

Microteodiceas y procesos de subjetivación: personas migrantes centroamericanas mutiladas en su tránsito por México

Microtheodyses and processes of subjectivation: Central American migrants mutilated in their transit through Mexico

Luisa Alquisiras Terrones^{a*}  <https://orcid.org/0000-0001-6723-5988>
Héctor Zapata Aburto^b  <https://orcid.org/0000-0003-1036-3705>

^a Investigadora independiente, Puebla, México, correo electrónico: luisa.alte@gmail.com

^b Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Ciudad de México, México, correo electrónico: arrerges@gmail.com

Resumen

Se analizan las experiencias de sufrimiento de personas migrantes centroamericanas que padecieron mutilaciones como consecuencia de eventos ocurridos en su desplazamiento por territorio mexicano al utilizar trenes de carga, destinados al traslado de mercancías, como medio de transporte. Método que ha sido empleado de forma clandestina por la migración irregular para llegar a la frontera con Estados Unidos. El material empírico es producto de una investigación cualitativa multisituada con enfoque etnográfico, realizada de 2016 a 2020, donde a través de entrevistas a profundidad y observaciones participantes se reconstruyeron 12 casos de personas migrantes mutiladas. Se reflexiona sobre las formas que hallaron para reconfigurar su subjetividad toda vez que las lesiones físicas los expusieron a la muerte e interrumpieron sus trayectorias migratorias, en ocasiones, de forma definitiva. Se centra en el papel de lo sagrado como una dimensión de sentido que ayudó a inteligir el evento sufrido y a retomar sus vidas.

Palabras clave: migración, sufrimiento, mutilaciones, subjetividad, sagrado.

Abstract

We analyze the experiences of suffering of Central American migrants who suffer mutilations as a consequence of events that occurred in their displacement through Mexican territory using freight trains, destined for the transfer of goods, as a means of transport. Method that has been used clandestinely by irregular migration to reach the border with the United States. The empirical material is the product of a multi-sited qualitative research with an ethnographic approach, during 2016 to 2020, where 12 cases of mutilated migrants were

Recibido el 25 de enero de 2022.

Aceptado el 11 de noviembre de 2022.

Publicado el 22 de noviembre de 2022.

* Autora para correspondencia: Luisa Alquisiras Terrones. Correo electrónico: luisa.alte@gmail.com



Esta obra está protegida bajo una licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

CÓMO CITAR: Alquisiras Terrones, L. & Zapata Aburto, H. (2022). Microteodiceas y procesos de subjetivación: personas migrantes centroamericanas mutiladas en su tránsito por México [Microtheodyses and processes of subjectivation: Central American migrants mutilated in their transit through Mexico]. *Estudios Fronterizos*, 22, e108. <https://doi.org/10.21670/ref.2224108>

reconstructed through in-depth interviews and participant observations. We reflected on the ways they found to reconfigure their subjectivity since the physical injuries exposed them to death and interrupted their migratory trajectories, sometimes permanently. We will focus on the role that the sacred, as a dimension of meaning that helped to understand the event suffered, played in order to resume their lives.

Keywords: migration, suffering, mutilations, subjectivity, sacred.

Introducción

“Joven migrante quedó mutilado por ‘el tren de la muerte’” es el reportaje televisivo del canal de noticias Univisión que narra la historia de Andrés, migrante hondureño de 28 años, entrevistado en un albergue de Arriaga, Chiapas, y quien, junto con otros compañeros, decidió utilizar el tren de carga para desplazarse hacia el norte de México y llegar a la frontera con Estados Unidos. Una semana después, en el estado de Hidalgo, el destino pronunció su sentencia y “La Bestia” la ejecutó: Andrés cayó del tren, lo que provocó serias lesiones en sus extremidades inferiores. Luego de varias intervenciones médicas en México y una deportación acelerada, regresó a su país de origen con la amputación de su pierna derecha y el talón izquierdo, quedando al cuidado de su madre y una hermana:

Voz narrativa: Salió de honduras inconforme con la vida que tenía. Las ambiciones lo impulsaron a subirse al tren de la muerte, ignorando todas las señales del camino. Andrés Castro desafió el peligro. No era el momento ni el lugar. Su cuerpo, que estaba completo, sufrió una derrota en un enfrentamiento con “La Bestia”.

Voz testimonial: —Dios, Dios mío. ¿Qué es lo que me pasó? ¿Por qué me pasó esto, Señor? ¿Qué es lo que estoy pagando? ¿Qué te debo para que me haya pasado esto?

Voz narrativa: Lo que Andrés Castro no comprende es cómo el caprichoso destino lo regresó confinado a la vida de la que quería escapar (Univisión Noticias, 2016).

La viñeta anterior representa solo uno de los registros que dan cuenta de las consecuencias de la violencia sobre los cuerpos de los migrantes centroamericanos que cruzan México de manera irregular. El caso de Andrés, con sus singularidades, resulta representativo para pensar a quienes han experimentado las consecuencias físicas a las cuales están expuestas todas aquellas personas que utilizan el tren de carga (conocido popularmente como “La Bestia”), mismas que pueden conllevar a la amputación de sus extremidades. En estos escenarios, la promesa de mejores condiciones de vida y seguridad guarda, como su contraparte, la posibilidad de regresar a su país de origen en una situación más desventajosa que la que se tenía al momento de iniciar el viaje. Ante el recorte en el horizonte de esperanza que la migración planteaba para su futuro personal o familiar, y la incertidumbre acerca de su nuevo destino, es frecuente que las personas se cuestionen sobre el motivo de tales infortunios.

¿Qué lógica moral, social y política sostiene la *deuda* que, como señala Andrés ante la cámara de televisión, ha tenido que pagar con su cuerpo? ¿De qué forma compren-

der el clamor sufriente que se condensa en el llamamiento a la figura de Dios? ¿De qué forma analizar la recurrencia de este clamor en el contexto de intensa vulnerabilidad que caracteriza a las actuales dinámicas migratorias?

Aunque en la producción periodística la narración de las historias sobre la mutilación¹ de migrantes es abundante (Ayuso, 2015; Garrido, 2019), no existen suficientes investigaciones académicas que profundicen en las particularidades de este tipo de violencia. Los estudios que dan cuenta de las dificultades y múltiples riesgos que conlleva el tránsito migratorio incluyen dichos casos como una posibilidad (Leyva et al., 2016; Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes [Redodem], 2019; Willers, 2016), sin adentrarse en las circunstancias específicas en que ocurren los eventos, las consecuencias físicas y psicosociales para las personas involucradas y las diversas estrategias de afrontamiento que se despliegan para sobrevivir de forma inmediata, ni aquellas necesarias para la reconfiguración de un proyecto de vida tras tocado por la experiencia límite de sobrevivir a la muerte. Asimismo, la investigación académica se ha interesado, en su mayoría, en indagar en las condiciones sociales, económicas y políticas que se entretajan y dan forma a las dinámicas migratorias, sin embargo, pocas abordan los procesos subjetivos que delinean dichas experiencias y que proveen de significado a las tragedias vividas por las personas.

En este sentido, este trabajo es congruente con la propuesta reconocida como “autonomía de las migraciones” (Mezzadra, 2005), desde la cual se pone énfasis en las subjetividades migrantes; los conocimientos, estrategias y posibilidad de construcción de sí frente a un orden de poder práctico y discursivo que relega a los migrantes a una posición subalterna y a la imagen de víctima con pobre o nula capacidad de agencia, es decir, incapaces de transformar de forma significativa sus circunstancias de vida. De acuerdo con lo anterior, se parte de entender a la subjetividad como el modo en que las personas (en este caso los migrantes) experimentan y le dan sentido al mundo que los circunda, a partir de ocupar una determinada posición en la vida social (Grossberg, 1996).

Se coincide, por otra parte, con el trabajo de Veena Das, el cual destaca la necesidad y compromiso con los estudios que dan cuenta de la violencia y el sufrimiento social que se ha impuesto hacia ciertos colectivos, reconociéndolos como el principal objeto de las ciencias sociales; en sus palabras:

(...) dar sentido al sufrimiento sigue siendo una tarea de primer orden. Esto se debe parcialmente al hecho de que, hasta cierto punto, una sociedad debe ocultarse a sí misma el sufrimiento que impone a los individuos como precio de la pertenencia, y las ciencias sociales quizá corren el peligro de imitar el silencio que la sociedad mantiene frente a este sufrimiento. (Das, 2008, p. 437)

Este texto se centra en la reconstrucción de dos casos que permitirán analizar justamente el proceso de transformación de la subjetividad en el marco de una experiencia de sufrimiento como es la mutilación causada por el tren, a los cuales se añadirán otros testimonios de personas migrantes entrevistadas. La idea es pensar los recursos con que los migrantes contaron para poder lidiar con la tragedia al tomar en conside-

¹ El término de mutilaciones o migrantes mutilados ha sido ampliamente utilizado en los medios de comunicación en México para nombrar a los heridos o a las personas migrantes víctimas de este tipo de lesiones físicas, también se encuentra presente y es utilizado en el lenguaje institucional. Véase, Secretaría de Gobernación. (2020). *Acciones de protección a migrantes efectuadas por los Grupos Beta, 2002-2020*. http://www.politicamigratoria.gob.mx/work/models/PoliticaMigratoria/CEM/Estadisticas/Series_historicas/4a_BETAS02_20.xls

ración su lugar de vulnerabilidad. De tal suerte, lo sagrado, como una dimensión de sentido, tendrá especial relevancia para este trabajo ya que se trató de un aspecto recurrente, aunque no el único,² a partir del cual se produjo alivio según las narrativas a las que se tuvo acceso. Esta perspectiva de análisis acerca tanto a una hermenéutica personal delimitada por las trayectorias biográficas y las creencias religiosas de los propios sujetos, como a una hermenéutica social y política que ubica al sujeto migrante en una posición sacrificial a partir de la cual su sufrimiento opera, en términos de Agamben (2006), como un mecanismo de inclusión a través de la exclusión.

Es así que en un primer momento el enfoque es en el contexto en el que las experiencias trágicas de los migrantes suelen darse y que refieren a su travesía irregular en trenes de carga. Posteriormente, se señalan algunos apuntes metodológicos, para después desarrollar una conceptualización del sufrimiento en relación con lo sagrado. Finalmente, se retoman los casos específicos de migrantes que en su paso por México padecieron algún tipo de accidente que los dejó mutilados; para a partir de ello construir una propuesta de análisis que ayude a entender la manera en cómo dichos migrantes fueron capaces de lidiar con el sufrimiento devenido de sus accidentes, valiéndose de una dimensión de sentido que involucró lo sagrado.

Contexto de la expulsión y el tránsito migratorio: el viaje en “La Bestia”

Dar cuenta de los rasgos de la migración irregular centroamericana en México es una tarea que exige considerar las modificaciones sociohistóricas, económicas y políticas que han marcado sus flujos, atendiendo los acontecimientos propios tanto de los países expulsores, como de los de tránsito y destino. Las condiciones de expulsión de sus habitantes en la actualidad difieren sustancialmente de los primeros éxodos registrados en la década de 1980. Las causas relacionadas con estos desplazamientos han variado y se han multiplicado a lo largo de los años delineando diversos perfiles de la problemática migratoria: persecución política, pobreza, desastres naturales, violencia social generalizada, búsqueda de mejoras en el bienestar y calidad de vida y, como recientemente lo ha descrito Saskia Sassen, una pérdida masiva del hábitat (Sassen, 2017).

Desde hace más de tres décadas, la problemática en torno al tema se ha centrado en la creciente vulnerabilidad a la que están expuestas las personas durante el tránsito irregular por México (Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1996). Una intensa exposición a la violencia, tanto del crimen organizado u otros grupos delincuenciales, como de los aparatos estatales de seguridad y control migratorio, es el rasgo de la narrativa actual que caracteriza la situación de las personas que deciden adentrarse en territorio mexicano. Entre la imperante necesidad de migrar —ya sea por motivos económicos o para salvaguardar sus vidas— y la creciente precarización de los espacios de desplazamiento, las personas experimentan violencias múltiples,³ algunas de ellas son tan intensas que pueden tener efectos irreparables en su psique e integridad física.

² También es posible reconocer un proceso de subjetivación política en el marco de experiencias organizativas que han tenido lugar tanto en Honduras como en Estados Unidos, donde las personas afectadas reconocieron su condición de víctimas, no solo de la ira de Dios o el azar, sino también, o sobre todo, de un orden social, político y económico injusto.

³ Véanse los informes de la Red de Documentación de Organizaciones Defensoras de Migrantes que se han publicado desde 2013. Disponibles en <https://fm4pasolibre.org/informes-de-investigacion/>

Dada su condición de irregularidad al ingresar y desplazarse por territorio mexicano, a veces los migrantes buscan alternativas que los alejan de las redes de protección y ayuda que proveen los múltiples albergues y casas del migrante, ya que son también las rutas más visibles para la delincuencia y los mecanismos de seguridad estatales, por lo que se aventuran por caminos inexplorados. Así también, utilizan métodos clandestinos para desplazarse, lo que aumenta la posibilidad de cumplir con sus objetivos sin ser detenidos, pero conlleva otros riesgos. Ante dicho escenario, los recursos materiales y simbólicos con los que cuentan las personas para realizar este viaje serán fundamentales para modular su exposición a la violencia.

Dentro de las estrategias empleadas por las personas que migran de los países centroamericanos hacia Estados Unidos se encuentra el uso del tren de carga “La Bestia”, como medio de transporte. La privatización del sistema ferroviario de México, ocurrida en 1995, es reconocida como parte de las políticas económicas neoliberales implementadas en el país. A través de la figura de *concesiones*, empresas privadas —nacionales y extranjeras— asumieron el control de la extensa red ferroviaria y dedicaron su uso exclusivamente para el transporte de mercancías, sin embargo, se enfrentaron a un resultado inesperado: su utilización por personas migrantes para acortar las distancias que implica el viaje de sur a norte.

Después del desastre natural ocasionado por el huracán Mitch que asoló Centroamérica en 1998 (particularmente a Honduras), el tren fue utilizado por cientos y miles de personas afectadas que intentaban migrar en condiciones paupérrimas, y se consolidó, también, en el principal punto donde los migrantes eran víctimas de diversos delitos. Así, el tren permitió recorrer grandes distancias por el territorio mexicano, aún a aquellos más desfavorecidos económicamente, y, aunque no figura como el principal método de desplazamiento,⁴ su uso ha sido constante a pesar de las diversas medidas de seguridad empleadas por las mismas empresas para evitarlo, entre las que destacan: la disposición de postes de concreto en puntos estratégicos para evitar el abordaje o descenso no autorizado, así como la contratación de cuerpos de seguridad privados con entrenamiento militar y equipos de inteligencia. Ambas situaciones han sido denunciadas como causa directa de eventos que han ocasionado la muerte y mutilación de personas migrantes.

En la actualidad, la intensidad de los riesgos del viaje está dada por múltiples situaciones: asaltos, secuestros y violaciones a manos de grupos delincuenciales; redadas y controles migratorios dispuestos por el Instituto Nacional de Migración y otros organismos de seguridad estatal; hostilidad de los cuerpos de seguridad privada de la empresa ferroviaria que resguarda la mercancía; condiciones medioambientales extremas, sin dejar de lado la extenuación física y mental que experimentan los migrantes.

⁴ De acuerdo con las encuestas del Emif, solo 18% de las personas refirieron haberlo utilizado, siendo los autobuses y vehículos privados el principal medio de transporte. Véase: Colegio de la Frontera Norte. (2020, junio). *Encuestas sobre la Migración en las Fronteras de México*. <https://www.colef.mx/emif/>

Todo lo anterior se conjunta para dar como resultado los eventos que, ante la mirada pública y gubernamental, son considerados en su mayoría “accidentes”.⁵

Breves apuntes metodológicos

El material empírico que soporta este trabajo es producto de una investigación cualitativa multisituada y con enfoque etnográfico durante diversos momentos entre los años 2016 y 2020, donde se reconstruyeron, a través de entrevistas a profundidad y observaciones participantes, 12 casos de personas migrantes mutiladas. Sus lesiones fueron producidas en México, en el contexto de un intento migratorio que usó el tren como medio de transporte. En la mayoría de los casos, las entrevistas se realizaron durante los periodos de convalecencia y rehabilitación en el mismo país, semanas o meses después del acontecimiento,⁶ mientras se encontraban al resguardo en albergues, casas de migrantes u otras organizaciones dedicadas a la protección y ayuda a este colectivo. En otros casos, los eventos habían sucedido años atrás y las personas se encontraban en espera de nuevas prótesis o intervenciones médicas relacionadas con las lesiones sufridas en ese entonces. De los 12 casos reconstruidos, cuatro eran menores de edad. En cuanto al género: dos mujeres y 10 hombres. Las mujeres de nacionalidad guatemalteca, y los hombres provenientes de Honduras.

Dentro de la red de albergues y casas del migrante distribuidos a lo largo de México, tres se han planteado como objetivo específico brindar ayuda a personas que han sufrido lesiones físicas durante sus trayectos migratorios, mismos que fueron los escenarios privilegiados para el trabajo de campo. El primero de ellos, el albergue “Jesús el Buen Pastor”, ubicado en la ciudad de Tapachula, Chiapas, al sur de país, surgió por iniciativa de su fundadora Olga Sánchez en el año 1990. Más recientemente, en 2015, ubicado en la ciudad de Celaya, Guanajuato, el albergue “ABBA” dedica un espacio en sus instalaciones para recibir a personas migrantes lesionadas. Así también, desde 2014 la Cruz Roja de Ciudad Serdán, un pequeño municipio en el estado de Puebla, mantiene el programa de “Ayuda a las personas migrantes” que brinda atención médica a pie de vía y, más recientemente, desde finales de 2021, servicios de rehabilitación. En los mencionados lugares se realizaron visitas y voluntariados cortos (con duración aproximada de tres semanas), durante las cuales, además de realizar las actividades propias de la investigación, se participó en las labores cotidianas con la intención de retribuir las facilidades otorgadas para el trabajo.

⁵ En el trabajo: Alquisiras, L. (2020). *Mutilaciones en el orden Neoliberal: migrantes centroamericanos en tránsito por México* (Tesis de doctorado no publicada). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, se sostiene que el ejercicio de una “violencia biofísica” opera sobre las personas que hacen uso del tren de carga como método de desplazamiento, lo que ocasiona un desgaste físico y psíquico tal que puede conducir a la muerte. En este tipo de violencia, tanto las fuerzas sociales como diversos elementos propios del territorio en el cual transcurren los viajes actúan sobre los cuerpos de las personas y los expone a graves riesgos. La consideración de los espacios donde ocurre la migración como escenarios naturales inocuos llevan a la despolitización de los eventos que enmarcan la mutilación de migrantes que, al ser considerados “accidentes”, se presentan como situaciones donde no existe una responsabilidad social o política. Respecto al concepto de violencia biofísica véase: Squire, V. (2015). *Post/humanitarian border politics between Mexico and the US: people, places, things*. Palgrave Macmillan.

⁶ Es necesario mencionar los casos de personas que retornaron a sus comunidades de origen o que emprendieron otros viajes y radican actualmente en Estados Unidos que, dadas las limitaciones de esta investigación no fue posible explotar con mayor profundidad.

El (sin)sentido del sufrimiento: subjetividades migrantes

Cuando en alguna entrevista le preguntaron a Jacques Lacan sobre en qué consistía la labor del psicoanálisis, no dudó en afirmar que todo tenía que ver con lidiar con lo real. Después, el psicoanalista agregó: lo real es el sufrimiento, es decir, aquello que se traga el sentido, que no hace más que engullir a este último una y otra vez. El sufrimiento será entonces algo incapaz de inscribirse en la subjetividad, una especie de resto que se niega a integrarse a los parámetros del sentido (Krichman, 2015).

Bajo esta misma línea, Levinas (2001) entiende al sufrimiento como algo “inasumible” que aparece bajo la marca de cierto “contenido psicológico” y sensorial que se torna “excesivo” para el sujeto. Su carácter fenoménico no será cuantitativo sino cualitativo. Se tratará, en suma, de una: “Denegación y rechazo de sentido que se impone como cualidad sensible” (2001, p. 115). De acuerdo con lo anterior, se puede pensar al sufrimiento como una especie de *hiancia* que se forja en el corazón de la subjetividad, la cual provoca que la comprensión siempre quede en suspenso. El sufrimiento tendrá que ver con un “peso” que produce desconcierto. Sin embargo, el sufrimiento, como gesto inaprehensible, siempre tendrá una marca social en tanto aquellas circunstancias que lo provocan y los medios con los que se cuentan para lidiar con él nunca dejarán de estar situados en contextos históricos y sociales determinados. Las subjetividades que lo viven de igual modo serán singulares de acuerdo con los marcos de su producción. Así pues ¿cómo pensar el sufrimiento que viven los migrantes que han padecido lesiones físicas? ¿Desde qué coordenadas sociohistóricas pensar el “sin sentido” por el que pasaron a partir de los eventos sufridos? ¿De qué manera se pueden entender sus subjetividades, de tal modo que a la par sea posible arribar a una inteligibilidad en razón de las formas particulares en las que fueron “golpeados” por el sufrimiento y asimismo pudieron contrarrestarlo?

Los contornos del dolor y del sufrimiento en las mutilaciones de migrantes

El primer elemento a tomar en cuenta, como una circunscripción social propia del sufrimiento de los migrantes, es precisamente el gesto migratorio. Interesa especialmente pensar el fenómeno de la migración como una forma de realidad social contemporánea que recubre el sufrimiento (Fassin, 1999), misma que no podrá más que estar atada a experiencias singulares. Esto implica considerar que si bien lo que define al sufrimiento como cualidad psíquica y sensorial es la ausencia de sentido, como veíamos más arriba, esta ausencia se inscribe en condiciones estructurales que en alguna forma lo envuelve y explica la morfología de su irrupción y las posibilidades de salir de él.

Lo primero que habría que considerar al pensar el tipo de migración que aquí interesa es que esta se da bajo una marca de clandestinidad que se explica por la necesidad de ciertos sujetos de salir de su país de origen en busca de salvaguarda o de mejores condiciones de vida, lo cual hace que crucen las fronteras políticas o territoriales de los Estados nación para conseguirlo. Allí es donde se dibuja el primer gesto que explica a estas subjetividades migrantes. Hay en ellas una intención por superar ciertas condiciones de precariedad. En este sentido, pensar los casos de migrantes mutilados involucra tener en cuenta cómo tal aspiración de mejora transita de súbito

a una profundización de la precariedad/vulnerabilidad que en una primera instancia se pretendía afrontar.

El camino de los migrantes se ve truncado entonces por efecto de un daño físico que impone una interrupción, en ocasiones definitiva,⁷ en la búsqueda de una mejor vida en Estados Unidos, esto en el momento en el que su fuerza y destreza físicas, que son parte de los pocos recursos con los que cuentan para desplazarse, quedan merma- dos de forma trágica.

Es ese mismo daño físico el que trastorna el cuerpo, la herramienta primordial que podrá sostener las actividades laborales que les permitirán mejorar sus condiciones de vida en los lugares de destino (generalmente Estados Unidos), por tanto, las lesiones corporales ponen en entredicho sus expectativas futuras, proyectos y anhelos. Ante la crueldad de esta experiencia, ante el sufrimiento que padecen al ver coartadas sus esperanzas y verse desposeídos reiteradamente de las posibilidades o recursos para la vida digna, incluso la supervivencia, al verse enfrentados a la muerte en su intento por vivir, las personas se formulan preguntas como: ¿por qué a mí? ¿qué hice yo para merecer esto? Estas últimas se vuelven preguntas que en alguna forma delinean la incertidumbre propia de la experiencia sufriente que desemboca de la lesión física.

¿Por qué Dios mío? La espiritualidad y lo sagrado

Lo que toca analizar, de modo más profundo a través de dos casos concretos de mi- grantes que pasaron por una lesión física, es una de las formas específicas a partir de la cual afrontaron el sufrimiento. Esta forma corresponde a la dimensión de lo sagrado.

Mircea Eliade decía a propósito de la relación que existe entre lo sagrado y el creyente que:

(...) lo sagrado es lo real por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad. El deseo del hombre religioso de vivir en lo sagrado equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión. (Eliade, 2014, p. 8)

Lo sagrado para el creyente, según Eliade, tiene que ver con la constitución de un mundo sólido que sea capaz de sostenerse a partir de una autoridad situada precisa- mente en lo sagrado. Se habla de un “afán”, de una resistencia a “dejarse paralizar” por “las experiencias puramente subjetivas” propias del creyente, esto lleva a pensar que en el sujeto persiste una especie de agenciamiento que lo moviliza a buscar un sentido del mundo que esté más allá del espacio profano que lo circunda. Con esto se coloca muy lejos de una idea de creencia donde el creyente es concebido como un mero receptor pasivo que espera encontrar el consuelo de sus malestares en lo divino. El tipo de mundo que lo sagrado constituye para el creyente, por otro lado, no es uno de tipo ilusorio, sino todo lo contrario, se trata de un mundo “eficiente”, “real”, según el mismo Eliade afirma. Desde esta perspectiva, los migrantes mutilados que le dan

⁷ Aunque las lesiones imponen la necesidad de detener su camino durante el tiempo de convalecencia, las trayectorias de los migrantes mutilados son muy diversas y en ellas está presente la posibilidad de intentar, de nueva cuenta, llegar a Estados Unidos, ya sea inmediatamente después de su recuperación física en México, o luego de su retorno al país de origen.

un sentido sagrado a su experiencia no necesariamente producen su ocultamiento o evitación, sino que buscan encontrarle “realidad”, “objetividad” y “eficiencia” a un mundo profano que ha sido trastocado por la tragedia.

La intervención punitiva de Dios

Olvin fue entrevistado en uno de los albergues para migrantes ubicado en la ciudad de Celaya, Guanajuato. En esos momentos era beneficiario del programa de “Asistencia humanitaria a personas migrantes amputadas, gravemente lesionadas o enfermas” del Comité Internacional de la Cruz Roja (en adelante CICR). Mismo que ha establecido alianzas con diversos actores en México para poder brindar sus servicios. Este albergue provee alimento y alojamiento a las personas migrantes, mientras que la rehabilitación física es provista en las instalaciones del Hospital de Rehabilitación del gobierno estatal, finalmente, la prótesis es donada por el CICR.

En el albergue, Olvin no accedió a la petición inicial de una entrevista, sin embargo, al paso de los días y de la convivencia cotidiana fue posible establecer conversaciones con él y acompañarlo durante sus visitas al hospital para las sesiones de rehabilitación y ajuste de su prótesis. En ninguno de esos momentos Olvin compartió detalles sobre los acontecimientos que culminaron en su caída del tren, lo que se obtuvo fueron retazos de recuerdos que salían a colación cuando se trataba el tema. Un paramédico de la Cruz Roja que llegaba en un coche para trasladarlos a sus revisiones médicas fue quien proporcionó algunos detalles más sobre el caso. Se supo que había caído en un lugar cerca de Silao, Guanajuato al intentar subir al tren en movimiento, que cayó entre unos arbustos y temió que nadie escuchara sus gritos de auxilio. Pasaron alrededor de 30 minutos hasta que una persona que pasaba cerca lo vio y solicitó ayuda médica. A pesar de la omisión, voluntaria o involuntaria, de más información sobre su viaje en el tren, fue muy detallado en su reflexión sobre el sentido de esa experiencia y sus consecuencias.

Olvin tenía 18 años cuando salió de una pequeña comunidad de Honduras con el propósito de llegar a Estados Unidos. Era su primer intento. La decisión la tomó sin consultarlo con su madre ni con nadie de la congregación cristiana a la que pertenece. Parece que este vínculo previo con la congregación explicará en gran medida el sentido que el propio Olvin construyó en relación con los eventos, como se describirá más adelante. Dicha cercanía con una expresión espiritual, como lo es la cristiana, será interpretada como parte de un *habitus*, en términos bourdianos.

El *habitus*, como campo de práctica, se sitúa entre la estructura y la agencia, es decir, es un concepto modular, desde donde se puede analizar cómo se producen negociaciones en el campo que se concretan a través del intercambio de diferentes tipos de capital: social, cultural y simbólico (Bourdieu, 1997). Dichas negociaciones son eminentemente subjetivas en tanto los capitales intercambiados adquieren una importancia o valor diferente en cada campo particular. En el contexto de los albergues dispuestos a lo largo y ancho de la república mexicana para asistir al colectivo de migrantes centroamericanos dirigidos por instituciones religiosas o personas vinculadas a ellas, las explicaciones divinas encontraran una buena recepción, es decir, una escucha que otorga valor a estos relatos y de alguna forma los apuntala.

La aprehensión y el posterior uso de estas explicaciones divinas, en los casos de los migrantes a los que se tuvo acceso, pueden ser leídas entonces como parte de un *habi-*

tus en la medida en que proporcionaron un capital simbólico determinado que ayudó a producir una agencia a partir de la cual se constituyó un sentido de la experiencia sufriente. Por otro lado, estas mismas explicaciones fueron parte de una estructura si se piensan como algo que fue “accesible” para los migrantes de acuerdo con su condición social.

Antes del viaje, Olvin se dedicaba a las labores de agricultura y albañilería. Nunca había viajado fuera de su comunidad, pero no sintió miedo al hacerlo. El proceso de adaptación a la prótesis se había complicado porque él manifestaba sentir un intenso dolor al usarla. En el taller de prótesis explicaron que la piel del muñón aún era muy delgada, pero con el roce de la prótesis lograría engrosarse, en términos coloquiales: “tiene que hacerse callo”. Podía sangrar y experimentar mucho dolor, no obstante, debía superar esa fase o nunca dejaría de causar molestia. Como ya fue analizado en el apartado anterior, se ve aquí cómo la experiencia del dolor no termina con la supervivencia, sino que se prolonga más allá de esta, y se entreteje con la intensidad afectiva del sufrimiento.

Para ayudarlo en este propósito de superar las molestias derivadas de la rehabilitación se le propuso acompañarlo todos los días para dar una caminata fuera del albergue hasta un parque que se encontraba a unas seis cuadras de distancia. Ahí Olvin caminaba en círculos abarcando varias veces la circunferencia de una cancha de básquetbol. Su complexión era delgada, había perdido peso durante su convalecencia en el hospital, lo cual resultaba negativo para el adecuado ajuste de la prótesis a su pierna. En general parecía un chico de carácter tranquilo, un tanto ensimismado y solitario. Durante las caminatas, daba la impresión de que seguía un soliloquio, su voz era queda y costaba escuchar lo que decía.

Una vez, mientras tomaba el sol en una banca, surgió la pregunta ¿le encuentras algún significado a lo que pasó? La respuesta estuvo enmarcada en sus creencias religiosas: era el castigo por haber obrado por su propia voluntad y no por la voluntad de Dios. Es decir, para Olvin, su intento de salir de su comunidad e ir a Estados Unidos había sido expresión de su voluntad individual, de algo que deseaba para sí, quizá dinero para ayudar a su mamá o simplemente una vida diferente, sin embargo, algo había allí que cambiaría su vida en dirección opuesta a los designios de Dios, por eso su camino tuvo que detenerse de esa forma. En algún sentido, Olvin no solo había desafiado su estatus social y su lugar en las coordenadas geopolíticas que dividen el sur y el norte global, también había desafiado a Dios y al destino que ya había sido escrito para él y donde sus propias aspiraciones no tenían lugar.

En el caso de Olvin, la relación con lo sagrado está marcada por su pertenencia a la congregación cristiana; dicha relación precede a su decisión de buscar suerte en Estados Unidos. En tal situación, la manera en cómo lo sagrado se impone como una dimensión de sentido que envuelve aquello que le pasó en su tránsito por México parece hablar de un modo de entender el mundo que ya estaba ahí antes del accidente, pero que se refuerza a partir de este mismo, constituyendo así la interpretación particular de Olvin sobre lo que le ocurrió. Al final todo tuvo que ver con un desafío a los designios sagrados. Su destino ya estaba trazado, pero Olvin decidió no aceptarlo; el castigo por esta acción fue la mutilación sufrida. Su afán de hallar una mejor vida se contrapuso a la vida a la que tenía que resignarse. El dios del que nos habla Olvin, entonces, es uno de tipo punitivo que no duda en castigar las aspiraciones que están más allá de lo que él ya había decidido. La experiencia de dolor y sufrimiento por la que Olvin pasó intenta ser sellada bajo un gesto de resignación que sea coherente con

el castigo divino. Su mundo quiere volver a objetivarse a partir de esta idea y así encontrar de nuevo un orden y un significado.

La idea de que los eventos que produjeron sus lesiones físicas fueron intervenciones divinas se presentó en otras entrevistas. Sean reconocidos como accidentes o producto de una violencia directa o indirecta, subyace la creencia de que fueron “salvados” de un destino peor. Jason lo expresa con claridad:

—Veo que eres muy creyente ¿crees que el accidente tuvo algún significado en tu vida?

—No sé. Dios solo sabe por qué pasan las cosas. Él, como varios pastores me han dicho, que tal vez en el accidente perdí mis piernas porque Dios no quiso que fuera más arriba, porque quizá más arriba si hubiera llegado no hubiera perdido mis dos piernas, sino que mi vida. Y si Dios me dejó así es por un gran propósito que él tiene para mi

—Claro ¿has pensado cuál es ese propósito? ¿qué es lo que tú quieres hacer ahora?

—No sé, la verdad no sé qué dice Dios. Yo le pido a Dios que me muestre. (Jason, albergue Jesús el Buen Pastor, 20 de junio de 2017)

Con 17 años, Jason salió de Honduras con la intención de encontrarse con sus hermanos mayores en la ciudad de Nueva York, Estados Unidos. Luego de 14 días de viaje, en Huehuetoca, Estado de México, cayó del tren cuando intentaba subir a él, lo que ocasionó la amputación de ambas piernas por encima de sus rodillas. Quizá la fortaleza que otros veían en Jason para afrontar el difícil panorama que se presentaba para él residía en su certera fe que, retomando a Eliade, le permitía: “no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas”, lo que lo alejó de los pensamientos suicidas que otras personas sí manifestaron; algunas en los momentos más recientes a sus lesiones cuando comprendieron la gravedad del daño físico, otras luego de las intervenciones médicas que derivaron en amputaciones, o ante el retorno forzado a sus comunidades de origen. Tal como lo manifestó Oscar, otro joven migrante mutilado. De nacionalidad hondureña y con 17 años, Oscar perdió uno de sus pies al intentar subir al tren en movimiento, luego de una larga travesía que culminó en el estado de Puebla.

Es complicado porque a mi edad que se me complicara así, al principio no lo podía creer. Pero todo pasa... siempre hay algo, Dios siempre tiene una forma de mostrar las cosas, lo que tiene para uno. Cuando es de Dios siempre es perfecto. Y tal vez algo no conviene, algo no me convenía y tuvo que detenerme aquí. Tenía una forma de hacerlo. Lo he entendido así y así lo estoy superando. (Oscar, Ciudad Serdán, Puebla, 26 de noviembre de 2017)

Aún a pesar del castigo, la intervención divina resguarda al sujeto de la muerte, los transforma en supervivientes, en algunos casos, con una misión que desempeñar. Además de proveer un sentido a ese evento en particular, estas narraciones, entendidas como microteodiceas, sientan las bases para una vida más allá de las lesiones: una vida con un sentido, aunque este permanezca por mucho tiempo oculto o sea revelado solo *a posteriori*.

La misión, entendida como el llamado de Dios, ha desembocado en algunos casos en activismo político a favor de las personas migrantes. Un ejemplo claro es el de José Luis Hernández, líder de la Asociación de Migrantes Retornados con Discapacidad (Amiredis) quien aceptó ser parte de esta investigación. La manera en que su vida fue salvada a pesar de la gravedad de sus lesiones se ha integrado a un testimonio donde se encuentran presentes elementos del discurso religioso, pero también del político.

José Luis cayó del tren en 2007, a los 17 años, en su segundo intento por llegar a Estados Unidos. Respecto al viaje narró que habían pasado 20 días desde que salió de su país y experimentado infinidad de situaciones que lo desgastaron física y mentalmente: frío, sed, hambre, largas caminatas y persecuciones de agentes de migración. En un momento, mientras intentaba quitarse los zapatos para descansar sus pies el tren se internó en un túnel, quedó todo a oscuras y él cayó. Las consecuencias fueron la amputación de su pierna y brazo derecho, además de los dedos de su mano izquierda.

El auxilio lo recibió de un paramédico de la Cruz Roja, que en esos momentos conducía una camioneta y esperaba el paso del tren, situación que él interpreta como un milagro. Con sus conocimientos y pericia, esta persona evitó que José Luis se desangrara mientras llegaba la ambulancia: “un ángel que estaba ahí para salvarme la vida”.

Conservar la vida en dichas circunstancias fue visto con admiración por quienes lo atendieron en el hospital, y sigue causando asombro a quienes escuchan su relato. José Luis le atribuye un sentido religioso, había una tarea que él aún tenía que cumplir en vida y, aunque no lo dice explícitamente en la entrevista, con el tiempo asumió como “misión” ayudar a otras personas que atravesaban la misma experiencia:

Me llevaron al hospital y hasta los mismos médicos me decían “bueno, qué tendrá que hacer este muchacho, cómo es posible que esté vivo después de lo que le pasó”. Y yo igual digo, Dios mío, cuál será mi misión en la tierra, cómo es posible que esté vivo. Es increíble. (José Luis, Los Ángeles, California, 1 de febrero de 2018)

El regreso a su país de origen es narrado como un momento sumamente difícil para él y su familia. Sin embargo, su vinculación con el Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos (Cofamipro) marcó una diferencia sustancial y le permitió reunirse con otras personas en su misma condición. Según refiere en entrevista, en su localidad de origen (El Progreso, departamento de Yoro, Honduras) se habían registrado numerosos casos de personas que retornaban con alguna discapacidad física producto del tránsito migratorio. José Luis tuvo una participación relevante en la formación de Amiredis, tal como lo reconocen otros miembros y personas involucradas en el proceso, misma que culminó en la iniciativa de emprender el trayecto hacia México y Estados Unidos, conocida en los medios de comunicación como “La marcha de los mutilados”.⁸

Dicha variedad semántica se reconoce en otros espacios/personas que forman parte de los albergues o casas de migrantes pertenecientes a la iglesia católica en México (Parrini Roses & Alquisiras Terrones, 2019; Solano, 2017) como “Corredor de hospitalidad” (Olayo-Méndez et al., 2014). Aunque no es el propósito de este artículo, se

⁸ Véase: Univisión Noticias. (2015, 6 de marzo). *Caravana de mutilados se enfrenta a “La Bestia”*. Disponible en: <https://youtu.be/yw8oDczHo6Y>

considera importante señalar algunos aspectos de este caso, capaz de ejemplificar el tránsito o superposición de una subjetivación espiritual a una política.⁹

Microteodiceas: “solo nos protege el gobierno de Dios”

Mientras pasaba el tiempo, la inquietud sobre su futuro próximo agobiaba a Olvin cada vez más. El trámite para conseguir la visa humanitaria no había prosperado, bajo ese escenario una vez que concluyera la rehabilitación podía ser retornado a Honduras. Buscaba pasar el tiempo en el albergue compartiendo la palabra de Dios. Aunque la mayoría lo evitaba, tenía a sus compañeros de cuarto como escuchas cautivos, además de los que ocasionalmente se acercaban. Entre las ideas que repetía una en particular llama la atención: “El gobierno del hombre, aquí en la tierra, nos abandonó, solo nos protege el gobierno de Dios”, frase que es expresión de la precariedad a la que están expuestos los migrantes sin la protección del Estado, y cuyo único reducto de amparo es la fe y la espiritualidad. Aquí podemos ver la marca absoluta que lo sagrado conlleva, expresada como un último refugio de sentido que aparece ante una evidente vulnerabilidad social. Olvin no duda en afirmar que el gobierno del hombre ha fracasado y lo único que queda es el gobierno de Dios, ese mismo dios que lo castigó. Su experiencia de sufrimiento parece haberlo llevado a esa conclusión. Es esta misma experiencia la que hace el llamado a otra forma de gobernar, una de tipo sagrada que tal vez resulte punitiva, pero justa, y quizá entonces menos sufriente si uno es capaz de descifrar, cuando se debe, la naturaleza de sus designios.

En el ensayo “El sufrimiento inútil”, Levinas se pregunta si toda experiencia de sufrimiento, la cual se presenta como inasumible para el sujeto que la vive, no implica en cierta forma “una demanda de ayuda originaria, petición de auxilio curativo, un auxilio de otro, otro cuya alteridad, cuya exterioridad promete la salvación” (2001, p. 117). El autor está pensando en formas de sufrimiento ligadas a “enfermedades dolorosas de los seres psíquicamente desheredados, marginados, disminuidos en sus relaciones vitales y en su contacto con los demás” (2001, p. 117). Si bien, para el caso de Olvin, este no padece algún tipo de enfermedad, sí vivió una experiencia intensa de dolor y sufrimiento vinculada al cuerpo, la cual dejó su marca indeleble en el mismo. Por otro lado, no se puede negar la posición marginal en la que se hallaba en el encuentro con él: disminuido físicamente, mientras trataba que el miembro que quedó mutilado se adaptara de manera satisfactoria, pero inevitablemente dolorosa, a la prótesis; en espera de una visa humanitaria que nunca llegó; lejos de su país y de su familia; habitando un albergue con otros que, como él, sufrieron algún tipo de lesión física en su intento de mejorar sus condiciones de vida. De acuerdo con esto, ese llamado del que habla Levinas hacia una otredad que sea capaz de brindar “una ayuda originaria”, un “auxilio curativo” y una “salvación”, parece perfectamente coherente en alguien que vivió lo que Olvin vivió. E incluso, dicho llamado se muestra aún más coherente si se consideran las arraigadas creencias religiosas del mismo Olvin.

⁹ En su trabajo *The survivors of the train: disability, testimony, and activism in migrants with disabilities* (Disertación sin publicar, 2022), C. Morales elabora la reconstrucción de este caso señalando a detalle los elementos que consolidaron el testimonio de José Luis.

De tal suerte, la otredad a la que le hace el llamado tendrá un carácter sagrado. Más aún, esta otredad se hizo presente y es ahora quien gobierna el mundo, al menos el de Olvin. La mayor prueba de ello quizá está en la mutilación que sufrió; la forma punitiva a través de la cual el gobierno de Dios se puso de manifiesto.

Para Durkheim, las expresiones religiosas van a cumplir con el papel fundamental de ser un refugio simbólico donde el creyente encuentra, a partir del ritual y la construcción de sentido ligada a lo sagrado, una manera de lidiar con los males del mundo que le acechan, o con las desgracias y sufrimientos por los que puede llegar a pasar (Durkheim, 2019).

La religión, entonces, puede ser vista bajo la óptica de una invención social con una función claramente determinada: objetivar el sufrimiento a través de lo sagrado, resituarlo simbólicamente para que así sea capaz de tener un sentido colectivo que en alguna forma lo neutralice. En tal caso, lo sagrado existe porque existen los males en el mundo y no al revés. Esto lleva al autor a replantear la vieja idea de una teodicea, misma que tendría que ver con explicar los males del mundo desde los designios de actores sacros, y en su lugar colocar el planteamiento de una “sociodicea”, donde lo que está en el centro de todo es lo que las mismas sociedades constituyen, antes que supuestos seres o fuerzas de índole sagrada (Durkheim, 2019).

Esta visión sobre la gubernamentalidad del mundo que ofrece Olvin, donde el gobierno del hombre ha sucumbido y en su lugar solo queda el gobierno de ese dios punitivo, ¿no lleva en alguna forma a esta disputa entre una teodicea y una sociodicea?

Para Olvin las cosas parecen estar claras: el mundo tiene sentido bajo los ordenamientos de una teodicea, porque lo que impera son los designios sagrados, como aquel que padeció a través de su accidente. El gobierno del hombre, en cambio, está perdido, se podría decir que también la sociedad. Si bien Olvin no dio demasiadas pistas en relación con el porqué considera que el gobierno del hombre está extraviado, se puede intuir que la prueba fundamental de ello está en la experiencia trágica por la que él pasó. De acuerdo con ello el planteamiento de Durkheim resulta pertinente, ya que fue la miseria del mundo la que parece haber fortalecido el sentido religioso del mismo en Olvin. Dentro de ese marco, se puede pensar que para muchos sujetos que se ubican en condiciones de precariedad social acentuada, la dimensión de lo sagrado actúa como ese último reducto de sentido frente al agobio de un sufrimiento que se sitúa en claras coordenadas sociales y culturales. De acuerdo con esto, es viable pensar en microteodiceas situadas socialmente que se viven a flor de piel, las cuales emergen como respuesta a la carencia de un orden en el mundo: “El gobierno del hombre, aquí en la tierra, nos abandonó”. La idea de que sean microteodiceas se emparenta con el hecho de que se está hablando de narrativas profundamente experienciales y personales que tienden a afirmar o reafirmar la existencia de dios y lo sagrado a partir de una determinada posición subjetiva en el mundo, y no de algún tipo de gran relato metafísico-religioso.

En la actualidad es probable que la manera en cómo Durkheim zanja las cosas entre una teodicea y sociodicea resulte por lo menos incompleta, ya que habría que considerar que la persistencia de la vida social se da en diferentes grados de acuerdo con el lugar que cada sujeto ocupe en ella. En el caso de Olvin, su persistencia vital comenzó en el momento en el que se aventuró a salir de su país para superar ciertas condiciones de precariedad social, todo para al final encontrarse con el accidente que coartó sus aspiraciones. Esto último lo obligó a redoblar su capacidad de persistencia vital, y

en ese contexto construir esa microteodicea que, aunque se dio bajo la luz de un dios punitivo, no por ello deja de ser una parte fundamental de esa misma persistencia.

En los últimos días del voluntariado en el albergue, Olvin contó que quería trabajar y tener algo de dinero, esperaba que alguien quisiera contratarlo, o emplearse “aunque sea vendiendo aguas frescas o dulces en los cruceros de automóviles”. No quería regresar a Honduras para no ser una carga para su mamá. Era el mayor de muchos hermanos, razón por la cual asumió la responsabilidad de apoyar económicamente a su familia. Respecto a sus planes a futuro, pensaba opciones para prolongar su estancia en México y, luego de concluir la rehabilitación, intentar de nuevo llegar a Estados Unidos, al respecto señalaba: “Mis sueños están detenidos, el construir una casita. Pero deben de ponerse en marcha otra vez”. Meses después se supo que dejó el albergue para seguir a la caravana de migrantes que pasó por el estado de Guanajuato en octubre, y probablemente se encontraba en Tijuana, aunque ya nadie tenía comunicación con él. ¿De qué forma Olvin logró conciliar, por una parte, el castigo divino como consecuencia de su deseo de migrar y, por otra, su persistencia en la búsqueda de su *sueño*? ¿Habría encontrado su misión en Estados Unidos? ¿esperaba un final misericordioso luego de haber enfrentado tanto dolor y dificultades? A pesar de que no hay respuestas para estas preguntas, lo que sí se puede inferir de estas experiencias y su acercamiento al ámbito espiritual es su potencial movilizador, en tanto la construcción de un sentido capaz de aminorar el sufrimiento de las personas.

Abandono y subjetivación espiritual: “He tenido una vida mejor luego del accidente”

Como se apuntó en el apartado anterior, la espiritualidad puede formar parte de un *habitus* que el sujeto posee con anterioridad y es afianzado por el dolor y el sufrimiento que se experimenta a partir de las mutilaciones. Además, este discurso es reconocido como parte de un capital simbólico en el contexto de las acciones de apoyo y cuidado en los albergues, dado su frecuente vinculación con instituciones religiosas. Estos espacios, donde el migrante mutilado es acogido, no solo son los dispuestos por organizaciones formales, también suelen intervenir individuos o familias motivadas por una moral de ayuda al prójimo o al más necesitado. Sus presencias en los momentos de mayor vulnerabilidad y fragilidad del sujeto pueden tener un efecto poderoso en la configuración de un nuevo sentido de vida, como se verá en los próximos relatos. En comparación con los casos anteriores, la espiritualidad tendrá una cualidad transformadora, en tanto es el marco simbólico en el cual la ayuda recibida es explicada y justificada. No solamente afianza una creencia, también da paso a formas de significación que pueden ser totalmente nuevas para el sujeto, o por lo menos, contrastantes con su anterior forma de pensar.

Es en relación con lo anterior que se propone hablar de una subjetivación espiritual, misma que se entiende, siguiendo una línea foucaultiana, como el proceso de inscripción y constitución de un “yo” en relación con determinados discursos, instituciones o saberes, que sitúan al individuo dentro de un marco de inteligibilidad y

autoentendimiento particular (Foucault, 1988), el cual, en este caso, se liga a formas de sentido espirituales.¹⁰

Wilson fue entrevistado en Tapachula. Se encontraba en espera, por segunda vez, de prótesis para sus dos piernas que le habían sido amputadas casi a la altura de la cadera. Usaba la silla de ruedas ocasionalmente, se desplazaba con mayor destreza usando solo la fuerza de sus brazos y manos, lo que llamaba la atención de cualquier visitante. Parecía un joven muy sociable y alegre.

De nacionalidad hondureña, su pueblo natal es Comayagua, antigua capital del país. Aunque sus orígenes son rurales, él señala que pasó la mayor parte de su vida en las ciudades San Pedro Sula y Tegucigalpa. Desde muy pequeño, ante el abandono de sus padres, comenzó a vivir en la calle y, no mucho después, a viajar a México. Perdió sus piernas al caer del tren en Torreón, Coahuila, en diciembre de 2014. La narración de las circunstancias de su caída fue muy escueta, solo señaló que fue por haberse “ajustado mucho la mochila”. En ese entonces fue atendido por la Cruz Roja y después de un tiempo recibió sus primeras prótesis:

Mis papás se dejaron (divorciaron) cuando tenía yo ocho años. Lamentablemente yo crecí sin padre y sin madre. Cada quién agarró para su lado. Y como le digo, por la situación que estamos pasando ahorita en mi país. En el transcurso del tiempo yo fui sufriendo y sufriendo. Decidí estarme aquí en México, venirme. Cuando me pasó este accidente para mí no fue fácil. Pero el mismo sufrimiento me hizo ser fuerte, porque sabía que no era primera vez que sufría, de ahí saqué fuerzas y valor. (Wilson, albergue Jesús el Buen Pastor, 20 de julio de 2017)

El sufrimiento experimentado a lo largo de su vida se ubica como un atenuante del dolor experimentado posteriormente. Y más allá, se aprecia como una fortaleza que le permitió soportar y salir adelante a pesar de sus nuevas circunstancias de vida. Para Wilson, una persona que no hubiera padecido en su vida, difícilmente haría frente a la experiencia de un migrante mutilado. Desde una mirada analítica diferente, la reflexión de Wilson abre diversas interrogantes, se podría cuestionar la recurrencia del dolor y el sufrimiento en ciertos sujetos o formas de vida, es decir, sobre la disposición estructural que genera las condiciones para que ciertas personas, o poblaciones, experimenten sufrimiento de forma reiterada. Por otra parte, cabría preguntarse si el sufrimiento genera un *habitus*, es decir, un conjunto de disposiciones socialmente adquiridas e interiorizadas por los sujetos expuestos a procesos de precarización. Finalmente, también se podría preguntar sobre los contextos, o campos, en términos de P. Bourdieu, donde estos sufrimientos o cuerpos se configuran como uno más de los capitales que el sujeto pone en negociación, quizá el único con el que cuenta o el que es reconocido por las instituciones o las personas que le proveen ayuda. Aunque los materiales recopilados en este trabajo son insuficientes para sostener tales interpretaciones, es importante apuntarlas como hipótesis interpretativas.

¹⁰ Existe una vasta bibliografía ligada a la sociología de la religión, en torno a la diferencia entre espiritualidad y religión. En líneas generales, lo que esta bibliografía comparte es la idea de que el fenómeno de la espiritualidad se diferencia del de la religión en la medida en que el primero plantea una experiencia fundamentalmente individual que transgrede, o por lo menos va más allá, de los marcos institucionales de la creencia, mismos que serían propios de la religión (Cornejo, 2012). Para efectos de este trabajo, lo religioso hace alusión a los discursos ya instituidos en torno a lo sagrado, que los migrantes creyentes “hicieron suyos” para construir un sentido de su experiencia sufriente; lo espiritual, por otro lado, tendrá que ver más con esta última dinámica de apropiación.

De regreso a la historia de Wilson, él decidió permanecer en México gracias a la ayuda de diversas personas que tuvieron conocimiento de su caso, específicamente en Chihuahua. Al momento de la entrevista se dedicaba a la venta de dulces en ferias y otros eventos sociales y gracias a eso ha logrado su independencia económica y la admiración de las personas que en un principio lo ayudaron.

Un aspecto destacado en Wilson era su arraigada fe, refirió que se acercó a la religión cristiana un tiempo después de haber sido mutilado:

—Ahora yo voy a una iglesia. Voy a la iglesia cristiana en Chihuahua. Pues he tenido una vida mejor que la de allá, después del accidente.

—¿Después del accidente tu vida ha sido mejor?

—Sí, ahora es mejor. En la condición de que... no económicamente, no físicamente, sino que ha habido muchos cambios en mi vida. Yo no tomo, yo no fumo nada. O sea, un cambio muy especial porque yo busqué a Dios. Ya no anduve en la vagancia, ya no anduve en la calle. (Wilson, albergue Jesús el Buen Pastor, 20 de julio de 2017)

Ante la sorpresa que causó escuchar en sus palabras tal valoración de su vida pasada y actual, Wilson explicó que antes consumía drogas, alcohol y no creía en Dios. Llevaba una vida “desordenada y sin rumbo”. Luego, conoció personas que fueron solidarias y lo cuidaron, lo que le permitió establecer los vínculos afectivos que había carecido de pequeño. Más aún, generó oportunidades de trabajo y, finalmente, la posibilidad de proveer a su familia de ayuda económica.

Una de las preguntas que se planteó en casi todas las entrevistas fue respecto a las dificultades que habían atravesado las personas luego de la mutilación sufrida, al respecto Wilson comenta:

—Aceptarme, aceptar mi situación. Y el saber cómo iba a salir adelante. Porque yo estaba en un momento de *shock*, de que no me sentía con la capacidad, yo me sentía débil. Pero ahora no, mira, una chulada (risas).

—¿Y cómo fue el cambio, cómo diste ese cambio?

—Pues dejándome guiar, yo solo, aceptándome. Resignándome a vivir a lo que me había pasado. Y escuchando a otras personas, viendo a otras personas igual que yo que me decían que yo iba a tener una vida diferente y que por algo me había pasado esto. Y sí, ahora yo estoy bien, yo lo he vivido. No tengo una vida de rico, pero tengo una vida llena. Quiero seguir adelante, seguir luchando, porque mi vida anterior, aquella, ya no es la vida. Ya no tengo esa vida. Yo lo tomo como si volviera a nacer. Ya no me afecta nada. (Wilson, albergue Jesús el Buen Pastor, 20 de julio de 2017)

En este caso, la resignación y aceptación han sido parte fundamental para la resignificación de su experiencia. Los acontecimientos que culminaron en sus heridas están dotados de una suerte de inevitabilidad frente a la cual el sujeto que se resiste nunca saldrá victorioso. Saber que no había nada que estuviera en sus manos para evitarlo conduce a la conformidad, que no es necesariamente pasividad, sino el ajuste a las nuevas circunstancias de vida, en palabras de Wilson, se trata de “aceptar” estas

últimas. Visto desde esta perspectiva, donde un tipo de muerte tuvo lugar, el sujeto que renace lo hará fortalecido y será capaz de soportar un mayor sufrimiento. La mutilación como evento catastrófico y definitivo no deja otro camino al sujeto más que el volverse otro, renacer. La guía de otras personas que han experimentado sufrimientos similares es relevante en el proceso de construcción de sentido.

Para Joao Biehl, las trayectorias de vida que hablan de formas de abandono o rutas sufrientes, como podría ser el caso de Wilson, resultan una buena senda analítica en la medida en que dejan ver las diferentes tramas y yuxtaposiciones involucradas en la manera de resolver empíricamente la relación entre un sujeto y la vida social que le es concomitante (Biehl, 2013). Se trataría de arrojar luz sobre el “proceso subjetivo a través del cual, la persona abandonada, contra todo lo que se le opone, sigue constituyendo otra oportunidad en la vida” (Biehl, 2013, p. 4, traducción propia).

En el caso de Wilson, su trayectoria de abandono implicaría considerar, en una primera línea, los eventos que forman parte de una vida sufriente, como lo es el abandono de sus padres y la precariedad social en la que creció. Por otro lado, estarían los tropiezos morales en los que se vio envuelto, tales como “tomar”, “fumar”, “drogarse” o todo lo que tiene que ver con la “vagancia”. En tercer término, estaría el accidente que padeció, el cual fue la punta de lanza que le permitió arribar a esa redención y aparente inmunidad sufriente ligadas a su encuentro con Dios. En este marco, la subjetivación espiritual de la que habla Wilson opera a través de una transformación interior donde todo el sufrimiento por el que pasó se convierte, al final del camino, en la fortaleza que le otorga la posibilidad de lidiar con lo funesto de su accidente y a su vez le da “fuerza” y “valor” para contrarrestar cualquier infortunio que pueda venir en adelante.

De acuerdo con lo anterior, Wilson puede ser entendido como una especie de Job situado y contemporáneo que, después de pasar por múltiples desgracias (las cuales se ven coronadas por el accidente que padeció), finalmente se ve recompensado por una “mejoría” espiritual y moral que termina por abrazar todo su mundo de vida. La jovialidad notoria que transmite, su trato afable y desenfadado, parece ser congruente con la realidad de este nuevo Wilson, cuya emergencia tuvo como moneda de cambio la alteración fatal de su cuerpo, tal y como si esta última hubiera significado el precio sacrificial que la materialidad del cuerpo tuvo que pagar para que la transformación interior fuera un hecho.

Reflexiones finales: el sentido sacrificial de las mutilaciones de migrantes

Para René Girard “el sacrificio siempre ha sido definido como una mediación entre un sacrificador y una divinidad” (1995, p. 14), intercalado entre estos dos agentes se encuentra la víctima sacrificable. Sin embargo, en el caso de Wilson y otros migrantes que enarbolan esta lógica del sacrificio, donde se soporta y se supera un tipo de mal bajo el presupuesto de que se evitó uno mayor, el lugar del sacrificador parece estar ocluido en una primera mirada. Al profundizar sobre este punto, se puede pensar que ese lugar es ocupado por una situación antes que por un personaje, ya que es el contexto de precariedad y violencia social que los encaminó a la tragedia la que jugó

el papel de agente sacrificador. En este marco, son el cuerpo y su materialidad los que soportan el daño que se vive como el sacrificio que evitó una muerte tentativa.

En otro punto, Girard establecerá que el sacrificio y su violencia siempre implican cierta ignorancia a propósito de sus motivaciones. “Los fieles no conocen y no deben conocer el papel desempeñado por la violencia” (1995, p. 15). Para el caso de Wilson, el papel de la violencia trágica que sufrió aparece *a posteriori* y es fruto de la subjetivación espiritual que experimentó.

La ignorancia respecto a la razón de ser de la violencia del sacrificio de la que habla Girard puede ser colocada entonces en el contexto del sufrimiento, cuando el porvenir de los sujetos migrantes aparecía bajo un halo de desconcierto y cerrazón, cuando la tragedia se presentaba en carne viva y rechazaba toda posibilidad de significación. En ese contexto el sacrificio no era sacrificio, sino simple violencia trágica. El sacrificio y su sentido aparecen una vez que el evento trágico es leído en clave religiosa, o cuando se experimenta una subjetivación espiritual, como claramente fue el caso de Wilson. Con todo esto, se cree que se arriba a uno de los aspectos clave a la hora de pensar el papel desempeñado por la dimensión sagrada en los casos particulares de sufrimiento que se revisaron, y que tiene que ver con: significar aquello que causó el sufrimiento como parte de un sacrificio que se impone a partir de un designio sagrado, el cual no puede más que tener un carácter salvífico, pese a que cueste entenderlo en un principio.

Por supuesto, con lo anterior no se quiere decir que el sentido sacrificial sea la única forma en la que se compagina una creencia religiosa con experiencias de sufrimiento como las de los migrantes lesionados, sin embargo, la recurrencia fue clara en los casos a los que se tuvo acceso. Esto obliga a colocar en un marco más amplio el papel que juegan las creencias, los comportamientos religiosos y la lógica sacrificial, todos ellos aspectos que se ven reflejados en los casos retomados. En este sentido René Girard establece:

Los comportamientos religiosos y morales apuntan a la no-violencia de manera inmediata en la vida cotidiana, y de manera mediata, frecuentemente, en la vida ritual, por el intermedio paradójico de la violencia. El sacrificio abarca el conjunto de la vida moral y religiosa, pero al término de un rodeo bastante extraordinario (...) Comenzamos a entrever por qué aparece a un tiempo como una acción culpable y como una acción muy santa, como una violencia ilegítima y como una violencia legítima. (Girard, 1995, p. 28)

La intermediación violenta, paradójica y salvífica de la que habla Girard, en el caso de los migrantes, parece estar colocado del lado del accidente sufrido, el cual es capaz de generar una “violencia legítima” ligada a la evitación de la muerte. El proceso de alivio que se extrae de la experiencia de desconcierto propia del sufrimiento quizá tenga que ver con ese “rodeo bastante extraordinario” que tiene como punto de llegada el sentido sacrificial de los encuentros con la violencia que padecieron los migrantes en su camino a Estados Unidos.

Si se amplía un poco más esta noción de sacrificio en los migrantes y se coloca de manera más profunda en el contexto que les es propio a estos mismos, tal vez sea válido decir que es la intermediación de lo sagrado lo que torna “sacrificable” la vida de los migrantes. Esta idea se refuerza si se piensa en la posición de absoluta vulnerabilidad en la que se coloca este tipo de migración en su paso por México, ya que guarda las características revisadas al principio: migrantes cuyo tránsito es motivado

por la profunda precariedad económica que viven en sus países de origen o por la intención de huir de un contexto de violencia. Se trataría, en resumen, de considerar cómo estos dispositivos religiosos terminan por dotar de “valor” a unas vidas que, en el marco de determinada estructura social, parecían no tenerlo, más aún si se considera el atentado contra la fuerza y capacidad físicas sufrido. En otras palabras, se trataría de tornar “sacrificables” a cuerpos que en principio aparecían como “insacrificables”.

Por supuesto, esto último tiene que ver con una hipótesis que habría que revisar con mayor detenimiento, ya que por otro lado uno podría pensar en el efecto que una exagerada sacralización de la tragedia puede tener en el caso de los migrantes, como, por ejemplo: una absoluta naturalización y despolitización de lo sufrido, donde lo único que persiste son los designios sagrados de un dios que ejerció un tipo de violencia para evitar una mayor, tal vez mortífera. En este sentido, más arriba se menciona brevemente un caso donde la experiencia trágica y de sufrimiento padecida más bien devino en un tipo de activismo político a favor de los derechos de las personas migrantes que sufrieron algún tipo de lesión física, sin embargo, centrarse en ese tipo de casos excedería el propósito de este trabajo.

Asimismo, habría que pensar con mayor detenimiento la naturaleza de ese “valor” que el espectro religioso otorga a la vida de los migrantes, si transita hacia una posición distinta que haga de estos últimos algo más que víctimas sacrificables cuya existencia fue violentada a la par que salvada. O, por otro lado, si ese valor solo puede guardar como medida la intensidad del sufrimiento experimentado, de tal modo que este se convierta en el costo de una inclusión que opera a través de la convergencia de un orden moral, social y político que no hace más que fijar a los migrantes como sujetos perpetuos de asistencia, algo parecido a lo que describe Fassin (2015) respecto a la instauración de una economía moral, en el caso de la crisis de refugiados en Europa, la cual solo se limita a suscitar sentimientos de compasión o admiración frente a las tragedias experimentadas por las personas.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Ayuso, S. (2015, 23 de junio). Los sueños mutilados de los migrantes centroamericanos. *El país*. https://elpais.com/internacional/2015/06/23/actualidad/1435088948_696048.html
- Biehl, J. (2013). *Vita. Life in zone of social abandonment*. University of California Press.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos. (1996). *Informe sobre violaciones a los derechos humanos de los inmigrantes. Frontera Sur*. <http://www.corteidh.or.cr/tablas/13802.pdf>
- Cornejo, M. (2012). Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai. *Revista Internacional de Sociología*, 70(2), 327-346. <https://doi.org/10.3989/ris.2010.09.08>
- Das, V. (2008). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. En F. Ortega (Ed.), *Veena, Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 437-458). Universidad Nacional de Colombia.

- Durkheim, E. (2019). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.
- Eliade, M. (2014). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Fassin, D. (1999). La patetización del mundo. Ensayo de antropología política del sufrimiento. En M. Viveros Vigoya & G. Garay Ariza (Comps.). *Cuerpo, diferencias y desigualdades* (pp. 31-41). Centro de Estudios Sociales-Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/2893>
- Fassin, D. (2015). La economía moral del asilo. Reflexiones críticas sobre la “crisis de los refugiados” de 2015 en Europa. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70(2), 277-290. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2015.02.001.02>
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- Garrido, E. (2019, 23 de agosto). La vida después de “La Bestia”. *El país*. https://elpais.com/elpais/2019/08/22/album/1566506748_467121.html#foto_gal_1
- Girard, R. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Grossberg, L. (1996). Identity and cultural studies: Is that all there is? En S. Hall & P. du Gay (Comps.), *Questions of cultural identity* (pp. 87-107). Sage Publications.
- Krichman, D. (2015, 11 de septiembre). *La dificultad de vivir. Jacques Lacan*. Red Aprender & Cambiar. <https://redaprenderycambiar.com.ar/la-dificultad-de-vivir-jacques-lacan/?fbclid=IwAR3hcrL5zKjQWTNcvVjpuqJm23RQWVruM02m2ZKAey2CnNE2T5mkTCng7ck>
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos.
- Leyva, R., Infante Xibillé, C. & Quintino Pérez, F. (Eds.). (2016). *Migrantes en tránsito por México: situación de salud, riesgos y acceso a servicios de salud*. Instituto Nacional de Salud Pública. https://www.insp.mx/resources/images/stories/2018/Docs/180724_Migrantes_transito_16may.pdf
- Mezzadra, S. (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Traficantes de Sueños.
- Olayo-Méndez, A., Haymes, S. N. & Vidal de Haymes, M. (2014). Mexican migration-corridor hospitality. *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 26(2), 209-217. <https://doi.org/10.1080/10402659.2014.906887>
- Parrini Roses, R. & Alquisiras Terrones, L. (2019). Desplazamientos discursivos y transformaciones institucionales en las prácticas de solidaridad hacia migrantes centroamericanos en México. *Migraciones Internacionales*, 10, Artículo 14. <https://doi.org/10.33679/rmi.v1i1.2181>
- Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (Redodem). (2019). *Migraciones en México: fronteras, omisiones y transgresiones. Informe 2019*. https://21475655-932b-4f16-93c9-e4289a9616ac.filesusr.com/ugd/526227_1cd09cac04964465ab017614eac3f5fe.pdf
- Sassen, S. (2017). La pérdida masiva del hábitat. Nuevas motivaciones para la migración. *Iglesia Viva*, (270), 11-38. <https://iviva.org/revistas/270/270-11-SASSEN.pdf>
- Solano, P. (2017). *Assisting in the shadows: humanitarianism, shelters and transit migrations politics* [Tesis doctoral sin publicar]. Lund University.
- Univisión Noticias. (2016, 3 de julio). *Joven migrante quedó mutilado por “el tren de la muerte”* [Video]. Youtube. https://youtu.be/f855t_vz3PQ

Willers, S. (2016, septiembre-diciembre). Migración y violencia: las experiencias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México. *Sociológica*, 31(89), 163-195. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305046937006>

Luisa Alquisiras Terrones

Mexicana. Doctorada en sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”. Investigadora independiente. Líneas de investigación: migración centroamericana, violencia, procesos de subjetivación. Publicación reciente: Parrini, R., Alquisiras, L. & Nocedal, E. (2021, enero-junio). Pedagogías del don: solidaridad y subjetivación en transmigrantes centroamericanos en México. *Nómadas* (54), 197-203. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n54a11>

Héctor Zapata Aburto

Mexicano. Doctorado en ciencias sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Unidad Xochimilco. Profesor de tiempo parcial en la UAM-Xochimilco. Líneas de investigación: psicoespiritualidad, procesos de subjetivación, intersubjetividad. Publicación reciente: Zapata, H. (2019). Creer, experimentar, comprender: una reflexión sobre la intersubjetividad a propósito de una experiencia de intervención en el campo de la creencia. *Cultura y Religión*, 13(1), 45-63. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272019000100045>