con la consumación del retorno se cierra momentáneamente el ciclo migratorio y se concreta el circuito que une a la localidad de origen con los lugares de destino en un mismo *espacio social transnacional*.

¿Se podría decir entonces que esta nueva ceremonia ritual ha respondido con éxito a las expectativas de sus promotores? La mayoría, por no decir la totalidad, de los participantes regresan a los Estados Unidos pocos días después de su participación en esta ceremonia, ya que como 90% de ellos lo declaró, “radican” en algún lugar de aquel país. Esto significa, como lo muestran las mismas ofrendas de cada año y lo constata el confesor, que muchos volverán a fornicar, a acercarse a las otras iglesias en caso de una emergencia o sentimiento de abandono, o consumir alguna droga de manera cotidiana en momentos de soledad y

²⁴ Estos encierros, como se sabe, consisten, por lo regular, en varios días de oración, penitencia y exposición de temas religiosos con el objeto de que el participante alcance una purificación o conversión que le permita reintegrarse a su vida cotidiana con el espíritu renovado (Cerrillo, 1969; Yáñez, 1947:39-70).

angustia.²⁵ Sin embargo, para la iglesia local lo que importa es que el migrante reconozca que ha cometido una falta y entonces recurra a una instancia católica, y no a otra, como intermediaria ante Dios para pedir perdón. Y es ahí donde radica la eficacia en términos religiosos de esta nueva ceremonia ritual para la Iglesia católica, institución que, sobre todo en la región estudiada, no ha estado dispuesta a perder feligreses ni a tolerar el pluralismo religioso que propicia, en este caso, la intensa movilidad de personas, bienes, creencias, valores y símbolos culturales que forma parte inevitable de cualquier proceso migratorio transnacional.

El *día del emigrante* parece crear entonces una sensación de seguridad de la sociedad, en medio de las incertidumbres socioculturales provocadas por ese estado de indefinición cultural, propio de un grupo social que participa de otra realidad transcultural a causa de la migración. Experiencia que el migrante vive como un estado de simultaneidad o doble pertenencia y que los grupos dominantes del lugar ven en conjunto como un vacío, algo que no es ni lo uno ni lo otro, una especie de estado de supuesto desarraigo cultural permanente. Esta ceremonia ritual permite, entonces, manipular esa situación de una manera tal que genera la ilusión de unidad social, ya que reconstruye simbólicamente un sentido de comunidad a nivel transnacional y vence, por tanto, la impotencia que despierta la supuesta indefinición cultural de los migrantes.

Es necesario señalar que a pesar del aumento paulatino de las mujeres en el flujo migratorio internacional y de que este género por lo general registra una mayor participación en las actividades de la parroquia local, hasta hoy el *día del emigrante* en San Diego es un evento fundamentalmente masculino. Según una lista de asistencia analizada, sólo 12% de los participantes son mujeres. Este hecho podría simplemente explicarse porque la migración femenina aún no ha superado a la masculina. Pero más importante es el hecho, como ya han mostrado otros trabajos, de que la mujer migrante tiende a centrar sus esfuerzos en impulsar los proyectos de establecimiento en los Estados Unidos mientras que el hombre refuerza y mantiene vivo el contacto con la comunidad de origen (Hondagneu-Sotelo, 1994; Goldring, 1996a; Espinosa, 1997). Así, mientras las mujeres se encargan de asegurar la continuidad del grupo familiar en el lugar de destino, los migrantes masculinos están más interesados en invertir en México, mantener una relación más es-

²⁵ Como se pudo constatar durante el trabajo de campo, algunos de los migrantes más jóvenes que participan en el *día del emigrante* suelen consumir marihuana inmediatamente después de terminado el retiro espiritual y antes de incorporarse a la peregrinación, tal vez para "agarrar valor y perder la vergüenza", como dijo alguno de ellos a manera de broma.

trecha con la comunidad de origen y reclamar, por tanto, un lugar en ella. Lo anterior parece responder a una fuerte necesidad de reconocimiento social y público que los migrantes del sexo masculino pocas veces logran satisfacer plenamente en los Estados Unidos, lo que estimula su necesidad de fortalecer el contacto social y cultural con la sociedad de origen (Espinosa, 1997). Para ellos, por lo tanto, el *día del emigrante* se ha convertido en una arena donde pueden negociar y reafirmar anualmente su pertenencia al lugar de origen. Mientras que para las mujeres su participación tiene, al parecer, un carácter más religioso. No hay que olvidar que la mujer migrante ha sido el blanco más destacado para otras denominaciones religiosas estadounidenses. Por tanto, para ellas, el *día del emigrante* se ha convertido en el momento perfecto para reafirmar fidelidades, fortalecer su catolicismo o arrepentirse por las posibles debilidades o dudas vividas en aquel país.

Conclusiones

Según se ha tratado de mostrar, en el caso de Los Altos de Jalisco, cuando los migrantes eran todavía pocos, la Iglesia católica los trató de excluir y descalificar. Poco más de medio siglo después, dada la enorme presencia económica, política y cultural que ha conseguido este nuevo actor social en sus pueblos de origen, lo anterior es prácticamente imposible. Hoy, a pesar de que se preferiría que los migrantes no salieran de sus lugares de origen, esta institución reclama el derecho de emigrar cuando una persona no encuentra en su tierra las condiciones para vivir dignamente. Con el principio anterior, la consecuencia ha sido que la Iglesia católica participe en la defensa de los derechos humanos de los migrantes y a proponer la necesidad de una legislación internacional que reconozca el derecho a la migración, que favorezca su integración en el lugar de destino, que facilite su promoción laboral y les permita el acceso a un alojamiento decente (Espinosa, 1989; Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992; Robles, 1990). Sin embargo, a pesar de que ya no se niegan ciertos beneficios materiales producto de la migración, el balance de la diócesis de San Juan de los Lagos sigue siendo negativo, ya que, desde su perspectiva, ese mejoramiento tiene como saldo un alto costo social, espiritual y sobre todo religioso.

Todo parece indicar que a pesar de los testimonios que hay sobre el desarrollo, reproducción y reciclaje de la religiosidad popular en el contexto de la experiencia migratoria a los Estados Unidos (Durand y Massey, 1995; Sommers, 1995), la preocupación fundamental de la iglesia de Los Altos de Jalisco respecto a la migración, sigue ligada a la posible con-

versión religiosa o la llamada pérdida de la fe católica. Temor que se apoya en la creencia de que el migrante está más expuesto que aquellos que permanecen en su tierra al peligro de perder su fe a causa del asedio de otros grupos religiosos que se aprovechan de su supuesta "situación de desarraigo social y cultural". Podríamos decir entonces que las preocupaciones respecto a la migración se enmarcan dentro de la llamada nueva evangelización cuya punta de lanza es una pastoral diseñada en términos territoriales y dirigida a sujetos sociales previamente definidos. Según las palabras del obispo de San Juan de los Lagos, para que esta nueva evangelización sea eficaz, se tiene que "encontrar una formulación que sea inteligible y aplicable a los destinatarios inmersos en una cultura propia y sometidos al ambiente que los rodea e influye en sus decisiones y en su conducta" (Sepúlveda, 1988). En el caso de los migrantes, para poder avanzar en esa tarea, la Iglesia ha diseñado dispositivos pastorales cuyo objetivo central es la apropiación del saber y sus experiencias transnacionales con la finalidad de reinterpretar en términos religiosos los eventos ligados a su odisea migratoria. Con base en este proceso de reapropiación es como la Iglesia ha elaborado su discurso religioso respecto a la migración (plasmado en oraciones, sermones y cartas pastorales).

Esta institución ha tenido, por tanto, que adaptar su discurso y prácticas pastorales para atender y *reconocer al migrante como un nuevo actor social* por lo menos en esta diócesis. Este reconocimiento ha ayudado a integrar el proceso migratorio transnacional a la realidad cultural local, ya que al mismo tiempo que da sentido al fenómeno, justifica la existencia estructural de los migrantes transnacionales frente a los otros sectores de la población que no emigran. La construcción y aceptación del migrante como un nuevo actor social dentro del discurso de la Iglesia, se puede apreciar sobre todo en las oraciones elaboradas con la ayuda de los scalabrinianos para que sean rezadas durante los momentos más penosos de su vida transnacional. En esos textos se reconoce al migrante como un trabajador que tiene que abandonar a su familia, su pueblo y su parroquia para ir a otro país en busca del bienestar que no puede encontrar en su tierra. El hecho de cruzar una frontera política, dice el devocionario, lo convierte en "un ciudadano del mundo". Este derecho de tránsito se le concede, además, por ser miembro de una Iglesia que no tiene fronteras. Lo anterior es muy claro en la oración hecha especialmente para ser rezada en el momento de "cruzar sin documentos", así como en la que se aconseja usar en caso de ser detenido por la policía migratoria:

Oh Dios, me encuentro en este momento en la frontera, decidido a pasar aunque sé que es contra la ley. No lo hago para desafiar los reglamentos

de una nación, sino por necesidad. Es la desesperación que me hace cruzar así. Es la realidad económica en que me encuentro y el aprieto de buscar una salida para mi familia [...] Como ciudadano del mundo y de una Iglesia que no tiene fronteras, te pido, Dios, me concedas llegar a mi destino sin inconvenientes ni obstáculos [...]

Oh, Santísima Trinidad, estoy decepcionado y desanimado. No pude llegar a mi destino, sino que fui detenido. Junto a mí hay otros que tampoco la hicieron. Es la triste realidad de quien, no teniendo cómo vivir, desafiaba las leyes humanas. Me arrestaron como a un delincuente, solamente por pasar a una tierra que la mano del hombre ha trazado como frontera, límites de la libertad humana [...] Soy un migrante, soy un hombre en busca de trabajo que no pude encontrar en mi tierra. Por eso me puse en camino esperando un porvenir mejor para mí y para mis hijos [...] Oh, Virgen Santísima, que cuidaste al niño Jesús en el viaje y en el destierro en Egipto, cuida a este hijo tuyo que en este momento se encuentra detenido por andar de camino en tierras extrañas [...] Amén.

Desde esta perspectiva, desarrollada sobre todo por los scalabrinianos (concepción que no se puede generalizar a toda la Iglesia católica mexicana), el migrante, más que un desarraigado, un aculturizado o un converso sin perdón de Dios, es en realidad un nuevo actor social que forma parte estructural de muchas sociedades locales de México.

En los últimos años también en otros sectores sociales del país se ha llegado a un reconocimiento parecido de los migrantes. El programa de atención a las comunidades que viven en el extranjero, impulsada por el gobierno mexicano en años recientes, así como las modificaciones hechas a la Constitución para que los migrantes puedan ejercer la doble nacionalidad, son finalmente un reconocimiento de la importancia de éstos como un nuevo actor social. Estos cambios, en conjunto, han creado condiciones para institucionalizar algunas prácticas transnacionales que los migrantes han venido desarrollando desde hace años.

Dentro de la academia, sobre todo en los estudios que privilegian un enfoque que se autodenomina como “transnacional”, también se ha comenzado a insistir en esta necesidad de ver al migrante como un nuevo actor social. Esta visión contrasta con los estudios que privilegian el análisis de la migración como un flujo y que prestan poca atención a las prácticas políticas o culturales que desarrollan los migrantes. Para muchos estudiosos del tema, la migración parece implicar ante todo un asunto demográfico, una gran masa de población que es necesario cuantificar y caracterizar para poder medir sus repercusiones, sobre todo económicas, en ambas sociedades. Sin embargo, todavía se conoce muy poco sobre la manera cómo se han dado los procesos de cambio socio-cultural o cómo las instituciones locales han podido integrar el fenóme-

no a la vida de muchas comunidades sin grandes rupturas sociales. En este trabajo se ha llamado la atención sobre el papel que ha desempeñado en este proceso la Iglesia católica en algunas localidades y la manera cómo ha respondido al surgimiento de un nuevo actor social, cuya particularidad es desarrollar prácticas económicas, políticas y culturales de carácter transnacional. Además, de manera muy general, se observó cómo esta institución ha jugado un papel importante en mantener y reproducir un sentido de comunidad en un contexto de cambio sociocultural y una intensa movilidad transnacional de la población.

Sin embargo, queda claro que es imposible generalizar a partir de un solo caso de estudio. El siguiente paso sería entonces comparar esta experiencia con lo que ha sucedido en otros contextos locales de México. Respecto a la misma diócesis de San Juan de los Lagos, y al mismo *día del emigrante*, sería interesante analizar con detalle lo que ha sucedido en otras comunidades con una alta migración a los Estados Unidos para poder matizar lo expuesto en este artículo y tratar de comprender con más detalle la respuesta de los migrantes.

Recibido en junio de 1997
Revisado en mayo de 1998

Correspondencia: Universidad de Pennsylvania, 3718/Population Studies Center/Locust Walk/Philadelphia, Pa, 19104-6298/fax: 215 898 21 24/e-mail victorm@pop.upenn.edu

Bibliografía

- Alarcón, Rafael (1988), "El proceso de 'norteamericanización': impacto de la migración internacional en Chavinda, Michoacán", en Thomas Calvo y Gustavo López (coords.), *Movimientos de población en el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán.
- Alonso, Jorge (1991), "Cultura alteña", *Estudios Jaliscienses*, núm. 3, pp. 41-50.
- Arias, Patricia (1996), *Los vecinos de la Sierra. Microhistoria de Pueblo Nuevo*, México, U. de G./CDEM.
- _____ (1992), *Nueva rusticidad mexicana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Brettell, Caroline B. (1983), "Emigração, a Igreja e a festa religiosa do norte de Portugal: estudo de um caso", *Estudos Contemporâneos*, núm. 5, pp. 175-204.

- Burns, Jeffrey M. (1994), "The Mexican Catholic Community in California", Jay P. Dolan y Gilberto M. Hinojosa (eds.) en *Mexican American and the Catholic Church, 1900-1965*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Cabral, Stephen L. (1989), *Tradition and transformation: portuguese feasting in New Bedford*, Nueva York, AMS Press.
- Castañeda, Jorge G. (1993), "Mexico and California: The Paradox of Tolerance and Democratization", en Abraham F. Lowenthal y Katarina Burgess (eds.), Stanford, Stanford University Press.
- Cerrillo, Domingo E. (1969), *Memorias de mi pueblo*, León, Guanajuato, Lumen.
- COMCROSS (1996), *Mexican Migration Project*, Pennsylvania, University of Pennsylvania (<http://lexis.pop.upenn.edu/mexmig>).
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1992), *La migración: aspectos bíblicos, teológicos y pastorales*, Bogotá, Celam.
- Cruz, María y Arturo Javier García Centeno (1991), *San Julián: un pueblo de Los Altos*, Guadalajara, edición particular.
- Davis, Mike (1990), *City of quartz: excavating the future in Los Angeles*, Nueva York y Londres, Verso.
- De Paolis, P. Velasio (1989), *La pastoral de los emigrantes en las directrices de la Iglesia*, Colombia, Cepam-SIM.
- Diócesis de San Juan de los Lagos (1988), *Boletín de pastoral*, núm. 77.
- Diócesis de Zamora/Misioneros de San Carlos (1989), *Devocionario del emigrante*, Zamora, La Voz de Michoacán.
- Donato, Katherine, Jorge Durand y Douglas S. Massey (1992), "Stemming the Tide? Assessing the Deterrents Effects of the Immigration Reform and Control Act", *Demography*, vol. 29, núm. 2, pp. 139-157.
- Durand, Jorge y Douglas S. Massey (1995), *Miracles on the border: retablos of mexican migrants to the United States*, Tucson, University of Arizona Press.
- Durand, Jorge (1994), *Mas allá de la línea. Patrones migratorios entre México y Estados Unidos*, México, Conacuita.
- Espinosa, Víctor M. (en prensa), *El dilema del retorno: Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- _____ (1997), "Género, ahorro y migración", *Ciudades*, núm. 35, pp. 54-63.
- Fuentes, Carlos (1994), "Nacionalismo, integración y cultura", en *Nuevo Tiempo Mexicano*, México, Alfaguara.
- _____ (1996), "Los Ausentes: Mexico-U. S. Migrants and the 'Return from Purgatory' ", narración fotográfica presentada en una sesión de carteles en la Conferencia Anual del Population Association of America, Nueva Orleans, Louisiana.
- _____ (1993), *Todo se lo debo al Norte*, México, Universidad de Guadalajara (tesis de grado).
- _____ (1990), entrevista relizada en Firebaugh, California, a José Magaña, trabajador inmigrante en Estados Unidos.

- _____. (1989), entrevista con José Luis Aceves, coordinador de la comisión diocesana de pastoral de San Juan de los Lagos, Jalisco.
- _____. (1992), *El espejo enterrado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gamio, Manuel (1964), *El emigrante mexicano: la historia de su vida*, México, UNAM.
- Goldring, Luin (1996a), "Gendered memory: Reconstructions of the village by Mexican transnational migrants", en Melanie DuPuis y Peter Vandergeest (eds.), *Creating the Countryside: The Politics of Rural and Environmental Discourse*, Philadelphia, Temple University Press.
- _____. (1996b), "Blurring Borders: Constructing Transnational Community in the process of Mexico-U. S. Migration", *Research in Community Sociology*, vol. 6, pp. 69-104.
- _____. (1992), "La migración México-EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural", *Estudios Sociológicos*, vol. X, núm. 29, pp. 315-340.
- Hagan, Jaqueline María (1994), *Deciding to be legal. A Maya Community in Houston*, Philadelphia, Temple University Press.
- Hernández, Mario (1989), "Jalisco ocupa segundo sitio del país en emigrantes, con 700 mil: 'bomba de tiempo' si los hicieran regresar: JLAG", Guadalajara, periódico *El Occidental*, 29 de enero, entrevista con el coordinador de la Comisión Diocesana de Pastoral de San Juan de los Lagos.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette (1994), *Gendered Transitions. Mexican Experiences of Immigration*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- Hughes, Cornelius G. (1992), "Views from the Pews: Hispanic and Anglo Catholics in a Changing Church", *Review of Religious Research*, vol. 33, núm. 4, pp. 364-375.
- Kearney, Michael (1995), "The Effects of Transnational Culture, Economy, and Migration on Mixtee Identity in Oaxacalifornia", en Michael Peter Smith y Joe R. Feagin (eds.), *The bubbling cauldron: race, ethnicity, and the urban crisis*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Kenna, Margaret E. (1992), "Mattresses and migrants. A patron saint's festival on a small Greek island over two decades", en Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Lachaga, José M. de (1982), *El pueblo hispano en USA: minorías étnicas y la Iglesia católica*, España, Desclee De Brouwer.
- López Castro, Gustavo (1986), *La casa dividida: un estudio de caso sobre la migración a Estados Unidos en un pueblo michoacano*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- López Ángel, Gustavo y Thoric Nils Cederstrom (1991), "Moradores en el purgatorio: el regreso periódico de los migrantes como una forma de peregrinación", en *Memoria del Simposio Internacional de Investigadores Regionales*, Puebla, INAH.
- MMP (1996), *Mexican Migration Project*, Pennsylvania, Population Studies Center/University of Pennsylvania.
- Marchetto, Ezio (1989), *The Catholic Church and the Phenomenon of Migration: An Overview*, Nueva York, Center for Migration Studies.

- Massey, Douglas y Emilio Parrado (1994), "Migradollars: The remittances and savings of Mexican migrants to the USA", *Population Research and Policy Review*, núm. 13, pp. 3-30.
- Massey, Douglas *et al.* (1994), "An Evaluation of International Migration Theory: The North American Case", *Population and Development Review*, vol. 20, núm. 4, pp. 699-752.
- Massey, Douglas *et al.* (1991), *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*, México, Alianza Editorial-Conaculta.
- Meyer, Jean (1973-1974), *La Cristiada*, México, Siglo XXI (tres tomos).
- Montes García, Olga (1992), "La migración en la Sierra Norte: sus cambios culturales", en *Migración y Etnicidad en Oaxaca*, Nashville, Tennessee, Universidad de Vanderbilt.
- Ochoa, Álvaro y Alfredo Uribe (1990), *Emigrantes del oeste*, México, CNCA/ colección Regiones.
- Orozco, S. J. Juan Luis (1992), *El negocio de los ilegales: ganancias para quién*, México, ITESO-Editorial Ágata.
- Pries, Ludger (1997), "Las migraciones laborales internacionales y el surgimiento de 'espacios sociales transnacionales'. Un bosquejo teórico-em-pírico a partir de las migraciones laborales México-Estados Unidos" (mimeo.).
- Reichert, Joshua (1981), "The migrant syndrome: Seasonal U. S. wage labor and rural development in central México", *Human Organization*, núm. 40, pp. 56-66.
- Robles Jiménez, José Esaúl (1990), "Mensaje de Navidad de 1990 a los emigrados del obispo de Zamora, Michoacán", semanario *Guía de Zamora*, Michoacán, núm. 1999.
- Rosoli, Gianfausto (1994), "La emigración italiana desde 1861 hasta nuestros días", en Aldo Albonico y Gianfausto Rosoli, *Italia y América*, Madrid, Mapfre.
- Rouse, Roger (1992), "Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States", *Ethnicity, and Nationalism Reconsidered, Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class*, *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645, pp. 25-52.
- (1988), "Mexicano, chicano, pocho: la migración mexicana y el espacio social del posmodernismo", suplemento político del periódico *Unomásuno*, núm. 378, pp. 1-2.
- Saraggi, Giovanni (1985), *Juan Bautista Scalabrini: padre de los migrantes*, Santiago de Chile, Salesiana, serie Héroes de Nuestro Tiempo.
- Seminario de la Inmaculada Concepción de San Juan de los Lagos (1994), *El fenómeno de la migración en la Diócesis de San Juan de los Lagos* (mimeo.).
- Sepúlveda Ruiz Velazco, J. Trinidad (1988), "Mensaje Programático del III obispo de San Juan de los Lagos", *Boletín Interno de pastoral de la Diócesis de San Juan de los Lagos*, núm. 69.

- Smith, Michael Peter (1994), "Can You Imagine? Transnational Migration and the Globalization of Grassroots Politics", *Social Text*, núm. 39, pp. 15-33.
- Smith, Robert Courtney (1995), "Transnational Localities: Community, Technology and the Politics of Membership Within the Context of Mexico-us Migration", ponencia presentada en la American Sociological Association Meeting, Washington, D. C.
- Sommers, Laurie Kay (1995), *Fiesta, fe y cultura: celebrations of faith and culture in Detroit's Colonia Mexicana*, Detroit, Casa de Unidad Cultural, Arts and Media Center y Michigan State University Museum.
- Stella, Livio (1991), "La misionariedad scalabriniana al servicio de los migrantes", exposición del Superior Provincial, simposio pastoral, Piacenza, Italia, documento interno de la orden (mecanografiado).
- ____ (1988), "Miles de católicos hispanos dejan su religión", en *Mensaje*, periódico diocesano de Zamora, Michoacán, 30 de octubre.
- Taylor, Paul S. (1991), "Arandas, Jalisco: una comunidad campesina", en Jorge Durand (comp.), *Migración México-Estados Unidos. Años veinte*, México, CNCA.
- Woodrow-Lafield, Karen A. (1994), "Post-legalization Household Changes and Potential Family Reunification", ponencia presentada en la Conferencia Anual de la Population Association of America.
- Yáñez, Agustín (1947), *Al filo del agua*, México, Porrúa.
- Zaragoza, Edward C. (1995), *St. James in the Streets. The Religious Processions of Loíza Aldea, Puerto Rico*, Lanham, Maryland, The Scarecrow Press.
- Zizzamia, Alba (1989), *A Vision Unfolding: The Scalabrinians in North America, (1888-1988)*, Nueva York, Center for Migration Studies.