

CAPÍTULO VII

MIGRACIÓN Y TEMPORALIDAD

LOS INSTANTES DE LA ESPERA

Y LOS FRAGMENTOS DE LA ESPERANZA

*En dinero pagamos, cada día, el impuesto al valor agregado.
Y en desdicha contante y sonante pagamos, cada día,
el impuesto al dolor agregado
...El dolor agregado se disfraza de fatalidad del destino,
como si fueran la misma cosa
la angustia que nace de la fugacidad de la vida
y la angustia que nace de la fugacidad del empleo*
Eduardo Galeano

MIGRACIÓN Y TEMPORALIDAD

El fenómeno migratorio ha sido abordado desde un enfoque predominantemente espacial, descuidándose en su análisis la dimensión temporal (Griffiths, Rogers y Anderson, 2013; Pine, 2014; Robertson, 2014; Coe, 2015; Gardiner y Lem, 2018). Sin embargo, cualquier tipo de movilidad compromete trayectorias no sólo en el espacio, sino también en el tiempo. En el contexto de la globalización neoliberal, los constantes quiebres en la linealidad del proyecto migratorio (entre la salida, la inserción y la radicación en el país de destino o el retorno al país de origen) hacen que la temporalidad del proceso se presente como una interrogante. Las mismas trayectorias migrantes, sea a nivel de la experiencia de una persona, de una nación o de la propia economía política del fenómeno, se presentan como discontinuas, latentes y/o reversibles.

En México parece existir un consenso académico y social en que nada es absolutamente definitivo en el proyecto migratorio mexicano-estadounidense. El retorno, la deportación, la renovación de la oportunidad para migrar —sin importar las condiciones del cruce de la frontera—, el intento por permanecer y

radicarse en el país de destino, etc.; parecen siempre estar latentes, languidecer en determinados periodos, para reactualizarse en otros. De ahí que la repetida idea de la “migración cero” que, desde 2012, se expresaba con un espíritu celebratorio a nivel gubernamental en México,¹ no sea más que una etapa en la larga historia de una frontera porosa que en aquel año logró una especie de equilibrio estadístico entre los mexicanos que salían y los que entraban a Estados Unidos.

Pero la temporalidad del fenómeno migratorio no se agota en el establecimiento del tiempo cronológico de la duración de las etapas migratorias ni en definiciones generales de la movilidad como temporal o definitiva. Los tiempos de la migración internacional refieren a diversas escalas temporales que van desde lo estructural a la experiencia de los migrantes, así como a los diversos entendimientos culturales y sociales del tiempo y la movilidad. De modo tal que la temporalidad de la migración internacional evoca temporalidades múltiples (Valencia, 2010; 2012), emergentes del movimiento y la conexión transfronteriza —en el “tiempo real” de la globalización (Slama y Munro, 2015)— de lo simultáneo y no necesariamente contemporáneo.

A nivel estructural, los propios arreglos espacio temporales del capital (Harvey, 1998; 2012) establecen los ritmos y direcciones en los flujos migratorios, así como sus descompases y discrepancias. En dicho nivel, la economía política del fenómeno migratorio contiene una cronopolítica (cf. Fabian, 2014) marcada por la desigual distribución del poder entre quienes definen la pertinencia de la migración, según las necesidades del mercado, y quienes buscan en ella una alternativa para ganarse la vida. Esto es lo que Pauline Gardiner Barber y Winnie Lem (2018) identifican como discrepancias temporales de la migración. Con ello refieren a las inconsistencias y las escalas de tiempo disyuntivas en las vidas de los migrantes, en relación con las prioridades temporales de las agendas estatales neoliberales y los ciclos de acumulación de capital.

La noción de “temporalidades discrepantes de la migración” pone de relieve las rupturas temporales entre cuándo y cómo la migración se imagina de forma individual y colectiva entre los migrantes, y las maneras en que dicha movilidad es “gestionada” por los Estados —que confluyen con poderosas élites— para hacer

¹ “Hoy estamos reduciendo la migración a Estados Unidos casi a un cero en términos netos. Alguien me dijo que hoy apareció un artículo en el *Washington Post*, no lo leí, pero el hecho es que debido a múltiples factores, como la creación de oportunidades de trabajo en México, oportunidades de educación para los jóvenes, servicios de salud para la nación entera se ha reducido la migración.” (Presidente Felipe Calderón, 24 de abril de 2014 ver en: <https://www.excelsior.com.mx/2012/04/25/nacional/829259> [Consultada el 12 de junio de 2018])

valer los programas dirigidos hacia aquellos mercados como extraños y sospechosos. De tal modo que las discrepancias temporales dan forma a los paisajes de la agencia migrante y se materializan en relaciones de poder desigual entre los que proyectan nuevas vidas por medio de la movilidad y aquellos que administran las posibilidades de éstos, según las orientaciones del mercado neoliberal.

El concepto de discrepancia puede observarse como una constante des-sincronización entre las prioridades temporales de quienes migran y los arreglos espacio temporales del capital, incluidos en éstos la gestión específica de las poblaciones y su movilidad. En muchas situaciones, estas discrepancias se expresan en la indeterminación temporoespacial del proyecto migratorio, en la espera incierta que suspende su temporalidad y le hunde entre dos imposibilidades. En estos contextos, como ha señalado Michel Agier (2015), la frontera se transforma en un tiempo y un espacio-frontera. Un tiempo largo, dilatado, suspendido. Un espacio que se alarga más allá de la frontera física y se hace cuerpo en aquellos migrantes que por la incertidumbre e irregularidad de su estatus migratorio son Hombres-frontera. En sus trayectos, ellos cargan consigo la marca de aquel tiempo y aquel espacio de liminalidad que no les permite definirse “estando” aquí o allá ni “viviendo” el antes o el después de su propio proyecto migratorio. Para estos migrantes, la frontera como tiempo y espacio se vive en tanto que experiencia, marcada por la espera de resolución de aquella indefinición espacio-temporal.

De la misma manera, la idea de discrepancia temporal está involucrada en las disyunciones temporales respecto de cómo se imagina la migración en los países expulsores de migrantes y cómo es imaginada en los países receptores. En dicha imaginación las representaciones espaciotemporales de la modernidad y el desarrollo afloran como la dualidad en la que el futuro del otro, *en* desarrollo, es el presente existente en otro lugar; un lugar desarrollado. Con ello se mantiene a ciertas culturas y grupos en la “sala de espera de la historia” (Kumar, 2016: 51) a la vez que se permite pensar al fenómeno migratorio —en especial al asociado a la migración Sur-Norte— como un viaje en el tiempo. Un escape, casi siempre dramático del presente, para transitar a un espacio otro, el del futuro.

Esto último cobra sentido profundo para el caso de la migración México-Estados Unidos, al ser su frontera un enorme y profundo marcador diferencial, material y simbólico, de poder económico y político. Las nociones de desarrollo y progreso involucradas en las formas en que se definen ambas naciones, adquiere consecuencias radicales en las maneras en que se imagina y proyecta su temporalidad y en las formas en que dichas narrativas son traslapadas en las del fenómeno migratorio. En este sentido, cruzar la frontera norte de México, no representa sólo

un movimiento en el espacio, sino también en el tiempo. En particular en aquel tiempo que separa a las dos naciones y las ubica en un extremo determinado de la diada subdesarrollo / desarrollo, expresada como aprehensión específica del tiempo desde una lógica trayectorista.²

Desde luego, aquellas discrepancias temporales vinculadas a las racionalizaciones del tiempo del desarrollo económico tienen un impacto significativo en las subjetividades de los migrantes y sus comunidades de origen. En este punto, el vínculo entre migración y futuro es expresivo. Migrar para buscar un futuro mejor o, más radicalmente, para optar a un *futuro con futuro*, sugiere que el movimiento espacial es también movimiento temporal, en el sentido en que los horizontes de posibilidad no están en el lugar de origen y el movimiento *en* el espacio es movimiento *hacia* el tiempo porvenir deseado. Incluso cuando el proyecto se imagina finalizando con el retorno al lugar de origen, la trayectoria del migrante en el espacio se reconvierte en tiempo, en tanto que la movilidad entre fronteras es la posibilitadora de la construcción de futuro. En ambos casos, el presente parece ser el tiempo de sacrificio o, cuanto menos, el tiempo en suspensión. Por ello, desde el punto de vista de las modulaciones afectivas que recubren el fenómeno migratorio y su temporalidad, el tiempo presente aparece como afirmación/negación del campo de experiencia y del horizonte de expectativa (Koselleck, 1993) según el lugar de enunciación del sujeto. Así, la migración emerge tanto como “un símbolo y una representación de la esperanza y de la fe en el futuro, como un acto o una reacción a la desesperanza, la desesperación y la pérdida aguda del presente” (Pine, 2014: 96).

En este capítulo abordo algunas de las discrepancias temporales de la migración transnacional en la experiencia de habitantes del Valle del Mezquital y, en particular, de la comunidad de El Boxo. Presento reflexiones en torno a las formas en que la gestión de la ausencia contemporánea es signada por la espera activa, en que participan los que migran y los que se quedan. Esta espera activa, infundida por la política de la espera en los tiempos inciertos de la migración, posibilita la construcción de la contemporaneidad de los mezquitalenses más allá de la frontera. En ella se sustenta la poética de la espera mutua, la articulación de los instantes del presente —del ahora de ausencia, inseguridad y explotación—, con los modelos

² “El trayectorismo [propio de las teorías y las imágenes de la modernización y el desarrollo] es un hábito epistemológico y ontológico, que siempre presupone que hay una travesía acumulativa desde aquí hasta allá, o más exactamente desde ahora hasta entonces [...] es la idea de que la flecha del tiempo tiene inevitablemente un *telos* y que en ese *telos* han de encontrarse todos los patrones significativos del cambio, proceso e historia” (Appadurai, 2015: 295-296).

imaginados de vida buena. En ese presente, la promesa del proyecto migratorio se vive como fragmentos de realizaciones del futuro, fragmentos de anhelos hechos realidad en la experiencia misma del cambio en las condiciones materiales de vida que los habitantes mezquitalenses evalúan como resultados de su apuesta por la migración transnacional. Esos fragmentos otorgan pequeñas certidumbres al tiempo incierto de la migración y continúan hilvanando en un horizonte temporal compartido, las esperanzas de quienes se quedan con las de quienes andan lejos.

TIEMPO INCIERTO

En 2013, en la comunidad de El Boxo, Gerardo me había compartido un álbum en el que guardaba fotos de su adolescencia y juventud. Parte importante de las fotografías correspondían a sus años de migrante en Greenville, Carolina del Sur. Me pidió entonces que le ayudara a digitalizar algunas de esas fotos, entre ellas unas de sus trabajos en la milpa de su madre. Cuando las digitalicé pedí a Gerardo permiso para utilizar algunas de esas fotografías en mi tesis de maestría. Él me autorizó y por cuestiones de formato de impresión edité parte de las fotos en escala de grises.

Semanas después me reuní en Ixmiquilpan con siete migrantes de retorno de los municipios mezquitalenses de Cardonal, Alfajayucan, Chilcuautla e Ixmiquilpan. La intención era realizar con ellos un grupo focal centrado en las formas de reinserción productiva que habían logrado a su vuelta a México. Por aquel tiempo mi interés de investigación no se relacionaba con la temporalidad; sin embargo, hacia el final de la sesión del *focus* las preguntas en torno a si volverían a Estados Unidos comenzaron a hacer surgir profundas reflexiones temporales que captaron nuestra atención en el ejercicio. Intrincadas alusiones al antes, al después, al ahora, al futuro, al cambio y a las expectativas respecto del porvenir de los hijos, hicieron cuestionarme la linealidad bajo la cual pensaba hasta ese momento el proyecto migratorio y su vínculo con las comunidades.

Mientras tomaba apuntes de la conversación del grupo focal recordé las fotos de Gerardo que, digitalizadas, portaba en mi tablet. Entonces mostré dos de ellas a los participantes del *focus*. Les pedí que me indicaran cuál de las fotos fue tomada antes y cuál después. Que las fotografías estuviesen en blanco y negro permitió camuflar las diferencias de formato y de color que podían persuadir el tiempo del registro fotográfico. Las reflexiones que surgieron a partir de ese ejercicio fueron sorprendentes. Un migrante de Alfajayucan, quien fue el primero en tomar la palabra, me dijo:

Esquema: Ir/venir de Gerardo
El Boxo, Hidalgo/Greenville, Carolina del Sur



Fuente: Archivo familiar (fotografía de milpa de Itzel Vargas).

Antes acá era así como la foto de la milpa. Todo mundo andaba en la milpa... si no tenía chamba de otra cosa. No importaba si era chamaco o viejo. Todo, joven y viejo estaba en la milpa. Si tenía trabajo no, pero la milpa iba todos para trabajar. Después pos no. Resulta que los más jóvenes nos fuimos al otro lado. 'Tonces la milpa quedó para los señores mayores de la comunidad, en veces también las mujeres.

Luego de ello, este participante, concluyó ubicando la foto de la milpa antes que la de la casa en Greenville.

Otro participante, esta vez de Chilcuautla, me dijo:

Así como dijo el compañero puede ser. Pero también tiene casos que la gente vuelve y mete lana a la milpa. Así como en la parte de riego, ¿ya ve? ¿Cuántos que estuvieron en el otro lado no volvían y dejaban dinero pa' la milpa?, así pa' mejoras pues, ¿y se volvían pal gabacho? Pos entonces va a varear, puede que el muchacho [de la foto] haya venido y después se volvió a ir y ahí se tomó la foto por allá...

Luego de varias participaciones, intervino la única mujer en el grupo focal. Ella dijo:

Antes, si usted me pregunta, así hace unos cinco o siete años, yo rápido le digo: pos primero la del campo y después la de los Estados Unidos. Porque así era aquí. No tanto que no volvieran, sino que todos querían irse al otro lado. Desde chicos todos. Hubo quien dejaron la escuela por irse. De 13, 15 años se iban hombre y mujer. Yo me fui de 16 años cumplidos, acabando la secundaria, porque todos decían que allá estaba bueno, que había que irse. Ahora no. No es que todos volvamos al campo. No todos tienen esa posibilidad, ¿no?, algunos no le saben, no les gusta, no tienen milpa y así. Pero no sabría decirle si antes o después las fotos. Porque ahora no se sabe. Puede que el muchacho [de la foto] ya haya regresado y esté en la milpa trabajando mientras junta [dinero] para volverse a ir. Puede que siga allá [en Estados Unidos] y que la foto del campo sea mucho anterior. Puede que se fue [a Estados Unidos] chico y nunca trabajó el campo hasta después de volver. Así es aquí. No se sabe. Tiene gente allá que no puede venir, otros que les gustaría irse y otras que no saben bien, porque acaban de volver.

Después de esta intervención, el resto de los asistentes planteó la dirección temporal de las fotos siempre como hipótesis, sin arriesgar a establecer claramente un antes y un después entre ellas.

La percepción de la temporalidad de la migración por parte de quienes participaron del grupo focal, ilustra las formas en que el fenómeno migratorio se experimenta a nivel temporal en el Valle. La primera conclusión que emerge de esas reflexiones es que el proyecto migratorio no es lineal ni unidireccional. Pese a los cambios en el patrón migratorio, al alto retorno experimentado desde 2008 y a la baja en la integración de mezquitalenses a los flujos migratorios hacia Estados Unidos, nada es del todo definitivo. Ni el retorno a México ni la prolongada estadía en el país del norte representan una etapa conclusiva de la migración para los migrantes en edad económicamente activa ni para las comunidades que siguen observando la migración como una alternativa a futuro, aunque con mayores reservas que hace una década.

A mí cuando estaba allá me gustaría haber venido. Yo soy de los que nunca pudo venir porque no había chance. Ya llevo aquí cinco años. Ahora me gustaría irme, pero así bien pues, con papeles. Pero ya ve que no se puede. Yo por ejemplo no puedo hacer los papeles porque estoy sancionado, donde anduve allá sin papeles.

El quiebre en la circularidad migratoria, por el control fronterizo y la persecución a la indocumentalidad, hizo que los migrantes, como el del testimonio

anterior, perdieran el control de sus tiempos y, en cierto modo, del propio proyecto migratorio. Los migrantes como él experimentaron las discrepancias temporales de la migración como la imposición de hacer de su permanencia en Estados Unidos un tiempo incierto, indefinido y amenazado por la deportación latente.

Sin embargo, bajo las condiciones de indocumentalidad de la migración, el control de los tiempos de ésta por los migrantes fue (y es) siempre limitado. Como cualquier trabajador en el capitalismo, de lo único que disponen los migrantes mezquitalenses es de su cuerpo y su fuerza de trabajo. Por ello, a nivel temporal, el único factor que está a su disposición es la edad para migrar. “Mientras tenga fuerzas para trabajar y cruzarme pal otro lado tendré chance de irme”, me dijo uno de los migrantes en el *focus*. Pero el paso del tiempo en el ciclo vital del migrante, hace cada vez más limitada esa posibilidad.

El control temporal del proyecto migratorio por parte del migrante es ínfimo, y ahí radica una de las características más radicales de las discrepancias temporales de la migración. Dicho control es aún más limitado si consideramos que, en condiciones de indocumentalidad, el riesgo es mayor; ya sea durante el cruce fronterizo (por la inseguridad dada por lo inhóspito de los senderos, la presencia del crimen organizado y la militarización fronteriza) o durante el tiempo del andar en Estados Unidos (por la eventualidad del desempleo y la deportación latente). Para mover la fuerza de trabajo a través de la frontera, es necesario mover el cuerpo. En ese intento cientos de mezquitalenses han dejado su tiempo y su vida.³

La única certeza relativa que tienen las personas del Valle del Mezquital respecto de la temporalidad de la migración es que ésta no acabará. Se asume, como se aprecia en los testimonios, que siempre habrá personas dispuestas a irse y que, mientras tanto, en Estados Unidos, hay cientos de mezquitalenses queriendo regresar, aun cuando ese retorno no sea la última escala en la trayectoria del migrante. Por ello, la temporalidad de la migración parece suspendida, marcada por la espera. Espera de quienes quieren volver, de aquellos que quieren irse, de los que esperando gestionan la ausencia de los que están lejos y de los que estando lejos esperan que su esfuerzo valga la pena.

³ En el cruce de la frontera muchos migrantes fallecen y miles de ellos figuran como desaparecidos. El Centro Colibrí ADN reporta 3500 desaparecidos en la frontera (<http://www.milenio.com/estados/reportan-3-mil-500-migrantes-desaparecidos-frontera-eu> [Consultada en 06/12/2018]). Sólo en 2017, se repatriaron 82 cuerpos de migrantes hidalguenses —la mayor parte de ellos del Valle del Mezquital— fallecidos en Estados Unidos. Algunos de estos decesos ocurrieron durante el cruce fronterizo (<https://www.elindependientede Hidalgo.com.mx/diminuyo-numero-migrantes-repatriados-en-2017-juan-dios-hernandez/> [Consultada el 15/03/2018]).

Por el peso de esa certeza relativa en las nociones locales sobre la temporalidad de la migración transnacional, las fotos de Gerardo no pueden ordenarse en un antes y un después. Si tuviese que hacerse aquello, éstas quedarían como un *collage* donde todas las modulaciones temporales serían posibles, incluso aquellas de la reversibilidad del tiempo, toda vez que el proyecto migratorio puede recomenzar justo ahí donde parecía extinguirse.

CORRIDO DE JUANITO

Era parte de nuestra rutina, los fines de semana que los niños no van a la escuela, quedarnos en la mesa después del desayuno platicando por un largo rato. En ocasiones, ese tiempo se ocupaba para limpiar frijoles, flores de calabaza, ayudar a los niños con tareas o simplemente para conversar y planificar el día. Ineludiblemente, aquellos momentos eran acompañados por la radio que desde temprano, Isidra prendía para escuchar las “Mañanitas Huastecas” de la radio la Voz del Pueblo Hñähñu y que, a eso de las 9 de la mañana, era cambiada de dial por los niños para sintonizar emisoras comerciales. En ese espacio, la voz de los locutores y la música de la radio eran incidentales, hasta que alguno de nosotros comenzara a cantar una canción, a hacer alguna finta de baile o alguna cosa que nos hiciera reconcentrarnos en los sonidos que emanaban del viejo aparato de radio. Aquella mañana no faltaron más de dos notas del bajo sexto para que Alexis corriera al estéreo y aumentara el volumen gritando: “¡escucha mamá, están pasando la que te gusta!” Entonces por más de cuatro minutos los niños tararearon la letra de aquella canción; mientras Isidra, con sus ojos vidriosos y entre risas nerviosas, seguía parte de la letra.

Terminada la canción, Isidra mandó a una de las niñas a bajar el volumen y mientras ésta lo hacía preguntó: “¿por qué te gusta tanto esa canción mamá?” —“Pos por lo que dice”, fue la escueta respuesta de Isidra.

Durante los veinte días de aquella jornada de campo, pude escuchar en diversas ocasiones la canción que emocionaba a Isidra. Parecía que era del gusto de muchos habitantes de la comunidad. También en las combis, en las casas y en negocios de Ixmiquilpan sonaba esa canción, como lo hace un *hit* en cualquier otro lugar.

Ya de regreso a la Ciudad de México, revisando mis notas de campo recuperé la escena de aquella mañana y algunos desordenados apuntes que había hecho de la letra de la canción. Google, primero, y Youtube, después, me ayudaron a localizarla. La escuché e intenté rememorar la mañana en la mesa, la emoción de Isidra y la persistencia de esa melodía en diversos rincones del Mezquital. Más de cien millones

de reproducciones en la plataforma digital tenía aquel “Corrido de Juanito”.⁴ Desde luego aquella melodía resonaba mucho más allá de la comunidad y del Valle. Probablemente, su éxito se deba al género de música de banda tan popular en México y entre la población de origen mexicano en Estados Unidos. Pero ese número que bajo el video me enrostraba mi provincialismo antropológico, me hacía pensar en el sentimiento colectivo que el corrido movilizaba en cientos de personas como Isidra, una migrante de retorno con varios de sus familiares y amigos en situación de migración indocumentada en Estados Unidos.

En el corrido, Juanito cuenta —en primera persona— la experiencia de un migrante mexicano indocumentado que por más de una década no ha podido volver a México. Juanito habla de la muerte que no pudo ver de su madre y de su padre ya anciano, de sus hijos que hablan sólo inglés, de su esfuerzo y de la explotación, de su miedo a ser deportado, del peso del recuerdo del cruce del desierto y de los muertos que ahí quedaron, de la siempre presente nostalgia de México y los suyos, de Dios y lo agradecido que está de lo que ha logrado en el país del norte.

Por cientos se deben contar las canciones norteñas o de banda⁵ que tratan el tema de la migración, del sueño americano, del cruce de la frontera, de la “migra” y la persecución, de la discriminación, del éxito o del fracaso de quienes migran. Aquellas canciones forman parte, como banda sonora, de la construcción de identidad de los migrantes indocumentados en Estados Unidos y de las comunidades transnacionales que ven sus historias reflejadas en esas canciones.

Tal vez la novedad lírica del Corrido de Juanito radique en que informa de la experiencia migratoria en los años del endurecimiento de la política antimigrante en el país del norte y del quiebre definitivo de la circularidad del proyecto migratorio. Habla de aquellos que añoran su tierra y el abrazo de los suyos. Aquellos

⁴ Canción: Corrido de Juanito. Artista: Grupo Calibre 50. Álbum: Guerra de Poder, Discográfica: Calibre (2017).

⁵ Los Norteños y la Banda son dos tipos de música popular regional mexicana de amplia difusión en el país y entre la población de origen mexicano en Estados Unidos. La primera corresponde a formas contemporáneas de la polka y el corrido tradicional, cantadas e instrumentadas con acordeón, bajo sexto y en ocasiones otros instrumentos de cuerda (contrabajo, bajo eléctrico o guitarra) y percusiones (tarola y/o batería). Por su parte, la música de Banda se liga a los ensambles de bronce y otros instrumentos de viento y percusión, surgidos hacia finales del siglo XIX en el estado de Sinaloa. En la actualidad, la música de banda se reconoce por su instrumentación más que por corresponder a un género musical específico, ya que en su repertorio figuran tipos musicales variados que van desde la balada romántica, hasta la cumbia, pasando por ritmos tradicionales de la música regional mexicana como los sones, los corridos y las rancheras.

que no pueden volver a cruzar la frontera por el miedo a la deportación. Aquellos a los que la realidad y el paso del tiempo les ha hecho distanciar implacablemente el sueño americano del sueño mexicano del retorno. Ellos y las familias que viven esas historias se cuentan por miles. El número de reproducciones de la canción en la plataforma digital YouTube, quizá sea un espejo disminuido de aquello.

Este corrido trae a cuenta la dimensión temporal del fenómeno migratorio, a la vez que lo reactualiza. A diferencia de otros corridos sobre la migración, el de Juanito, se centra en la experiencia misma del tiempo. Es un tiempo cronológico y experiencial. Un pasado que no logra cerrarse y un futuro que no logra abrazarse, en la dilatación de un presente suspendido entre la imposibilidad de quedarse y la de volver. Así, el Corrido de Juanito nos instala en la experiencia de la temporalidad de la migración desde el punto de vista de las discrepancias temporales en su sentido estructural y fenomenológico. Nos sitúa en la contradicción de un tiempo absolutamente diviso entre el tiempo del trabajo y el tiempo de la vida, experiencia temporal de vidas desgarradas entre dos espacios. En un sentido estructural, el corrido recuerda la desincronización entre el tiempo del migrante y el de los arreglos espacio-temporales del capital, expresada en el deseo de Juanito de viajar al terruño y el inminente riesgo de la deportación, con la imposibilidad de regresar a los Estados Unidos.

El tiempo vital del migrante discrepa temporalmente de la temporalidad de la política migratoria; y su envejecimiento, así como la constatación de la muerte de paisanos y familiares, no sólo le hace adquirir conciencia del paso del tiempo, sino que hace emerger la idea de un tiempo enajenado, un tiempo sobre el cual el sujeto migrante no tiene control alguno. El paso del tiempo se percibe en un presente que parece intempestivo, suspendido en la dilatación de un ahora que distancia del futuro deseado. En tal sentido, las discrepancias de poder y agencia en la temporalidad de la migración, se imponen como experiencia misma del tiempo para el migrante.⁶

A nivel fenomenológico, el corrido relata la conciencia del migrante en torno al transcurso del tiempo. En esa experiencia, encontramos lo que Guadalupe Valencia (2018) ha propuesto analizar como bidimensionalidad no disyuntiva del tiempo. Bajo esta idea, la autora propone entender el tiempo como dimensión siempre tensionada por la sucesión y la duración. El tiempo, socialmente construido y subjetivamente experimentado, aparece —según Valencia— como «unidad en la

⁶ “Se murió mi madre / Y dice mi padre / que ya está muy viejo/ Y no quiere venir / y yo sin poder ir” (fragmento, Corrido de Juanito).

duplicidad», fincada en la dialéctica permanente entre el instante y la duración. En el corrido, el paso del tiempo como *cronológico*, en tanto que sucesión real de lo anterior y posterior que impone la dirección como irreversibilidad; se aúna en la experiencia de Juanito con su tiempo *kairológico*, el de la intención, la coexistencia de pasados y futuros en el presente, la duración.

La tensión entre el instante vivido y la duración se expresa en el corrido como experiencia trágica. El paso del tiempo tiene consecuencias personales únicas desde las que se puede otorgar sustancia etnográfica a las discrepancias temporales de la migración. La constatación del paso del tiempo en el envejecimiento y la experiencia de la muerte, como elementos primarios de la concepción temporal (cf. Leach, 1971), están presentes de manera transversal en el corrido. En éste los elementos señalados adquieren un tono aciago porque son indicadores del transcurso del tiempo vivido “al otro lado” como un tiempo de lo contrastante, que sitúa en la consciencia temporal el deseo de un futuro diferente, bloqueado por la realidad de la política migratoria. El carácter dramático que Bachelard (2002: 13) otorga al instante, se torna radical para el migrante porque le hace “presentir la realidad” impuesta por la política migratoria, a la vez que posibilita una reevaluación de los futuros-pasados que alumbraron su proyecto migratorio.⁷

No obstante, la dictadura del instante en la discrepancia temporal de la migración, no acaba de imponerse en la conciencia del tiempo de Juanito. El carácter no disyuntivo del tiempo, su dialéctica entre la sucesión y la duración, se expresa en la intención y la promesa que continúa articulando el ahora con el tiempo porvenir.⁸ Desde este punto de vista, el presente, o cada presente —aun cuando se experimenta como dilatado por la política migratoria—, se muestra como encrucijada que actualiza la totalidad del pasado y potencia la totalidad del futuro (Benoist, 1982; cit. en Valencia, 2018: 193). Intención y promesa aparecen aquí como actos *performativos* que anticipan futuros posibles porque crean las condiciones de su propia verdad.⁹

⁷ “La vida no es fácil/Y menos acá/Lo que dicen no es cierto/Nomás de acordarme/Las miles de cruces/Que vi en el desierto/Las noches son tristes/Pensando y pensando/En los que se quedaron/Se me pasa el tiempo” (fragmento, Corrido de Juanito).

⁸ “Con los ojos tristes/Y paso cansado/Promete Juanito/Que va a visitarlos/Y poder abrazarlos” (fragmento, Corrido de Juanito).

⁹ Intención y promesa, han sido recuperados —en el análisis antropológico de la temporalidad y el futuro— a partir de los planteamientos filosóficos de John Austin y Elizabeth Anscombe (cf. Appadurai, 2017; 2015; Moroşanu, 2016). Del mismo modo, en su análisis de la agencia, Sherry Ortner (2016a), recuperó la noción de intencionalidad distinguiendo entre un enfoque blando, de intencionalidades

La intención no es un mero objetivo, es la práctica misma en el ahora que se enlaza con algo deseado. En la promesa, por su parte, se vinculan impulso e intención presente con una consumación futura (cf. Eagleton, 2016). La promesa proyecta la intención y renueva las esperanzas aún cuando en el presente no se finquen expectativas sólidas de que algo vaya a cambiar. En tal sentido, aunque las discrepancias temporales de la migración den forma a los paisajes de la agencia migrante, no agotan ni la intención ni las formas en que los migrantes imaginan sus futuros ni las sinuosas rutas por las cuales caminan hacia ellos.

LA GESTIÓN DE LA AUSENCIA

Fueron varios migrantes de El Boxo quienes, después de la crisis de 2008, lograron o decidieron permanecer en Estados Unidos. Éste es el caso de uno de los hermanos de Isidra. Él y algunos de sus primos llevan casi dos décadas “al otro lado”. “Han hecho sus vidas allá”, me dijeron sus familiares, “tienen sus hijos ya adolescentes, sus casas, sus trabajos”. En esas casi dos décadas la *ausente presencia* de los migrantes de la comunidad no sólo ha sido razón para la nostalgia y el recuerdo, sino que ha activado de diversas formas a sus parientes en una constante gestión de la ausencia.

La gestión de la ausencia involucra al conjunto de arreglos prácticos, así como de las narrativas, que posibilitan la *presencia en ausencia* de los migrantes en sus lugares de origen, a nivel material y afectivo. Son aquellos arreglos que permiten que los ausentes sigan formando parte, no sin conflictos, de la vida familiar¹⁰ y comunitaria y que, con ello, el retorno sea siempre una realidad latente.

De parte de quienes “están fuera”, la gestión de la ausencia involucra su participación en la reproducción social de sus familias y sus espacios de origen, mediante el apoyo material para la crianza de niños y el cuidado de ancianos, así como para el

cuasi inconscientes desplegada en actividades de rutina y, otro, un enfoque duro, en que la intencionalidad es vista como una acción consciente configuradora de la agencia.

¹⁰ Existen pocos abordajes dedicados a captar las problemáticas que, a nivel familiar, derivan de la ausencia de padres y/o madres por la migración transnacional en el Valle del Mezquital. Veronica Kugel (2014) ha explorado este punto, a partir de entrevistas a madres, abuelas, tías y hermanas, cuidadoras de niños con padres migrantes. A partir de ello, Kugel ha destacado los problemas en la educación de los niños por las ambivalencias en las figuras de autoridad, así como la violencia y la rebeldía en hijos de padres ausentes. Del mismo modo, la autora ha hecho referencia a la situación de las mujeres abandonadas y aquellas que, pese a que continúan formalmente casadas o en relativo contacto con sus parejas, “acaban siendo *viudas en vida*” (*ibid.*: 156).

mantenimiento de prácticas productivas y consuntivas o, más ampliamente, para el sostenimiento de un conjunto de dinámicas económicas posibilitadas por el envío constante de dinero. Mientras tanto que, para quienes se quedan, la gestión de la ausencia implica el hacerse cargo de un conjunto de responsabilidades (sociales y familiares del ausente). Así, mediante la gestión de la ausencia se engarzan los que se quedan con los que “andan fuera” en un mismo proyecto migratorio.

La migración, en contextos rurales como El Boxo, requiere de la gestión de la ausencia a la vez que es ésta la que posibilita el despliegue y mantenimiento del proyecto migratorio. Ello porque, a manera de simbiosis, la migración permite la reproducción de la familia y, más ampliamente, de las economías locales; del mismo modo que ella misma es permitida por la existencia de la familia y la comunidad como espacio de reproducción temporal del proyecto migratorio. Esto sucede porque, como ha discutido Mata (2016) —desde el punto de vista de una población en concreto—, parte fundamental de la inmovilidad de un segmento de la población es posibilitadora de la movilidad de otro, tanto en el presente del proyecto migratorio, como en su proyección ulterior.

La migración permite la permanencia en el futuro de la familia, así como la migración es permitida por la permanencia en el presente de la familia gracias, en parte, a los recursos (materiales, pero también relacionales y simbólicos) que los miembros que permanecen aportan al proyecto migratorio. (Mata, *ibid.*: 119)

En los estudios sobre la migración mexicana a Estados Unidos, lo que acá denominó gestión de la ausencia, ha sido abordado con atención a los arreglos que, en el marco de la familia nuclear y —en ciertos casos— extensa, vinculan los aportes materiales y financieros al ejercicio físico de las tareas del cuidado de familiares en edad improductiva (niños, adolescentes y ancianos). Las maternidades y paternidades transnacionales y la construcción de la familia transnacional han ocupado un lugar fundamental en las investigaciones sobre la gestión de la ausencia. Otra veta de investigación refiere a la gestión de los ámbitos productivos (en especial en lo referente a la mantención de los espacios de cultivo) y a la herencia, ambos centrados igualmente en el plano de la familia. En los estudios mexicanos sobre la migración internacional se ha prestado atención al fenómeno de la ausencia de los migrantes y de los arreglos familiares y comunitarios tendientes a hacer frente a dicha ausencia (D'Aubeterre, 1995; D'Aubeterre, Marroni y Rivermar, 2004; Arias, 2009; 2013; Mata, *ibid.*; Barrera y Oehmichen, 2000). Menos atención se ha prestado a la gestión de la ausencia en el plano comunitario. Este aspecto es fundamental para

pensar las pertenencias y afiliaciones comunitarias entre los hñähñu del Valle del Mezquital, por la permanencia de la ciudadanía indígena como elemento central en las membrecías comunitarias.

En las investigaciones sobre la migración mezquitalense a Estados Unidos, se ha explorado la participación de los migrantes en proyectos, institucionales o no, para el desarrollo de sus comunidades, así como en los cambios de roles por la inclusión de jóvenes y mujeres en tareas productivas y de representación y gestión política en comunidades, roles que otrora eran exclusivos de los hombres adultos. Un aspecto relevante en las formas comunitarias de gestión de la ausencia en el Valle del Mezquital lo aportan trabajos que han relevado la importancia adquirida por la explicitación de los riesgos relacionados con el cruce migratorio, así como aquellos que han delimitado normativamente el vínculo entre los derechos comunitarios y el retorno migratorio.¹¹

La gestión de la ausencia en la comunidad de El Boxo involucra el esfuerzo para que el migrante no pierda su condición de ciudadanía. Para ello alguien debe representar al migrante en las asambleas, en las faenas e incluso a su nombre se deben asumir cargos comunitarios. Además, el ausente debe estar al día en los pagos por los diversos servicios comunitarios, por las cuotas que eventualmente se cobran para fiestas, mejoras o mantenimiento de la infraestructura de agua, luz o caminos.

Sostener este esfuerzo colectivo en el tiempo, en la larga e indeterminable duración del proyecto migratorio, requiere de algo más que remesas. Es necesario establecer, mantener y reelaborar arreglos familiares y comunitarios que van de lo más plenamente afectivo, a lo eminentemente material. Esfuerzos que engargen a los que se quedan con los que se van, conformando una estructura resistente a las coyunturas que, en el sentido temporal y levistosiano del término, se sustente en el obrar sistemático que permita que el orden de la sucesión temporal influya lo menos posible en el contenido (Lévi-Strauss, 1997: 339).

En este orden de ideas, la gestión de la ausencia aparece como un esfuerzo individual y colectivo, como una lucha permanente contra aquello que Michel Agier (2015: 73) definió como desidentificación y que, en su propuesta, parece ser un destino fatal de los hombres y mujeres-frontera. La desidentificación se produciría por la pérdida o el alejamiento de los lugares, de los lazos y de los bienes que han constituido la identidad de aquel y aquella que llega a la frontera. Esa desidentificación parece no poder transformarse en otra existencia porque las personas no

¹¹ He revisado y comentado algunos de estos trabajos en Contreras (2016).

logran encontrar un lugar, estatus o reconocimiento (“ciudadanía” plena) diferente a su vida, simplemente precaria, en el lugar de destino. Los migrantes de trayectoria espacial y temporal incierta, según Agier (*ibid.*: 20-21) perdieron su identidad y sus afiliaciones con la salida y se encuentran en un permanente momento de latencia social e identitaria.

Por contraste, la gestión de la ausencia posibilita la reafirmación práctica de la pertenencia en tanto que memoria de origen y proyección de futuro. Esta gestión no está determinada necesariamente por el peso de una identidad *a priori* ni por criterios esencialistas impuestos en la conciencia del migrante,¹² sino que por la dimensión temporal de la pertenencia que le funde con la memoria y le vincula con un doble compromiso. El primero, refiere al compromiso material y afectivo del migrante con su familia y su lugar de origen. El segundo, y tal vez el más permanente, el compromiso que establece el migrante con su propio proyecto migratorio, particularmente con aquel que se imagina concluyendo en el retorno.¹³ En ambos, la pertenencia se entiende como una duración temporal que une memoria de pasado y proyecto de futuro, ambos presentificados en la añoranza y/o en el esfuerzo que supone participar en los momentos concretos en que se articula la gestión de la ausencia. Así, el vínculo del migrante con su lugar de origen no es resultado sólo de la acción afirmativa o identitaria, sino de la práctica constante, vinculada al compromiso y el esfuerzo permanente por hacer presencia en la ausencia. Precisamente en dicha práctica se fundamenta la acción afirmativa que se opone a la desidentificación.

Ese doble compromiso ligado a la gestión de la ausencia, vale decir, aquel en el que cuentan tanto el vínculo material que el migrante mantiene con los suyos en la comunidad y el que establece con su propio proyecto migratorio y sus formas de imaginar futuros, puede interpretarse teóricamente en dos niveles diferentes.

¹² En este punto comparto la crítica de Agier (2015) a las perspectivas antropológicas que para el análisis de cualquier fenómeno social caen en lo que él denomina la trampa identitaria.

¹³ Es difícil explorar hasta cuándo el migrante mantiene el vínculo material con su familia en el lugar de origen. La Dra. Patricia Arias, tras investigaciones de varias décadas con migrantes transnacionales de los Altos de Jalisco, región de migración centenaria, apunta que ese vínculo se mantiene en tanto que el migrante es soltero y/o que sus padres están vivos y radican en el lugar de origen del migrante (en reunión Seminario Permanente Antropología económica de las formas diversas de ganarse la vida, IIA-UNAM, junio de 2018). Habría que explorar esta afirmación en regiones que, como el Valle del Mezquital, no forman parte de los espacios que la literatura mexicana reconoce dentro de la migración internacional histórica (cf. Pombo, 2012) y que además representan regiones de migración predominantemente indígena.

El primero de ellos refiere a la racionalidad y el comportamiento económico y el segundo a la dimensión temporal que le sostiene.

En el primer nivel, compromiso refiere a un tipo específico de motivación económica. Sigo en este punto a Amartya Sen (1977; 2010) quien propuso ampliar la limitada concepción de racionalidad económica y de las motivaciones puramente egoístas del pensamiento utilitarista. Para ello, Sen integró además de otras dimensiones, la de la simpatía y el compromiso como bases posibles de la conducta altruista. Ambas están profundamente intrincadas con los valores y la moral (en el sentido de las obligaciones morales que ha trabajado la antropología económica),¹⁴ así como con nociones de lealtad y deber, implicadas en las lógicas de bienestar individual y colectivo con el que la persona se identifica. Mientras que la simpatía se relaciona con el interés hacia los demás como parte del bienestar propio, el compromiso puede ir más allá y limitar el bienestar propio a razón de favorecer el de otros.

En la gestión de la ausencia tal y como la he planteado están presente tanto la simpatía como el compromiso. Si consideramos al migrante, la motivación de mantener el vínculo material y afectivo con su lugar de origen y con los suyos, resulta del interés que éste tiene por ellos y de las formas en que imagina su bienestar vinculado con el de éstos. Sin embargo, como presento en este capítulo, en dicha búsqueda están involucradas una serie de renunciaciones y postergaciones por parte del migrante en su presente. La experiencia trágica de la migración como distancia, ausencia permanente, pérdida del control temporal del proyecto migratorio, explotación o discriminación, señalan que en el compromiso del migrante con los suyos, se expresa también un desapego respecto de sus propias condiciones de bienestar en el presente del “andar al otro lado”. Ello no es otra cosa que el sacrificio del tiempo presente del migrante, en favor del compromiso que éste establece con el presente de los suyos en la comunidad y, del mismo modo, con su propio futuro imaginado como retorno.

De este último aspecto abrevio el segundo nivel desde el que interpreto la contemporánea gestión de la ausencia en la comunidad de El Boxo. El compromiso que dicha gestión de la ausencia sugiere y sobre el que se sostiene, es uno de carácter temporal, ligado a las imágenes de futuro del migrante y de sus cercanos que se quedan. Acá las nociones de bienestar y, más ampliamente, la idea de vida buena se entiende no como un estado, sino como un proceso, “una aspiración continua por algo mejor que da sentido a las actividades de la vida” (Fischer, 2014: 2) y que

¹⁴ Volveré a este punto en el apartado “Futuro y vida buena” del capítulo X.

le proyectan al tiempo de lo venidero. El compromiso del migrante con la gestión de la ausencia y con su propio proyecto migratorio se vincula con las formas en que éste imagina la vida buena de su familia y su futuro retorno. En ello, el migrante compromete sus esfuerzos.

La idea de la vida buena emerge así como una traducción de las nociones locales —siempre presentes en los testimonios sobre la migración— de migrar “para tener un mejor futuro”. El compromiso que asumen los migrantes y quienes se quedan en la comunidad con esta idea, se va materializando en aspectos que en las narrativas locales sobre el cambio social aparecen como mejoras en las condiciones de vida. La edificación de una casa, la construcción de la carretera, las mejoras en el ámbito del consumo básico o la posibilidad de solventar gastos de educación de los hijos, aparecen como nodos que vinculan la situación presente y las lecturas del pasado, con las imágenes de futuro y vida buena. En ellos se fundamenta localmente la confianza en la consecución del proyecto de vida buena y se comprometen los esfuerzos para continuar en su procura.

De modo tal que el compromiso actúa como mecanismo para materializar imágenes de futuro. Slavoj Žižek (2012), recuperando la discusión de Alain Badiou, ha señalado que una idea se actualiza a sí misma en el compromiso que impulsa a su realización. Por ello, dice Žižek (*ibid.*: 482), “lo que la noción de Idea como un producto de sí misma hace visible no es un proceso de autoengendramiento idealista, sino el hecho materialista de que una Idea existe sólo en, y a través de, la actividad de los individuos comprometidos”. Desde este punto de vista, la realidad presente se expresa ante el sujeto, como un «no todo» que señala hacia su propio futuro. El futuro emerge entonces como una grieta en el orden presente, que posibilita imaginarlo como un «no todo», ontológicamente incompleto, que es necesario completar en la acción comprometida con la idea de futuro. De tal modo, el futuro llegará a ser sólo a través del compromiso subjetivo que lo sostiene y de las prácticas que de dicho compromiso se desprendan. Si, como ha dicho Maurice Godelier (2015), el vínculo entre imaginación y realidad es resultado de la fuerza material de las ideas; es el compromiso el que materializa la idea. Ello es relevante, aun cuando dicha materialización sólo sea tangible en pequeñas porciones de realidad que presentifican el tiempo porvenir y aparecen como señales de futuro (Žižek, 2013), como fragmentos de esperanza.

El compromiso con la idea de futuro, vinculado a la procura de la vida buena, es de este modo un compromiso con el tiempo venidero propio y el de los cercanos, sin los cuales el futuro que el migrante proyecta como retorno es inimaginable. Por ello, el esfuerzo material y afectivo de mantener el vínculo en que se sustentan parte

importante de las condiciones de existencia en el presente de la comunidad, es al mismo tiempo resultado del peso que tienen en las nociones locales del bienestar, la simpatía y el compromiso. El tiempo futuro contenido en el proyecto migratorio involucra de este modo una especie de solidaridad en la que se funden *futuro* propio y *porvenir* colectivo.¹⁵

En discusiones antropológicas contemporáneas sobre la vida buena y el bienestar, se ha señalado que una dimensión crítica en ambos conceptos refiere a la implicación de la persona en compromisos, proyectos y propósitos más amplios que la búsqueda de la mejora individual en las condiciones de existencia (Fischer, 2014; Appadurai, 2015; Jackson, 2011). Las personas comprometen sus esfuerzos y le otorgan sentido considerando valores y obligaciones morales que hacen significativas sus prácticas para ellos y para quienes les rodean. Más ampliamente, el conjunto de prácticas que hacen posible la vida adquieren sentido y valor al considerar el entorno sociocultural del que forman parte quienes las despliegan. El valor, ha dicho David Graeber (2013), es el modo en que las acciones se tornan significativas para los actores, al ser ubicadas en el marco de totalidades imaginarias más amplias. Compartir lógicas de valor y comprometerse con ellas es, en este marco, afinar sentidos de pertenencia que vinculan a la persona con otros en dichas “totalidades más amplias”, haciéndole parte de los compromisos de cuidado material y simbólico que se adquiere al pertenecer a éstas.

En nuestro caso, esa “totalidad más amplia” es la comunidad que, en términos de los sentidos de pertenencia, constituye el “lugar”. Las pertenencias refieren a los vínculos materiales y simbólicos que las personas construyen espaciotemporalmente y que permiten el reconocimiento mutuo entre el sujeto y el colectivo. Acá el lugar y las relaciones socioculturales que le construyen hacen tangible las pertenencias, como representación material, rítmica y concreta del cuidado del mundo del que se forma parte (Bennett, 2012). De tal modo que, sentido de lugar y sentido de pertenencia están del todo conectados, toda vez que las pertenencias

¹⁵ Marc Augé (2012: 5-10), haciendo alusión a una diferencia idiomática (poco perceptible en el español) entre ambos términos, recupera la doble dimensión —individual y colectiva— involucrada en la construcción del tiempo venidero. Para el autor, “El futuro es la vida siendo vivida de manera individual [...] se relaciona con la evidencia aunque no dejemos de dudar acerca del porvenir [...] éste le da un contenido al futuro [...] El porvenir, incluso cuando concierne al individuo, tiene siempre una dimensión social: depende de los otros [...] Se dice en ocasiones que el individuo “construye” su porvenir, pero otros participan en esta empresa que es en primer lugar una manifestación de la vida social [...] “Futuro” y “porvenir” son, entonces, dos expresiones de la solidaridad esencial que unen al individuo y a la sociedad”.

se constituyen “a través de significados compartidos y un sentido de alianza social entre las personas y los lugares donde residen, lo que no necesariamente hace referencia a una ubicación geográfica, sino que puede incluir lugares físicos, virtuales o imaginarios” (Lattanzi, 2011: 15).

Este último aspecto de la definición de lugar ha sido ampliamente abordado en las discusiones ligadas al fenómeno migratorio en México y a la eclosión de lo que se ha dado en llamar comunidades transnacionales (cf. Castro, 2005) o translocales (cf. Lattanzi, *ibid.*). Desde estos enfoques, las formas en que se negocian y salvaguardan las pertenencias en comunidades con alta intensidad migratoria son indisolubles de las formas en que los territorios y las nociones mismas de comunidad se han transformado, de la mano de la masificación de la migración internacional. En tal sentido, las nociones de lo transnacional o lo translocal, refieren esencialmente a metáforas espaciales para captar la experiencia colectiva de vidas construidas en torno al fenómeno migratorio y al mantenimiento de interacciones permanentes y lazos profundos entre lugares de origen y destino, que posibilitan la eclosión de comunidades de sentido más allá de las fronteras nacionales.

El énfasis en la dimensión espacial en los estudios sobre la migración ha restado atención a los sustratos temporales que orientan los compromisos de los migrantes con sus lugares de origen y las formas en que las evocaciones del pasado y la imaginación de futuro hilvanan los tejidos más íntimos de las pertenencias. Si bien es cierto que las prácticas sobre las que se sustenta la gestión de la ausencia posibilitan la construcción simbólica de un lugar transnacional o translocal, ello no explica del todo la persistencia en esas prácticas, menos aún cuando se considera a los migrantes que las personas de la comunidad de El Boxo definen como aquellos que “han hecho su vida allá”, o a aquellos que se han visto en la necesidad de extender indeterminadamente su proyecto migratorio por las discrepancias temporales de la migración contemporánea.

Indagar en los sustratos temporales de los sentidos de pertenencia implica reconocer en la noción de lugar su carácter relacional e histórico.¹⁶ Julia Bennett (*ibid.*) ha defendido que quienes están vinculados en la red de relaciones que construyen el lugar, lo están en tiempo presente, pero en su vinculación tejen también vínculos y conexiones inalienables con generaciones pasadas y futuras que pertenecieron y pertenecerán al lugar. Participar de estas relaciones que forman el lugar es, según la autora, “pertenecer ontológicamente”. Esta pertenencia ontológica surge a tra-

¹⁶ Desde el punto de vista antropológico “el lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico” (Augé, 2000: 83).

vés de un vínculo al lugar creado a lo largo del tiempo, estableciendo relaciones intersubjetivas con los demás en (y con) el lugar.

La noción de pertenencia ontológica, vinculada a la materialidad del lugar y a su dimensión temporal y relacional, resulta pertinente porque, tal y como ha señalado Bennett (2015: 966), “pertenecer ontológicamente es estar implicados [en tiempo presente] en un conjunto de obligaciones mutuas para cuidar el pasado y el futuro de los lugares y de quienes los habitan”. El compromiso permanente, ligado a la implicación en el cuidado del lugar y las personas que le habitan es indisociable de las formas en que se definen los sentidos de pertenencia en comunidades indígenas hñähñu como El Boxo. En ésta, ni la pertenencia ni la ciudadanía constituyen una condición *per se*. Desde luego, las afiliaciones étnicas e identitarias cobran importancia; no obstante, pertenencia y ciudadanía se relacionan con la idea de convertirse en una persona plena, a través del cumplimiento continuo de las obligaciones que se adquieren en relación con los demás miembros de la comunidad.

Como ha defendido Schmidt (2013), entre los hñähñu, la ciudadanía étnica es el cimiento de la identidad y el sentido de pertenencia y membresía comunal. Es resultado de prácticas sociales cotidianas, ligadas al proceso continuo de negociaciones culturales, sociales y económicas, tanto al interior de la comunidad como fuera de ésta. La ciudadanía se alcanza y exige a través de la participación en faenas y cargos que benefician a la comunidad en pleno y que, en tanto tal, implican el reconocimiento y control colectivo de la pertenencia. En estos términos, pertenecer y ser ciudadano de una comunidad hñähñu como El Boxo, es estar implicado en (y con) ésta a través de una serie de compromisos y obligaciones de los que resultan también derechos. La vida comunitaria se sustenta en los reclamos de pertenencia y en los ejercicios de la misma, cuestión que lejos de ser anulada por la migración, se refuerza mediante lo que acá denomino gestión de la ausencia.¹⁷ Ésta en tanto que

¹⁷ Gran parte de los estudios sobre migración internacional de los hñähñu del Valle del Mezquital a Estados Unidos han revelado las formas diversas en que los migrantes mantienen sus membresías comunitarias y, del mismo modo, las múltiples maneras en que las comunidades exigen el cumplimiento de obligaciones comunitarias a los migrantes y a sus familiares. Un lugar significativo de estos estudios lo ha ocupado la reconfiguración de derechos y deberes, así como de las dinámicas para su ejercicio, que ha implicado la masificación del fenómeno migratorio en comunidades mezquitalenses. Especial atención se ha prestado al papel de la mujer en las comunidades, particularmente, a las formas en que se ha puesto en cuestión la noción de ciudadanía, reservada tradicionalmente a los hombres mayores de edad y padres de familia. La demanda y el ejercicio de ciudadanía de las mujeres hñähñu ha transformado la vida comunitaria a través de acuerdos asamblearios o de facto, mediante la participación femenina en espacios otrora exclusivamente masculinos (ver referencias en Contreras, 2016).

política local de cuidado, fortalece las pertenencias y otorga continuidad temporal a las membresías (cf. Thelen y Coe, 2017).

Generalmente, cuando se intenta situar temporalmente los sentidos del lugar y de la pertenencia, ello se hace en un tiempo pretérito. Debra Lattanzi Shutika (2011: 13), recuperando ideas de Doreen Massey, apuntó que, con demasiada frecuencia, los estudios sobre el sentido del lugar enfatizan “la memoria, la estasis y la nostalgia”, otorgándole al concepto un sentido esencialista, ligado a tradiciones pasadas y a la comodidad del “ser en el lugar”, contraria al seguir adelante en tanto que “*project of Becoming*”. Esta idea del sentido del lugar como inmutable o arraigado en el pasado ha sido señalado en los estudios de migración aun cuando se asuma que las negociaciones en torno a las formas de pertenencia obliguen a pensar la membresía y el lugar como un proceso de construcción y no como un estado definido.

En parte de la discusión sobre las comunidades transnacionales el peso de la nostalgia como motor de sentidos de pertenencia es similar a las formas de entender el lugar como lugar de memoria y tradición.¹⁸ En estos abordajes, el retorno suele entenderse como “mito” (Cohen y Gold, 2002; Mestries, 2013) que alimenta y a la vez es alimentado por la nostalgia, entendida —en su sentido etimológico— como pérdida del hogar.¹⁹ En tanto que mito, el retorno favorece ciertas prácticas en el presente del proyecto migratorio, pero se aleja cada vez más del futuro práctico de los migrantes. Por el contrario, el ideal del retorno que propongo sugiere un desplazamiento temporal de los sentidos del lugar y de la pertenencia desde la primacía del pasado, a su locación en las imágenes de futuro. Este desplazamiento temporal se fundamenta en que el tiempo-espacio del aquí y ahora del migrante

¹⁸ Shinji Harai (2009) ha vinculado los sentidos de pertenencia al lugar de origen, a la emergencia de lo que denomina una economía política de la nostalgia que, a través de la producción y circulación de representaciones sobre el terruño entre migrantes mexicanos en Estados Unidos, alimenta sentimientos hacia el lugar de origen y favorece una serie de prácticas socioculturales y de movilidad. En este plano, la nostalgia es utilizada como recurso económico, capital social y cultural, instrumento político y motor para la construcción y fortalecimiento de las conexiones transnacionales tanto por actores en el país receptor como en el lugar de origen (*ibid.*: 45). La nostalgia vinculada a las imágenes con la que se evoca la memoria del terruño, es para los migrantes originarios de Jalostotitlán, en California, estudiados por Harai, incentivo para viajar y visitar de manera constante el pueblo, para participar en sus dinámicas locales, ayudar a conservar las tradiciones y enseñar a los hijos nacidos en Estados Unidos, la cultura y los valores del lugar de origen de sus padres (*ibid.*: 2014, 88).

¹⁹ El mito del retorno en los estudios migratorios ha sido retomado de la noción de culturas de la diáspora (Safran, 1991; Clifford, 1999).

indocumentado en Estados Unidos, bloquea constantemente el desarrollo de sentidos de pertenencia vinculados al lugar al que se migra.

Recientemente, la socióloga Vanessa May (2017; 2017a) ha referido a la poca atención prestada a la naturaleza temporal de la pertenencia en los estudios sociales. Para esta autora, la pertenencia está localizada temporalmente porque los recuerdos, la memoria, la nostalgia y, del mismo modo, las nociones de futuro, están involucradas en su construcción. Aunque el pasado adquiere importancia crítica en los sentidos de pertenencia, “la forma en que las personas entienden sus vidas pasadas y presentes, y su pertenencia a ellas, a menudo se infunde con lo que esperan [con] la esperanza o el miedo” (*ibid.*, 2017: 321). De este modo, la temporalidad es el sustrato que permite la duración de la pertenencia, más aún cuando su anclaje se ve dificultado en el tiempo presente. En dichos contextos, “pertenecer desde lejos”, nos dice May (2017a), implica una distancia temporal que conecta el sentido de pertenencia con un tiempo otro y no con “el aquí y el ahora”. Ese tiempo que otorga sentido de pertenencia es, predominantemente, el pasado; que se activa con la memoria o con la nostalgia que emergen como fuente “de continuidad del yo, incluso bajo circunstancias externas cambiantes” (*ibid.*: 412).²⁰ De manera similar, bajo dichas circunstancias, pertenecer desde lejos puede estar implicado con las formas creativas en que el futuro se anticipa en las narrativas de la pertenencia a manera de “evitar un presente imperfecto lleno de dilemas y paradojas” (*ibid.*: 2017, 322).

Los que “andan lejos” de El Boxo, reafirman sus pertenencias a la comunidad como una forma de “pertenecer desde lejos”. El carácter espacial de esa distancia es evidente para los migrantes internacionales, más aún cuando la frontera se

²⁰ El papel generativo del pasado y la nostalgia en los sentidos de pertenencia cobra mayor relevancia cuando dichos sentimientos emergen de la contrastación entre las condiciones del presente y las del pasado, en condiciones en que, como ha defendido May (2017a, 404) el “aquí y el ahora” no proporcionan elementos para el desarrollo de los sentidos de pertenencia. Memoria y nostalgia aparecen en este punto como fuentes activas para desarrollar los sentidos de pertenencia, por medio del contraste con un presente que se observa críticamente como desfavorable. “La nostalgia no se trata necesariamente de recordar un pasado idealizado (y en parte ficticio), sino que también puede ser una intervención crítica en el presente que reconoce los aspectos del pasado como la base para la renovación y la satisfacción en el futuro, una forma de cuestionar y desafiar las condiciones [...] contemporáneas”. Este papel generativo adquirió la memoria y la evocación nostálgica de la reproducción en la comunidad entre migrantes de El Boxo desempleados en Estados Unidos. Apreciaciones tales como: “acá por lo menos hay quelites”, incidieron —según los relatos de los retornados— en la decisión de volver a México (ver capítulo I).

expande —en el sentido propuesto por Agier (2015)— y se torna una experiencia que radicaliza simbólica y materialmente las distancias. Por su parte, el carácter temporal de la pertenencia —ante un presente cruzado por las contradicciones que imponen las discrepancias temporales de la migración—, se expresa para el migrante como un “pertenecer desde lejos”, porque la pertenencia se ancla tanto al pasado, evocado en la memoria del lugar de origen, como al futuro que se imagina en el retorno a dicho lugar. Este desplazamiento temporal del sentido de pertenencia, que se puede ligar a la capacidad humana de imaginar,²¹ se afianza en los compromisos del migrante y en las prácticas concretas que de dicho compromiso se desprenden. A ellas denomino gestión de la ausencia. Mediante esta gestión se reafirma la pertenencia del migrante a su lugar de origen. Ello, como antes señalé, no se deriva necesariamente de razones identitarias, sino que aparece como resultado de compromisos y prácticas concretas del migrante con su lugar de origen y, al mismo tiempo, como resultado de la incertidumbre del proyecto migratorio que le imposibilita anclar la pertenencia al *aquí* y al *ahora* en Estados Unidos. Al pertenecer espaciotemporalmente “desde lejos”, el migrante no disocia origen de porvenir, porque el origen no es únicamente el pasado, sino que es también constitutivo del devenir, de la experiencia presente y del futuro imaginado. Por medio del compromiso que el migrante establece con el ahora de los que se quedaron y con el futuro del proyecto migratorio propio, origen y porvenir aparecen unidos en su presente, como fundamento de su sentido de pertenencia “desde lejos” al “lugar”.

Parte del aprendizaje temporal en que se sustenta la solidaridad y el sentido de pertenencia que sugiero con la gestión de la ausencia fue, como discutí en el capítulo V, adquirido colectivamente en El Boxo durante la segunda mitad del siglo pasado, en el contexto de la movilidad laboral a la Ciudad de México. Durante gran parte del siglo XX, la política agraria y las fluctuaciones temporales en la demanda de mano de obra de los mercados de trabajo en la Ciudad de México (en especial en el ámbito de la construcción) posibilitaba que la movilidad de trabajadores de El Boxo estuviese ceñida por el arraigo y la temporalidad de los ciclos agrícolas. Por ello, aunque existían casos de migraciones estacionales de larga duración y

²¹ En el tratamiento antropológico de la imaginación (cf. Godelier, 2015; Rapport, 2015; Crapanzano, 2005; Appadurai, 2001; 2015) se ha insistido en que la capacidad de imaginar otorga al pensamiento humano la libertad de distanciarse de la experiencia presente, mientras se permanece presente. Por medio de la imaginación, la persona puede distanciarse de su entorno inmediato y obtener así una perspectiva diferente de dicho entorno. Volveré a esta cuestión en el apartado Temporalidad e imaginación (Capítulo X).

también algunos casos de cambio de residencia y establecimiento definitivo en otros lugares (especialmente en la Ciudad de México y la zona metropolitana del Estado de México), la tendencia fue la de la reversibilidad eventual de la migración (cf. Domenach y Picouet, 1990). Sin embargo, el nivel normativo no es lo suficientemente explicativo del fenómeno del retorno permanente a la comunidad. En muchas comunidades indígenas de México en general y del Valle del Mezquital en particular, la migración campo-ciudad promovió el abandono definitivo de las comunidades por un número significativo de personas migrantes, lo que redundó en el progresivo vaciamiento poblacional de comunidades y pueblos indígenas rurales (cf. Arizpe, 1985; Warman, 2004). A este respecto, Tranfo (1990 [1974]: 125), en la década del setenta, señalaba: “la impresión que se tiene entrando a un pueblo otomí es que se trata de un pueblo de viejos o, por lo menos de ancianos”.

En contraste, en El Boxo el aprendizaje colectivo de la gestión de la ausencia temporal de los migrantes fue garante del retorno y de la mantención de la comunidad, favorecida —en su reproducción social— por la constante movilidad. Fue esa gestión la que posibilitó a investigadores del Valle del Mezquital, sostener que, respecto de la migración a la Ciudad de México, “como el trabajo en la ciudad no es seguro, el hombre conserva *una presencia pequeña pero estable* en su pueblo y puede regresar” (Godínez y Martín, 1991: 270, resaltado nuestro).²²

Para el caso de El Boxo, lo anterior puede contrastarse con datos estadísticos. Entre 1960 y 1995²³ la población de la comunidad creció constantemente, acumulando en ese periodo un crecimiento levemente superior al crecimiento poblacional promedio del estado de Hidalgo. Ello no es del todo un hecho natural. Si se compara la evolución de la población de El Boxo en ese periodo, con la de comunidades

²² De la misma manera Godínez y Martín (*ibidem*), con antecedentes del pueblo de Santuario Mapethé, dieron cuenta de la situación contraria, apuntando que se tornaba una tendencia el hecho de que quienes migraban se quedaban cada vez más en la ciudad. Hombres y mujeres migrantes tendían, según los autores, a formar nuevas familias y a establecerse definitivamente en el lugar de destino, abandonando así el vínculo con su pueblo.

²³ Se considera el periodo 1960-1995 porque los datos para la localidad de El Boxo aparecen desde el censo de 1960, año cercano a su reconocimiento como localidad (antes agrupada al pueblo de Santuario Mapethé). Como se señaló en el capítulo IV, la década del 60 es importante por ser aquella en la que se consolida la movilidad laboral a la Ciudad de México como parte fundamental en los repertorios para ganarse la vida de los habitantes de la comunidad. Por su parte, la medición de 1995 se considera relevante porque, como se indicó en el capítulo anterior, aunque algunos migrantes internacionales salieron del Valle del Mezquital con anterioridad a la crisis de 1994, ese año se considera como el comienzo del estallido migratorio hacia Estados Unidos.

vecinas (ver mapa en introducción) —con características similares en términos socioeconómicos y socioculturales— como Barrio de Tixqui y Potrero, se puede dar cuenta que: mientras que el crecimiento poblacional de El Boxo es constante, en el caso de las otras comunidades fluctúa según los años de conteo, mostrando en un caso descenso respecto del dato inicial y; en el otro, crecimiento acumulado muy por debajo respecto del crecimiento poblacional de El Boxo.

Cuadro. Evolución de población en El Boxo y comunidades vecinas

<i>Año</i>	<i>Estado de Hidalgo</i>	<i>El Boxo</i>	<i>Barrio de Tixqui</i>	<i>(El) Potrero</i>
1960	994.598	118	252	301
1970	1.193.845	148	-	305
1980	1.547.493	209	195	228
1990	1.888.366	253	263	350
1995	2.112.473	273	205	357
Crecimiento acumulado	52.9%	56.7%	-18.6%	18.6%

Fuente: Elaboración propia con datos del Archivo histórico de localidades geoestadísticas, INEGI.

Es relevante en este punto destacar que, aunque los datos son disímiles, las fluctuaciones de población más importantes para Barrio de Tixqui y Potrero, en el periodo señalado, se muestran en el decrecimiento del segmento de población masculina, mientras que para el caso de El Boxo el crecimiento de población de este segmento es constante. Ello puede ayudar a confirmar la idea del permanente retorno de trabajadores hombres a la comunidad, luego de periodos de ocupación en la Ciudad de México.

En el capítulo V defendí que en El Boxo lo que posibilitó contrarrestar el efecto disolvente de la monetización sobre la vida y la economía comunitaria estuvo, desde mediados de siglo pasado, asociado a un aprendizaje temporal. Éste devino del engarzamiento de las respuestas que se daban a la escasez (al precario equilibrio producción/consumo) con las nociones localmente emergentes de vida buena. Por medio de este engarce, la procura de salario fuera de la comunidad se articulaba a ideas de bienestar temporalmente proyectadas al futuro y espacialmente situadas en la comunidad misma. En este ámbito la transformación en los modelos de

conducta económica tradicional y en los estilos de vida y nociones de vida buena que éstos configuraban, posibilitaron la emergencia de una nueva relación con el tiempo futuro, vinculada a la dilatación de lo posible. Desde luego, los propios migrantes fueron los sujetos de avanzada en dicha transformación. Sin embargo, ella no habría sido posible sin el involucramiento del conjunto de los miembros de la comunidad. Vale decir, que tanto quienes se quedaban en la comunidad, como aquellos que salían a ganarse la vida, jugaron partido en la transformación de los estilos de vida y en los marcos de vida buena. Por ello, desde entonces, la gestión de la ausencia —como conector material y simbólico entre los que salían y los que se quedaban— fue el pivote desde el que se concretizaron las narrativas y los proyectos sobre el cambio económico a nivel familiar y comunitario.

Pero el engarce temporal que posibilitó la gestión de la ausencia en décadas anteriores, ha sido puesto en cuestión en el contexto de la migración transnacional y, muy particularmente, desde el cambio del patrón vinculado al quiebre de la circularidad migratoria. A diferencia de la situación de movilidad constante a la capital de décadas anteriores, la situación de la migración internacional en la vuelta de siglo, plantea para los habitantes de El Boxo una serie de desafíos respecto de las formas de hacer posible el arraigo, aun cuando éste esté temporal y espacialmente suspendido.

La gestión de la ausencia en tiempos de la migración internacional está enfrentada a la indeterminación temporal del periodo de ausencia. La clausura de la circularidad migratoria convive con el retorno eminente, la posible radicación definitiva en Estados Unidos y la reversibilidad eventual de la migración para los retornados. Ante esta temporalidad incierta, la gestión de la ausencia parece ser un compromiso contra la incertidumbre. Ese compromiso construye el presente con pequeñas certidumbres que, instante tras instante, parecen afirmar la esperanza en que el sueño americano no se disocie del sueño mexicano.

AUSENCIA Y ESPERA

En El Boxo la gestión de la ausencia en el marco tanto del retorno incierto, como de la salida inminente, está signada por prácticas constantes que administran la espera. Esta espera no aguarda fechas marcadas, como hace algunos años cuando los migrantes “venían los fin de años en filas de carros con placas americanas que entraban a Ixmiquilpan y de ahí a las comunidades”. Por el contrario, la espera que gestiona la ausencia en tiempos de la migración transnacional, se hilvana en instan-

tes, en compromisos puntuales, ante urgencias y situaciones reales y prácticas, que por su recurrencia hacen que la ausencia de migrantes siempre sea una presencia lo mismo que aguardada, añorada.

Incluso cuando la gestión de la ausencia involucra los arreglos familiares requeridos para ejercer la maternidad o la paternidad en la situación de la separación espacial y temporal de la migración, la espera es un elemento definidor. Esta espera puede ser práctica, espera de un llamado telefónico del migrante o espera del día en que se tenga que bajar a Ixmiquilpan por un depósito. Del mismo modo, la espera puede involucrar el tiempo más dilatado: el retorno del migrante o el del sueño de la reunificación familiar en Estados Unidos.

Centros de recepción de remesas en día lunes de plaza
en Ixmiquilpan, Hidalgo



Fuente: Fotografía del autor.

Esto último, es significativo para el caso de las familias con niños “americanos”. En El Boxo, como en otros lugares del Mezquital, el retorno de migrantes desde la crisis de 2008, involucró la llegada a las comunidades de niños nacidos en Estados Unidos. Estos niños, en su mayoría, “cuentan con sus papeles, son legales”, me dijo un maestro de Cardonal que me hablaba de la situación de los “niños americanos” o “niños extranjeros” en su escuela. A diferencia de lo que acontece con sus padres, indocumentados y algunos sancionados —luego de la deportación— a no poder reingresar a territorio estadounidense, so pena de cárcel, estos niños “legales”, “pueden ingresar sin problemas a los Estados Unidos”, se me decía. Para ello basta que crezcan y puedan viajar solos. Acá la espera es la que posibilita imaginar una migración en otras condiciones para los que visualizan esa posibilidad.

La espera administra el tiempo de la incertidumbre respecto de las discrepancias temporales de la migración. En este sentido, la espera no es la duración suspendida sino la movilización permanente, renovada en el instante mismo en que el ausente tenga que ejercer presencia. Acá el tiempo cronológico no es el más relevante, porque, parafraseando a Bachelard (2002: 33), tal vez se pueda medir la espera, pero no la atención misma que recibe su valor de intensidad en un solo instante. Ese instante, constantemente renovado, es el que otorga presencia a los ausentes.

La espera de los que esperan, hace presente a los ausentes. Pero ello es sólo posible en tanto que los ausentes coparticipen de los instantes de quienes esperan. En ello, la gestión de la ausencia, como administración de la espera, es también una responsabilidad de quienes están lejos. La intención de estar presente y la promesa de no dejar de hacerlo, ha encaminado a una serie de prácticas concretas de los migrantes para hacer presencia en sus comunidades. Una encuesta realizada en el estado de Florida, en la Bahía de Tampa y zonas circunvecinas, uno de los rincones de mayor migración mezquitalense en Estados Unidos, registró que más del 90% de los migrantes mantiene comunicación con su familia en México, mientras que más del 83% envía remesas y, de este porcentaje, un 63.3% lo hace una vez por mes. El mantenimiento del vínculo vía las remesas es significativo ya que, como muestra la misma encuesta, un porcentaje mayoritario de estos migrantes no ha visitado sus localidades hace más de una década y, gran parte de ellos, nunca lo ha hecho desde su llegada al país del norte (Riquelme *et al.*, 2016).

Los migrantes internacionales hidalgüenses, de los cuales los del Valle del Mezquital son mayoría, han sido activos en la canalización de remesas colectivas a sus comunidades. Este tipo de remesas son representativas del interés de los migrantes por sus comunidades de origen y de la intención permanente por mantener el vínculo con éstas (cf. Moctezuma, 2011).

El programa 3x1, que aunque fue señalado para Hidalgo como caso imperfecto en su operación,²⁴ ha sido ampliamente ejecutado en el Valle del Mezquital gracias a la activa formación de clubes de migrantes hidalguenses en Estados Unidos. Hacia 2016, existían en el país del norte 129 clubes de migrantes hidalguenses y seis federaciones. Con ellos, vía el Programa 3x1, se habían ejercido más de 25 millones de pesos y ejecutado 109 proyectos (Quezada, 2018).

La mayor parte de los proyectos ejecutados vía remesas colectivas han beneficiado a localidades y comunidades fuera de las cabeceras municipales (cf. Castillo, 2012), lo que se corresponde con el patrón eminentemente rural de la migración hidalguense y, más aún, con el perfil rural e indígena de los migrantes del Valle del Mezquital.²⁵ Aquello se vincula además con la importancia de clubes de migrantes en los que la participación de mezquitalenses es fundamental. Éste es el caso del Consejo Mexicano de la Bahía de Tampa, organización que aglutina al mayor número de hidalguenses, cerca de 40 mil miembros, la mayoría de ellos originarios del Mezquital (cf. Pizarro, 2010).

Pero reducir las remesas colectivas a su canalización vía programas oficiales no ayuda a captar del todo la importancia de la participación de los migrantes en la gestión comunitaria de la ausencia y su expresión contemporánea en la espera de quienes se quedan. Muchos de los apoyos que envían los migrantes se ocupan efectivamente en acciones comunitarias, sin que el Estado actúe como intermediario. En El Boxo, parte fundamental de las obras comunitarias de los últimos 20 años—desde la construcción de la iglesia, a la de las banquetas, los mejoramientos de la escuela y del sistema de canalización de agua para el consumo domiciliario—, han contado con el aporte directo o indirecto de los migrantes; sea vía el establecimiento

²⁴ Según Frías *et al.* (2006: 171) “Hidalgo representa un caso imperfecto en la aplicación del Programa 3×1 para Migrantes [...porque] en su funcionamiento práctico no se siguen las reglas de operación del programa, ni se cumple con el objetivo”. A partir del estudio de los municipios del estado que concentraron la mayor inversión del Programa 3X1, entre 2004 y 2005, los autores concluyeron que —por la falta de clubes de migrantes hidalguenses en Estados Unidos— los recursos del programa eran ocupados para costos de operación de obras de infraestructura de las presidencias municipales, siendo los habitantes de las comunidades los encargados de aportar la parte correspondiente a los clubes de migrantes ausentes. Ello se transformó con la formación activa de clubes de migrantes hidalguenses, en vínculo permanente con sus localidades de origen.

²⁵ En trabajos como los de Schmidt y Crummett (2007) y Quezada (2008; 2018), se otorga importancia al gasto comunitario de parte de las remesas enviadas por los migrantes hñähñu. Esto contrasta con lo que acontece en espacios urbanos de las cabeceras municipales de ciudades intermedias de la región, como Ixmiquilpan. Acá, Franco (2012) observó que una parte muy inferior de las remesas son destinadas a gastos comunitarios.

de estrictas cuotas para ellos en tanto que ciudadanos, o sea por la participación en constantes jornadas de faenas por las cuales los ausentes deben pagar.

La espera es el signo de la gestión de la ausencia, porque es una espera activa, acá y allá. Ello porque la espera es un compromiso que integra simbólica y materialmente territorios transnacionales y hace contemporaneidad entre personas que viven temporalidades sociales dispares. La construcción de la contemporaneidad siempre es un desafío (ver capítulo IX), más aún cuando las distancias territoriales y experienciales abren un trecho temporal marcado por los disímiles ritmos del andar en la comunidad y aquellos del andar en Estados Unidos.

El encuentro en el tiempo real, vía las tecnologías y plataformas de comunicación global,²⁶ posibilita la conexión permanente entre los migrantes y sus familias en la comunidad. Sin embargo, con ellas es posible hacer simultáneo el tiempo presente, pero no necesariamente construir el ahora compartido, la coexistencia temporal y el vivo presente en que se funda una comunidad de sentido que llamamos contemporaneidad (Valencia, 2012; Leccardi, 2014). La espera que llena de sentidos e instantes el *ahora* incierto de la migración, es aquella labor práctica sobre la que se construye contemporaneidad y se establecen horizontes temporales comunes entre los que “andan” lejos y los que se quedan. Así la espera se presenta ante todo como un *compromiso en y con el tiempo* (Bandak y Janeja, 2018), con el que se intenta continuar entretejiendo el sueño americano y el sueño mexicano.

La encuesta arriba citada (Riquelme *et al.*, *ibid.*) registró que al ser consultados por su ideal a futuro en cinco años, entre los migrantes que contestaron por las opciones de regresar a sus localidades o permanecer en Estados Unidos, más del 73% optó por la primera opción. Mantener la presencia activa en las comunidades estando lejos de éstas, es una forma de mantener latente la posibilidad del retorno. En este punto, la incertidumbre que no permite al migrante otra existencia por no encontrar estatus o reconocimiento en el lugar de destino, lejos de resultar en la desidentificación defendida por Agier (2015), refuerza el compromiso con el lugar de origen. Ello es resultado, tanto del mantenimiento de los compromisos morales

²⁶ “*Tiempo real*, es una expresión que alude popularmente a la comunicación digital inmediata que está libre de retrasos. Las personas se comunican, transmiten todo tipo de datos, como realmente sucede, al menos éste es el ideal. Como tal, el *tiempo real* funciona como un sinónimo para el presente, para participar en el presente, para ser parte de la modernidad globalizadora de hoy, y ciertamente no para pertenecer a una época pasada. El tiempo real significa, por lo tanto, una modernidad digital global en la que los ciudadanos cibernéticos, es decir, potencialmente todos los que no están confinados a lo *offline*, ocupan el mismo reino espacio-temporal (Slama y Munro, 2015: 3).

con la familia y la comunidad, como de la persistencia en un proyecto migratorio y, en éste, la emergencia de una especie de contraste en que el presente precario se imagina como momento para la construcción de un futuro diferente en el lugar al que sí se pertenece.²⁷

En la intención de la presencia como compromiso con el lugar de origen que hace latente el retorno, la temporalidad de la espera y la temporalidad del dinero (ver capítulo VI) se entrecruzan. Aunque como he señalado la gestión de la ausencia involucra más que remesas monetarias y financieras, la monetización de parte importante de las responsabilidades desplegadas por los sustitutos que representan al migrante, deriva en que una porción significativa de los instantes de la espera estén vinculados al gasto, cuando no inversión, de quienes están fuera.

La gestión de la ausencia y la espera ocupan la temporalidad del dinero cuando esa espera es preparatoria del futuro retorno. Desde luego, en las condiciones económicas del Valle del Mezquital, parte fundamental del dinero enviado por los migrantes se destina al consumo básico, a la satisfacción de necesidades presentes. Empero, una parte significativa de dichas remesas se destina a gestionar la incertidumbre del futuro. Ahorro e inversión se conjugan en proyectos domésticos que vinculan en instantes mutuos el esfuerzo de los que andan fuera, con el de los que se quedan.²⁸

En el Valle del Mezquital, la centralidad del proceso constructivo de obras públicas y viviendas privadas agenciadas por la migración transnacional, en la que me concentraré en el próximo capítulo, expresa esa conjunción de la temporalidad del dinero y la temporalidad de la espera, en que la primera actúa, parafraseando a Bourdieu (2006: 43), como verdadera contabilidad de las esperanzas y, la segunda, como expresión contemporánea de la gestión de la ausencia. Acá los instantes renovados en el proceso constructivo, como presente suspendido —alargado como

²⁷ Relativo a este punto, para el caso de migrantes internacionales de Oaxaca, Castro (2015: 105) ha comentado: “en los años que he acompañado el devenir de los migrantes indígenas en Estados Unidos he escuchado innumerables historias de explotación laboral, de abusos cotidianos y de una forma de trabajo muy cercana a la esclavitud física de sus participantes. De ahí es que resultan comprensibles desde la construcción de casas para el retorno al lugar de origen o incluso la participación ciudadana en los pueblos de Oaxaca como una forma de perpetuar la pertenencia y asegurar un lugar para el retiro en la vejez”.

²⁸ La encuesta citada (Riquelme *et al.*, *ibid.*) registró que luego del gasto en alimentación, salud y educación, el destino de las remesas es la construcción de casas y la compra de terrenos. Franco (2012) mostró algo similar respecto del lugar que ocupa la construcción de viviendas. Por mi parte, en una investigación anterior (Contreras, 2014), expuse que los migrantes de retorno, en condición de retorno capitalizado, invirtieron en maquinaria para el campo, en la compra de vehículos para el transporte de pasajeros y en la instalación de negocios en sus localidades.

el propio proyecto migratorio e inacabado como el propio acto de habitar— se condice con la temporalidad incierta de la migración. Ahora sí, instante con instante se reúnen en duración como unidad en la duplicidad (Valencia, 2018), porque los esfuerzos presentes de los que están en Estados Unidos y los que se quedaron en la comunidad, engarzan el instante presente al futuro imaginado.

Aunque el futuro sigue siendo incierto y el presente precario para muchas familias del Mezquital, la espera que gestiona la ausencia, es una forma de enfrentar la urgencia. La espera activa, es —como ha apuntado Appadurai (2015)— un *esperar para*, que como aprendizaje temporal de la paciencia, hace tanto del futuro como de la incertidumbre, un espacio de inversión en el cual lo que se juega es el riesgo del tiempo propio. De tal modo que “esperar significa proyectarnos nosotros mismos con la imaginación en el futuro que consideramos posible y, por tanto, en un oscuro sentido ya presente” (Eagleton, 2016: 87). Hacer de la espera un espacio de futuro es, en un lenguaje koselleckiano, abrir la expectativa de lo diferente desde la espera presente, entendida como tiempo activo que construye lo porvenir. En tal sentido, espera activa es sinónimo de esperanza y, por ello, su vínculo con el futuro es completo. Como ha dicho Byung-Chul Han (2016: 60) “el intermedio que separa la partida de la llegada es un tiempo indefinido, en el que hay que prever lo impredecible. Pero también es el tiempo de la esperanza o de la espera que prepara la llegada”.

POÉTICA Y POLÍTICA DE LA ESPERA

La espera como gestión contemporánea de la ausencia en el Mezquital es, al mismo tiempo, resultado y respuesta a las discrepancias temporales de la migración. Para los migrantes en Estados Unidos y sus familias en las comunidades, las formas de experimentar y organizar la espera, de situarse en relaciones temporales que desde el presente del instante imaginan un futuro posible, están siendo condicionadas por las características estructurales del fenómeno migratorio actual. Se espera y la temporalidad de esa espera es incierta porque a los migrantes se les ha limitado su movilidad. En tal sentido, la espera no es una elección sino que es una respuesta a la política migratoria que obliga a dilatar el proyecto del migrante y suspende temporalmente su resolución.²⁹

²⁹ “Al no poder ni entrar en un territorio ni regresar a su país de origen, algunos migrantes se encuentran atrapados en zonas de espera, donde la frontera se amplía en el espacio [...] y donde la frontera se estira en el tiempo porque los periodos de indeterminación del estatus se prolongan” (Agier, 2015: 21).

La espera activa que gestiona la ausencia y es posibilitadora de la presencia de los migrantes en sus comunidades, no hace menos radicales las discrepancias de poder y agencia en la temporalidad misma del fenómeno migratorio. En este sentido, Diana Mata (2016: 126) recuerda que

vivir de manera transnacional implica vivir vidas separadas. Este modo de vida transnacional, a caballo entre dos Estados-nación, en muchas ocasiones no es una situación elegida por las personas migrantes sino consecuencia del estatus legal irregular que se les ha impuesto y que les impide desarrollar una vida familiar dónde y con quién les gustaría.

Existe, según la autora, un estrecho vínculo entre la irregularidad jurídica, bajo la cual se desarrolla la mayoría de los proyectos migratorios mezquitales a Estados Unidos, y la necesidad de desarrollar vidas familiares transnacionales. En dichas circunstancias, la movilidad y la inmovilidad internacional está cruzada por una serie de procesos indeseados:

personas que queriendo moverse no pueden hacerlo, personas que queriendo permanecer se ven obligadas a moverse, personas que se ven obligadas a moverse en condiciones que no desean y personas que aun permaneciendo no pueden hacerlo de la manera que les gustaría (*ibid.*: 61).

Todo ello se agudiza ante la dilatación temporal bajo la que se desarrolla la migración contemporánea. De este modo, en la gestión contemporánea de la ausencia en el Mezquital, se expresan lo que Bandak y Janeja (2018) denominan la *poética* y la *política* de la espera. La primera, se refiere a las posibilidades existenciales de estar en relaciones temporales, brechas e intervalos donde el resultado es incierto. En El Boxo estas poéticas de la espera se enuncian en las formas de organizar los instantes, de engarzar temporalmente el presente al tiempo porvenir como respuesta situada a la incertidumbre de futuro asociada al proyecto migratorio.

Por su parte, la política de la espera se refiere a los usos políticos de ésta, en tanto que forma de sujeción del tiempo de otro. “Hacer esperar es privilegio de los poderosos” (Köhler, 2018: 46) porque “esperar es algo a lo que generalmente se nos obliga” (*ibid.*: 35). La espera forma parte de los procesos temporales en los cuales y a través de los cuales se reproduce la dominación y la subordinación política (Auyero, 2013), porque esperar es una de las maneras privilegiadas de experimentar el poder y, muy particularmente, el vínculo entre el tiempo y el poder (Bourdieu, 1999).

La relación entre migración y política de la espera, ha sido abordada a partir del estudio etnográfico de migrantes en campos de refugiados, de aquellos estancados

en los procesos de resolución de su estatus migratorio o en la gestión de permisos, visados u otras burocracias asociadas a la movilidad internacional (cf. Griffiths, Rogers y Anderson, 2013; Agier, 2015). Para los migrantes mezquitales indocumentados en Estados Unidos, la espera es otra, aun cuando en algunos pueda anidar la esperanza de la regularización del estatus y/o la definitiva radicación en ese país.³⁰ Para éstos, la espera se relaciona con el impedimento de dar una dirección temporal a su proyecto migratorio. Ante ello, la incertidumbre del futuro hace del presente un tiempo de espera asediada por dos imposibles: la del establecimiento definitivo y la del retorno libre, con la posibilidad de migrar nuevamente.³¹

Poética y política de la espera interactúan y se friccionan en los horizontes y en las prácticas temporales que vinculan a los migrantes y sus familiares en la comunidad de El Boxo. Las cambiantes narrativas en torno a la migración, sus beneficios y maleficios, son resultado de aquella interacción friccionada. En torno a esas narrativas se configuran aspiraciones que fomentan o desaniman la salida de nuevos migrantes desde la comunidad.

Si consideramos que entre los migrantes mezquitales retornados desde la crisis en Estados Unidos un número menor lo hizo por deportación y otro, mayoritario, por una decisión ligada a las presiones económicas, políticas y policiales (cf. Contreras, 2014); es necesario pensar la espera de los migrantes que se quedaron como resultado de la insistencia en su proyecto migratorio, sea por inercia, resistencia o esperanza. Lo persistente entre esas opciones, es la inclinación por un futuro diferente, bajo el cual se pensó y se piensa el proyecto migratorio, aun cuando ello signifique el sacrificio y la dilatación del tiempo presente.

VIDA BUENA Y OPTIMISMO CRUEL

Tal como su poética, la política de la espera es dispensadora de esperanzas.³² Hacer esperar, desde el punto de vista del dominio, es diferir las prácticas dando esperanzas

³⁰ Confrontar con datos de encuesta de Riquelme *et al.* (2016).

³¹ En este punto cabe recordar que un segmento significativo de los migrantes mezquitales indocumentados en Estados Unidos pertenece al segmento de población joven y económicamente activo (Riquelme *et al.*, *ibid.*). Por ello, el retorno, sea por deportación o por decisión propia, no representa necesariamente el fin de su proyecto migratorio, el que puede ser recursivo en tanto que el ciclo vital del migrante lo permita.

³² Baste acá recordar la raíz etimológica que une espera y esperanza. Esperar y ser paciente es, desde el punto de vista filosófico y teológico, virtud de la esperanza.

de sus resultados últimos. El poder burocrático crea pacientes (cf. Auyero, *ibid.*) porque hace esperar y dispensa en esa espera horizontes de esperanza. También el mercado y los discursos meritocráticos que acompañan la ideología liberal poseen un contenido temporal que parece ofrendar el presente de esfuerzo a un futuro mejor. En este discurso la espera paciente, aceptando las condiciones extenuantes del presente, se articula a la promesa de ser recompensado con la mejora en las futuras condiciones de vida. Así, a la vez que se desaloja el presente, se produce una especie de “evacuación del futuro cercano” (Guyer, 2007: 409). Perder la paciencia, dejar de esperar ese futuro, puede aquí representar un contrasentido.

En el contexto neoliberal se impuso un realismo político que desalojó los imaginarios de futuros alternativos. La imaginación política radical fue anulada y los estados se transformaron en administradores del corto plazo. Éstos, en lugar de preparar futuros posibles, se limitan a gestionar el momento de lo actual, hipotecando para ello el futuro en el presente (cf. Valencia y Contreras, 2018). En este contexto, según Ghassan Hage (2003), las sociedades y los estados son mecanismos para la distribución de esperanzas, ahora conceptualizadas bajo una noción estrecha, prescrita por la hegemonía capitalista global. En su contenido ideológico, estas esperanzas se equiparan universalmente al sueño de empleos mejor pagados, mejores estilos de vida, acceso a mercancías, etc. El poder de estas esperanzas es de tal magnitud que la mayoría de la gente, según Hage, va a vivir su vida creyendo en la posibilidad de la movilidad social ascendente, sin tener necesariamente que experimentarla.

Desde esta lectura, la espera del futuro —prometido por esperanzas adelgazadas, como las señaladas por Hage— adquiere una tonalidad afectiva específica, que acá asocio a lo que Lauren Berlant (2012) ha identificado como optimismo cruel. Para la autora, cuando se habla de un objeto de deseo en realidad se habla de un cúmulo de promesas que deseamos y sobre las cuales establecemos una vinculación de proximidad bajo condiciones de posibilidad comprometidas. Esa conexión es optimista y al mismo tiempo cruel, porque de la misma manera que nos hace percibir en el presente la promesa de futuro, nos obliga a mantener la ilusión como condición para su (im)probable, cuando no (im)posible, realización. “Las vagas futuridades del optimismo”, posibilitan soslayar “el *impase* de vivir en el momento avasallantemente presente” (*ibid.*: 133).

La poética de la espera en torno a la cual se definen las narrativas y prácticas de la contemporánea gestión de la ausencia en El Boxo, bebe también de las esperanzas dispensadas por la política de la espera. Porque desde que las nociones de vida buena se diferenciaron de los modos tradicionales y sus concomitantes ideas

de la escasez y el bienestar (ver cap. VI), éstas han sido permeadas constantemente por la ideología del bienestar occidental.

Las nociones de vida buena son resultado de la concatenación de sentidos locales y externos en torno al vivir bien, a ideas relacionales sobre la dignidad, el valor otorgado a las prácticas, la comodidad y, en conjunto, lo que en el capítulo VIII defino como la economía moral del habitar. Sin embargo, en dicha concatenación, las nociones de bienestar normadas y normalizadas por el poder del Estado y la ideología del mercado adquieren una relevancia mayor en tanto que creadores de necesidades y oferentes *exclusivos* de satisfactores. El bienestar pauteado por el sistema político y el económico en espacios locales, es autorreferente y, en tanto tal, negador de formas previas o completamente autónomas de entender y *hacer* la vida buena. En la formación de aspiraciones de bienestar orientadas desde esta lógica, la

buena vida aparece como una fuerza poderosamente convencional que moldea a los sujetos en torno a una “manera correcta” de vida [...pero] si se carece de esas cualidades o si éstas son inalcanzables, se les excluye de la posibilidad de cualquier forma de vida alternativa que pueda considerarse buena (Millar, 2018: 98-99).

El influjo de las nociones convencionales de bienestar sobre las ideas de buena vida y las aspiraciones en El Boxo debe considerarse para entender la apuesta de sus habitantes por la migración transnacional desde finales del siglo XX, cuando sus repertorios para ganarse la vida y acceder a salarios se vieron bloqueados por la crisis económica de México y el fin de la política agrarista e indigenista en la región del Mezquital. A la temprana constatación en torno a que la economía campesina de la comunidad no otorgaba elementos mínimos para la reproducción social, se sumaba que ni los mercados de trabajo asalariado en México ni el Estado —en las condiciones de la crisis y la implantación del modelo neoliberal de la vuelta de siglo—, lo hacían.

Diana Mata (2016: 161) ha defendido que los niveles de buena vida aceptables, en términos materiales, afectan fuertemente la creación de las expectativas de migrar. Según la autora, “expectativas o deseos de migrar parecen surgir cuando: 1) no existen unos mínimos cubiertos localmente, y 2) se percibe la movilidad como el único o mejor medio para conseguir aumentar el nivel de vida material”. Este parece haber sido el caso de los habitantes de El Boxo.

Pero en este caso, la migración transnacional se presentó como alternativa, no sólo para aumentar el nivel de vida material, sino para seguir haciendo posible el tránsito hacia las nociones de vida buena, configuradas desde que el trabajo asala-

riado se hizo regla. En otras palabras, en el presente-pasado de quienes decidieron migrar, aquel presente de urgencia por el bloqueo de los repertorios para ganarse la vida, amenazaba no únicamente las condiciones de existencia del momento, sino que también estrechaba los horizontes de expectativas. Por ello no es trivial que en los testimonios de los habitantes de El Boxo sobre la decisión de migrar a Estados Unidos aparezcan con tanta fuerza ideas en torno al tiempo por-venir. En esos testimonios, el presente de la urgencia (migrar: “porque acá ya no hubo”) se enuncia en el mismo plano que la intención de futuro (migrar: “para tener un futuro mejor”). De ahí que se pueda entender que la urgencia, así como la improvisación y espontaneidad desde las que se responde a ésta para crear condiciones de posibilidad, no están constreñidas sólo por el tiempo presente ni son inhibitoras de la articulación temporal presente-futuro, sino que sugieren formas específicas de relación práctica con el tiempo, desde las cuales se conforman compromisos temporales y regímenes de temporalidad específicos.³³

Ante la urgencia del presente-pasado, quienes migraron —y sus familias— establecieron una vinculación temporal de proximidad con las condiciones de posibilidad comprometidas por el anhelo de un futuro con una vida mejor, con la vida buena. Éste fue (y es) su horizonte de expectativas. El compromiso temporal con aquel horizonte, expresado material y simbólicamente en la espera, es el que entrega los insumos para “vivir en el momento avasallantemente presente”. Es también aquel compromiso temporal el que asigna valor a la práctica migratoria y la espera, de modo tal que el desgarramiento de la ausencia, la incertidumbre del retorno y la explotación de quienes se van, valgan la pena.

FRAGMENTOS DE ESPERANZA

La política y la poética de la espera se superponen en las ideas de vida buena de los habitantes de El Boxo, porque dispensan esperanzas con las que se articulan compromisos temporales en diferentes órdenes. Pero del mismo modo en que las esperas están siempre enredadas —no se espera nunca una sola cosa (cf. Hage, 2018)— y las intensidades temporales de esas esperas son diversas; las esperanzas no son únicas ni unilineales ni de una intensidad y claridad permanente en el tiempo.

³³ En el capítulo X abordaré el vínculo temporal y práctico entre urgencia, improvisación y espontaneidad en las formas de ganarse la vida, y los marcos de la vida buena.

Tolerar el tiempo incierto de la migración contemporánea mediante una gestión de la ausencia signada por la espera requiere mantener el compromiso temporal con las nociones de vida buena, imaginadas y procuradas como objetivo mismo del proyecto migratorio. Un componente fundamental en la permanencia de aquel compromiso es la esperanza. En este plano, esperanza puede leerse también bajo el claroscuro de la política y la poética de la espera.

Las nociones convencionales de bienestar, así como las ideas locales en torno a la vida buena, insuflan en los migrantes y sus familias aspiraciones que se anhela alcanzar mediante el proyecto migratorio. En este sentido, la espera forma parte de un costo necesario. No obstante, en la dilatación del proyecto migratorio resultante en el tiempo incierto de la migración, esta espera resulta del apego afectivo a la promesa de futuro, del optimismo cruel que oblitera las consecuencias de la dilatación temporal entre la promesa y su realización. Dichas consecuencias se viven en primera persona tanto para el migrante como para sus familiares, que experimentan el paso del tiempo en un distanciamiento espacial y temporalmente indefinido.

En este plano las esperanzas por un mejor futuro se conjugan con la temporalidad del dinero que podría otorgarlo. El tiempo de ganar dinero es el tiempo del andar lejos. La radicalidad de esta sentencia frente a los tiempos inciertos de la migración es que el tiempo del migrante es naturalmente finito y más restringido aún es su tiempo como fuerza laboral activa. El sacrificio del presente, en el *ahora* dilatado de la migración, es el sacrificio del tiempo de la vida misma. Marx (1980: 54) sintetizaba esto diciendo que “cuanto más [dinero] quieren ganar [los trabajadores], tanto más de su tiempo deben sacrificar [...] enajenándose de toda libertad”. En un registro similar, pero vinculado a la diada trabajo/consumo, Berardi (2012: 100) ha apuntado:

Cuanto más tiempo dedicamos a la adquisición de medios para poder consumir, tanto menos tiempo nos queda para gozar del mundo disponible. Cuanto más invertimos nuestras energías nerviosas en la adquisición de poder de compra, tanto menos podemos invertir las en su disfrute. Es alrededor de este problema, ignorado por completo en el discurso económico, que se juega la cuestión de la felicidad y la infelicidad en la sociedad hiper-capitalista.³⁴

³⁴ En este contexto, y desde una lectura estructural, la promesa de mejora bajo las convenciones del bienestar, a la vez que oculta sus consecuencias temporales, se establece como condición misma de reproducción del capital. En este marco, Federico Chicchi *et al.* (2018: 166-167) han apuntado que “la producción de formas de «fascinación» de las subjetividades [...] se instruye a partir de una acción de reorganización y fragmentación del imaginario colectivo dentro de la *fantasmagoría* de la mer-

La presencia de las casas *vacías* para migrantes que inundan el Valle del Mezquital (ver cap. VIII) son evidencia concreta de la brecha temporal impuesta entre el tiempo dedicado a la adquisición de medios (a través de la migración) y su disfrute.

La promesa de futuro es contrastante con la realidad presente, no porque su realización se postergue al infinito, sino porque su resolución sólo puede observarse —en tiempo presente— en fragmentos, frente a los cuales los costos temporales y emocionales son altísimos. El dinero que paga parte de esos fragmentos se consigue, parafraseando a Galeano (en el epígrafe de este capítulo), al adicionar valor agregado a la fuerza de trabajo de los migrantes que mueven su cuerpo de un país a otro, a costa de la desdicha y el dolor agregado de la inseguridad, la ausencia y la explotación.

Sin embargo, en tanto que poética de la espera, la constatación de aquellos fragmentos de promesas cumplidas, otorga también razones para la esperanza. Porque esos fragmentos de realidad son a su vez fragmentos de anhelos hechos realidad, hechos concretos en la experiencia misma del cambio en las condiciones de vida que los habitantes mezquitalenses observan como resultados de su apuesta por la migración transnacional. El Valle del Mezquital, decía un migrante de retorno, “ya no es el de hace 50 años [...] pero eso no ha sido gracias a los gobiernos sino a que hemos migrado, nos organizamos y con las remesas mejoramos nuestras comunidades”.³⁵

Estos fragmentos son también instantes concretos del presente vivido. Instantes que otorgan pequeñas certidumbres al tiempo incierto de la migración y que hilvanan y presentifican las esperanzas de quienes se quedan con las de quienes andan lejos. Sin aquellos instantes, las esperanzas se fundirían en el tiempo suspendido e incierto, figurando ensoñaciones sin ningún vínculo práctico con el tiempo realmente vivido. Para que haya una esperanza genuina, dice Eagleton (2016: 67), el futuro debe estar anclado en el presente. Es por medio de la espera esperanzada y

cancia [...] esta fascinación es también y sobre todo resultado de la actuación del poder biopolítico y gubernamental [...] el nuevo discurso capitalista produce un sujeto que se cree unitario y libre de actuar como empresario de sí mismo, mientras que por el contrario su campo de imaginación, su deseo, está insertado desde el inicio en el horizonte de lo que podamos definir como una *subjetividad espectral* [...] Dicho de otro modo, nos encontraríamos en una sociedad que explota, orienta y produce consenso (valor) mediante la inscripción del sujeto en un imaginario abierto pero predefinido, producido como posibilidad y promesa, que luego puede ser de forma ilusoria recortado y declinado en conformidad con su particular «aspiración» (resaltado de los autores).

³⁵ Nota: En Valle del Mezquital, zona expulsora de migrantes a Estados Unidos, *La Jornada*, 14 de mayo de 2012.

de esos fragmentos de promesas cumplidas en instantes de presente vivido, que las esperanzas de futuro se presentifican. Aquí el futuro aparece, siguiendo a Barbara Adam y Chris Grove (2007), igualmente como futuro vivido, latente en el corazón de la práctica y experimentado como un elemento constitutivo del presente, sin el cual no podría existir referente temporal para la experiencia.