



Centro de Estudios Internacionales

Vidas fronterizas

Diferencia, trabajo y ostentación entre migrantes
indocumentados en Nueva York

Tesis que presenta

Esteban Salmón Perrilliat

para obtener el título de Licenciado en Política y Administración
Pública en el Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de
México con la asesoría del

Dr. Fernando Escalante Gonzalbo

México, D.F. 2016

A mi padre,
por la superficie.

A mi madre,
por el abismo.

ÍNDICE

RECONOCIMIENTOS Y MOTIVOS	5
INTRODUCCIÓN	8
Mi posición etnográfica	
Herramientas metodológicas	
Interpretación y orden de las historias	
I. EL PODER PRODUCTIVO DE LAS FRONTERAS	23
Anatomía de las fronteras	
Líneas fronterizas	
Límites sociales, fronteras simbólicas	
Fronteras interiores	
Resumen conceptual	
Globalización: ¿el fin del Estado?	
La pérdida de poder del Estado	
La transformación del Estado	
La importancia renovada del Estado	
II. METÁFORAS DEL DESEO, EL SUFRIMIENTO Y EL DESENCANTO	54
El ciclo emocional de la migración	
La construcción social de las metáforas	
Migrar para “salir adelante”, “para superarse”, “para que valga la pena” y “para ver”.	
“Venimos para salir adelante.” Metáforas del progreso.	
“Venimos para superarnos.” Metáforas de estatus y jerarquía.	
“Esto tiene que valer la pena.” La metáfora sacrificial	
“Este país te abre los ojos.” Metáforas de entendimiento y desencanto.	
Conclusiones	
III. TRABAJO Y DIFERENCIA SOCIAL.	91
Condiciones laborales en Nueva York	
“Parece que somos delincuentes”	
“Esos son lo mismo nada más por el color”	

“Por el idioma piensan que eres ilegal”	
Conclusiones	
IV. “AQUÍ NOS GUSTA QUEMAR EL DINERO.” ESTRATEGIAS DE OSTENTACIÓN TRASNACIONAL.	133
Del “qué dirán” al “déjalos hablar”	
Bautizos	
Reelaboración del sistema de compadrazgo	
Ostentación trasnacional	
Consecuencias inesperadas de la gran mentira	
Conclusiones	
REFLEXIONES FINALES. DOMESTICAR LAS FRONTERAS	167
ANEXO 1. LUGARES AL MARGEN Y AL CENTRO DE LAS COSAS.	170
Comunidad, localidad y lugar	
San Jerónimo.	
Corona.	
La migración poblana en Nueva York	
Avenida Roosevelt. La rutina de Corona	
Avenida 37. La identidad del barrio	
Junction Boulevard. Historia racial y movilidad social.	
La casa de la calle 99. El epicentro de la diáspora.	
Sensación de cambio y pérdida de libertad	
La Jaula de Oro	
ANEXO 2. MAPAS DE SAN JERÓNIMO Y CORONA	211
BIBLIOGRAFÍA	212

RECONOCIMIENTOS Y MOTIVOS

Esta tesis tiene innumerables deudas y no es por malagradecido, sino por olvidadizo que menciono sólo las imprescindibles. Por mi mala memoria he aprendido a descansar en la de los demás y confío en que mis acreedores, mis amigos, mi familia y mis maestros reconocerán su influencia a lo largo de esta tesis si por interés, por ocio o por piedad deciden leerla.

En El Colegio de México me apasioné por las ciencias sociales, por su capacidad para dar cuenta de aquello que excede la experiencia individual. En las clases y en las conversaciones con mis amigos siempre quedaba algo inconcluso, algo por lo que valía la pena disentir. Mi paso por el Colegio me dejó una sensación constante de duda y el malestar de no entender bien las cosas. Espero que la creencia en el servicio público y en la virtud del mérito que me enseñaron mis profesores soporten el tiempo que me queda fuera de ahí.

Sin la Campaña de Alfabetización del Logos y el Instituto Luis Vives jamás hubiera conocido San Jerónimo. Lo que en la Campaña se llama inserción comunitaria y en el trabajo etnográfico *rappport* fue imprescindible para que la gente de San Jerónimo confiara en mi, me contara historias y me invitara a fiestas. Durante mis meses como alfabetizador experimenté la motivación básica de la etnografía: superar mediante el diálogo el abismo entre diferentes formas de experimentar y entender el mundo para dar testimonio de que siempre hay alternativas, de que las posibilidades humanas nunca están fijas. Lo que para algunos resulta el orden natural del mundo, para otros es inimaginable. Por eso dice Peter Winch que estudiar seriamente otro modo de vida es ampliar el nuestro.

La etnografía tiene coincidencias innumerables con la pedagogía de Paulo Freyre que se usa en la campaña de alfabetización. ¿Hay algún género literario que dependa tanto de una mezcla indisoluble entre práctica y teoría? ¿Que exija dudar de las certidumbres más íntimas e ignorar hasta lo posible las jerarquías sociales que determinan los títulos educativos, la raza y el dinero? En las casas de algunos sanjeronimeños que se convertían en espacios para intentar diálogos pedagógicos se me presentaron por primera vez los problemas de representación, igualdad y jerarquía que conlleva inevitablemente el trabajo etnográfico. ¿Cómo lograr la igualdad entre educador y educando para lograr un diálogo igualitario que nombre al mundo y así lo transforme? ¿Cómo lograr la igualdad entre etnógrafo e informante para motivar diálogos que permitan describir un mundo desconocido? La herramienta principal del trabajo etnográfico y de la pedagogía freiriana es el diálogo. El trabajo etnográfico, como el pedagógico, sólo toma sentido si es un trabajo colaborativo y dialógico que tome como punto de partida la capacidad de dos personas para aprender del otro. Ante sujetos históricos que hablan del mundo y tienen una opinión sobre él es necesario reconocer el carácter abierto del futuro y la inevitable transformación de la sociedad.

Al igual que cualquier encuentro etnográfico, el encuentro pedagógico es dialógico y problemático. Ambos pueden ser cuestionados, disputados, se llevan a cabo en un marco de relaciones sociales que exceden a los participantes y que les asignan un lugar en diferentes jerarquías y por lo tanto tienen un carácter político. La promesa política de la pedagogía freiriana consiste en problematizar el mundo. El carácter político de la etnografía está en su poder descriptivo. La descripción densa de la etnografía permite visualizar a una persona con el mayor detenimiento posible. Dice Graham Green que el odio no es más que un fracaso de la imaginación. Una vez que hemos visto las líneas de expresión en torno a los ojos del otro, que hemos entendido sus deseos íntimos y sus fracasos cotidianos es imposible permanecer indiferentes. Por eso, las formas de representación más que un problema teórico o académico son una decisión política.

Gracias a la Fox International Fellowship de la Universidad de Yale aprendí la metodología y conseguí los fondos que me permitieron llevar a cabo la observación participante en Nueva York. Buena parte del sentido que le he dado a la experiencia de los migrantes de San Jerónimo — infinitamente más caótica de lo que parece en esta tesis— está orientado según las lecturas de los seminarios en los que participé en Yale. Agradezco particularmente el entusiasmo de Alicia Schmidt-Camacho que me motivó a prestar atención y registrar todo tipo de prácticas significativas, no sólo las discursivas.

Espero que esta tesis registre en alguna medida el extraordinario compromiso docente de Fernando Escalante y su insistencia porque la creatividad sea siempre el motivo principal del trabajo intelectual. Como mi asesor de tesis, siempre ha tenido la mayor disposición para conversar conmigo y eso ha sido un privilegio.

Marta Elena Venier me motivó a escribir un diario de campo durante mi primera estancia en San Jerónimo y desde el primer semestre en El Colegio es la mirada imaginaria que lee sobre mi hombro lo que escribo. No conozco a otra profesora que mantenga una política tan estricta de puerta abierta con *tantos* discípulos.

Liliana Rivera fue muy generosa con su tiempo y sus recomendaciones. Su trabajo con migrantes de la Mixteca, Morelos y Ciudad Nezahualcóyotl en Nueva York resultó invaluable para comprobar que las experiencias y problemas de la gente de San Jerónimo son comunes a muchas otras personas que viven en situaciones transfronterizas.

Celia Toro leyó esta tesis detenidamente y corrigió con mucha precisión los errores que yo no había visto. Se interesó genuinamente por el problema de la proliferación de fronteras en Estados Unidos y planteó algunas preguntas que cuestionaban el argumento de fondo de esta tesis.

Yasser Meneses, un gran amigo a lo largo de la carrera, me ayudó a transcribir algunas entrevistas y me señaló algunos errores que dificultaban entablar un diálogo significativo con mis interlocutores.

Olivia Aguilar vivió algunas semanas conmigo en Nueva York y me acompañó varias veces a Puebla, compartió mi emoción por esta tesis, el gusto por pasar tiempo con mis amigos de San Jerónimo y escribió notas de campo que complementan las mías y aparecerán de vez en cuando en esta tesis. Olivia tiene la habilidad extraordinaria de crear recuerdos en memorias ajenas y así me enseña que quien sabe contar bien las cosas vuelve inolvidable lo anecdótico. Sus recuentos hacen que lo que describen resulte decepcionante una vez que se conoce, sucede lo mismo con la buena etnografía que al describir la realidad la vuelve sorprendente.

El etnógrafo, dice Taussig, es esencialmente un extraño en una tierra foránea pidiendo direcciones y en ese proceso cambiará de manera fundamental. Mi mayor deuda es con las personas de San Jerónimo que me orientaron en tierras desconocidas; magníficos contadores de historias y los anfitriones más generosos que he conocido. La situación fronteriza en la que viven, la vulnerabilidad que intento describir y que sujetó el financiamiento de esta tesis a reglas éticas estrictas me impide nombrarlos y por eso siempre utilizo seudónimos, incluso en el nombre de su pueblo. Son ellos quienes tienen la mayor autoridad sobre esta tesis, quienes pueden juzgar si entendí algo, cuándo me equivoco y qué tanto exagero para lograr mis argumentos.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis emerge de las conexiones extensas entre México y Estados Unidos que se reproducen en un circuito transnacional entre San Jerónimo, un pequeño pueblo en el Valle de Atlixco, y Nueva York, el emblema del capitalismo financiero global y la ciudad cosmopolita por excelencia. El libro intenta dar cuenta de la globalización, las migraciones transnacionales y el poder estatal desde adentro de estos fenómenos, desde la perspectiva de personas que participan e intentan sacar algo en claro de la vorágine social contemporánea de movimientos internacionales masivos, interconexión creciente y nuevos regímenes de control estatal.

Mi interés en las vidas transfronterizas de migrantes poblanos en Nueva York surgió después de participar en una campaña de alfabetización en San Jerónimo durante tres veranos y conocer a los sanjeronimeños en Nueva York mientras hacía una estancia de investigación en la Universidad de Yale. Esta tesis intenta hacer sentido e imponer algún orden a lo que aprendí durante lo que se convirtió en un periodo extenso, itinerante e intermitente de observación participante y carga con los límites y alcances del método etnográfico que utilicé.

Como cualquier otro orden intelectual, el de esta tesis es más o menos arbitrario, refleja un intento por mediar entre mis intereses, los de mis interlocutores y los que parecen relevantes en la actualidad. Es una investigación que trata sobre los significados que se le atribuyen al espacio en un contexto transnacional, sobre la recreación de localidad y comunidad en el extranjero, sobre la intención poética de hacer sentido de las diferencias nacionales a través de metáforas, sobre la situación de explotación en la que se incorporan los mexicanos al mercado laboral estadounidense y sobre la ostentación de la riqueza que se consigue en Estados Unidos y se exporta a México a manera de remesas. Todos los temas remiten a dos supuestos básicos que se encontrarán a lo largo de la tesis: que los migrantes internacionales crean un sistema de ideas que ordena las diferencias entre su origen y su destino para hacer sentido de ellas; y que la frontera tiene un poder económico productivo sumamente fértil para la creación y reelaboración de prácticas culturales.

Cruzar la frontera de México a Estados Unidos implica participar en un mercado laboral distinto en el que la mano de obra es más valorada y los salarios son mayores. Este hecho ha provocado durante décadas el éxodo masivo de mexicanos que al llegar a Estados Unidos crean una serie de ideas que permiten hacer sentido y ordenar las diferencias entre ambos países. Esta tesis tiene la intención de describir uno de esos sistemas que organizan la diferencia cultural. Desde el comienzo de esta investigación me pregunté ¿cómo experimentan y hacen sentido los sanjeronimeños de las diferencias radicales entre su pueblo y Nueva York? Esta tesis es por lo tanto una etnografía de la antropología que hacen los sanjeronimeños para explicar la diferencia cultural entre ellos y aquello que encuentran en ese territorio ignoto y marginal que llaman Nueva York. Como cualquier otro sistema de significados que

intenta hacer sentido de la realidad social, el de los sanjeronimeños está lleno de contradicciones y excepciones, es desordenado y, al igual que esta tesis, no tiene respuestas definitivas. Las personas y la situaciones sociales siguen cambiando, el futuro está abierto y las cosas siempre pudieron haber sido diferentes. Por eso esta tesis no pretende ser más que una descripción sobre cómo un grupo particular en condiciones específicas crea y reelabora cotidianamente su imaginario sobre Estados Unidos, sobre aquello que los vuelve diferente a los grupos sociales que encuentran en un lugar desconocido y sobre cómo entienden los límites que los vuelven diferentes. Sin embargo, dado que la reciente migración de San Jerónimo a Nueva York se incorpora en las estructuras preexistentes de la migración histórica entre México y Estados Unidos, espero que este análisis detallado de circunstancias particulares pueda aclarar ciertas cuestiones más generales sobre la migración entre el centro de México y la costa este de Estados Unidos; y sobre las comunidades mexicanas que comenzaron a migrar recientemente hacia nuevos destinos.

Algunos postulados de esta tesis surgen de una intuición presente en muchas etnografías, tratados teóricos y económicos sobre las fronteras nacionales y que los migrantes sanjeronimeños experimentan en el día a día: las fronteras tienen un enorme poder productivo. De un día para otro, los migrantes laborales comienzan a trabajar en Estados Unidos y su poder adquisitivo se multiplica varias veces, gracias a lo cual sus condiciones de vida cambian radicalmente, pueden comprar bienes que estaban fuera de su alcance antes de migrar y entran de lleno en la sociedad de consumo. ¿Cómo experimentan los sanjeronimeños este aumento repentino en su poder adquisitivo? ¿Qué prácticas culturales se modifican o se crean en torno a este poder productivo de la frontera?

A pesar de que los sanjeronimeños viven a miles de kilómetros de la frontera, ésta sigue determinando aspectos relevantes de su vida. Lo que intento hacer en este estudio es poner en diálogo la forma en que las fronteras articulan el movimiento internacional, producen riqueza y delimitan a las naciones con la singularidad de la experiencia migratoria de los sanjeronimeños. El método etnográfico, como ningún otro, permite arraigar fenómenos globales en su dimensión local y encarnar grandes estructuras sociales en la experiencia cotidiana de los sujetos que hacen lo que pueden para retomar el control de sus vidas en un presente indeterminado. Esta tesis insiste en que sólo podemos entender a cabalidad los regímenes internacionales explorando la singularidad y la heterogeneidad de la experiencia cotidiana. Esto no implica estar en contra de la teoría, por el contrario, exige aceptar que la teoría funciona porque acepta la heterogeneidad y la diferencia.

Mi posición etnográfica

“Cultura es la de los teotihuacanos, olmecas y chichimecas”, me contestó Antonio cuando le platicué la intención de mi investigación. Le dije que me interesaba entender la cultura de San Jerónimo en Nueva York. Me había preguntado si a poco sí conocía San Jerónimo y en respuesta a su desconfianza le conté que había sido alfabetizador ahí durante tres veranos, enumeré algunas de las personas que conozco,

señalé quién me había invitado al baile de la fiesta patronal y le expliqué que estaba haciendo una estancia de investigación en Connecticut y me interesaba entender la cultura de la gente de San Jerónimo en Nueva York. “Cultura es la de los teotihuacanos, olmecas y chichimecas.” Antonio, un migrante de San Jerónimo que lleva diez años en Nueva York y trabaja como vendedor en una tienda en Manhattan, criticaba mi intención de tratar las experiencias de los sanjeronimeños en Nueva York como algo fijo, cerrado sobre sí mismo, con bordes claros y parecido más a un objeto. Sugería que mi idea de cultura podría dar cuenta de algo que había quedado atrás en la historia, pero no de lo que ocurría alrededor de nosotros en la fiesta patronal. Antonio registraba que la intención de convertir las experiencias de las personas de San Jerónimo en un objeto de estudio resulta un acto invasivo. Sugería irritado que yo identificaba la cultura de San Jerónimo con civilizaciones ancestrales, que me posicionaba frente a ellos como alguien adelantado en el tiempo.¹ Al sugerir que mi noción de cultura sirviera sólo para referirse a civilizaciones precolombinas, Antonio registraba las similitudes de mi proyecto con la antropología colonial que se dedicaba a catalogar tradiciones de sociedades primitivas y las caracterizaba como pre-modernas. También ponía en duda la autoridad que yo solo me asignaba para entender algo que me era ajeno y en lo que a penas participaba.

El conocimiento autoritativo del que a veces presumen los etnógrafos se deriva de la idea de hacer accesibles verdades de una cultura exótica a la que se puede acceder en virtud de la objetividad científica que otorga estar fuera de esa cultura. Esta autoridad etnográfica no sólo supone que la forma abierta y activa en que la gente vive sus circunstancias sociales y hace sentido de ellas está fija, sino que la relación sujeto-objeto, fundamento de la objetividad científica, también es estable.

La etnografía —la principal forma en que la antropología cultural busca entender la realidad social y producir conocimiento— es una invención de tiempos coloniales que difícilmente ha resuelto los problemas de representación que implicaban las relaciones de poder asimétricas. La etnografía es la única metodología formal de las ciencias sociales que permite producir conocimiento denso de las perspectivas humanas y las estructuras de sentimientos mediante la participación en la vida diaria, las luchas, trabajos y pasiones de seres humanos y puede ser a la vez una metodología deshumanizadora. Nicholas de Genova, señala que en el nivel más general esta contradicción se manifiesta en la división del trabajo intelectual que es condición de posibilidad para la producción de conocimiento académico: la posibilidad de “investigar a alguien” pertenece a una minoría privilegiada (2005, 19).

Antonio le dio algunos sorbos a su cerveza y terminó nuestra conversación para ir a bailar con su esposa. Algunas horas después, Cecilia, una oaxaqueña que asiste a todas las fiestas de San Jerónimo, me tomó del brazo y me sacó a bailar una de las últimas canciones que *El Agave de Brooklyn* tocaría en la

¹ Samman (2011) sugiere que debido a que la modernidad se presenta como una ruptura fundamental en la historia, el pensamiento moderno estructura el tiempo de manera jerárquica de tal forma que ciertas cultura se conciben como más adelantadas que otras en un modelo histórico común con un fin compartido.

noche. Cuando terminó me preguntó yo quién era y qué estaba haciendo ahí. Me presenté más o menos de la misma forma que con Antonio, le dije que tenía una beca para hacer una investigación en una universidad estadounidense y su respuesta también fue escéptica de mi proyecto de investigación. Ella fue más directa y contundente que Antonio. “Esas universidades son una mierda y los que estudian ahí también son mierda, ¿o no?”² Le contesté que algunos sí, pero como en todos lados. “Bueno, tu no te vayas a volver así, no te olvides de tus paisanos.”

La crítica de Cecilia contra el marco institucional en el que yo participaba, era a la vez una crítica de mí y mi proyecto. A un etnógrafo solo se le otorga la legitimidad para serlo cuando opera de acuerdo a las convenciones disciplinarias que definen qué hace un etnógrafo y lo hace mediante canales institucionales que le permiten ser acreditado como tal. De ahí que Cecilia dijera que tanto las universidades como la gente que está en ellas son una mierda. “Es precisamente el contexto institucional que asegura la mitología disciplinaria antropológica del trabajo de campo y autoriza la ficción etnográfica mediante la que el investigador puede crear el efecto intencional de que aquello que hizo era en realidad investigación” (De Genova 2005, 20). En breve, la producción de conocimiento sigue normas y convenciones que para ser reconocidas como legítimas tienen que emanar de instituciones disciplinarias y por lo tanto la investigación se inserta en un marco de relaciones sociales necesarias para producir conocimiento.

A esas horas del bautizo, era evidente que mis aspiraciones etnográficas eran inextricables de mi posición social: un paisano de Maricela en virtud de nuestro país de origen, y a la vez un joven con el lujo de estudiar en una universidad, pretendiendo hacer una investigación gracias a una visa de estudiante y una beca que me protegían de la vulnerabilidad a la que se enfrentan diariamente los migrantes indocumentados. Mi adscripción a una universidad me asignaba un lugar en la jerarquía social y también uno dentro del sistema de opresión, que permiten ciertas formas de representación, y desigualdad, consecuencia de la división del trabajo intelectual.

Cecilia y Antonio me recordaban que para cualquier etnógrafo es indispensable reconocer la posición social que ocupa entre sus interlocutores, que representa un sesgo para la interpretación de sus interacciones, observaciones y las respuestas que recibe, y por lo tanto es importante declararlo. Al hablar sobre roles de género un hombre puede recibir reacciones totalmente diferentes a una mujer. Esto fue muy claro cuando fui a cenar junto con Olivia a casa de algunos amigos de San Jerónimo en Corona. Elmira, una mujer joven poco mayor que yo y que acababa de tener un bebé, siempre se había comportado de forma muy tímida conmigo y rara vez lograba tener una conversación significativa con

² Este comentario de Maricela recuerda la discusión pública avivada durante la segunda mitad del 2014 en torno al artículo de William Deresiewicz “Don’t Send Your Kid to the Ivy League”, publicado en *The New Republic*, en el que criticaba a los estudiantes de las escuelas de élite estadounidenses por ser pequeñas mierdas que sienten que el mundo les debe algo (literalmente *entitled little shits*), que están totalmente aisladas de su entorno social y son incapaces de comunicarse con personas fuera de los círculos sociales que frecuentan.

ella. Esa noche, en cuanto me levanté de la mesa, Elmira habló animadamente con Olivia sobre su hijo recién nacido y la relación con su esposo, temas reservados con frecuencia para la plática entre mujeres.

Del otro lado de la frontera, en San Jerónimo, Josefa, una amiga cercana, nunca me invitaba a pasar a su casa cuando estaba sola. Podíamos tener largas conversaciones en el patio frente a su casa a la vista de quienes estuvieran en la calle. Cuando alguno de sus hijos o su esposo estaban en la casa inmediatamente me invitaba a pasar, me ofrecía un asiento y algo de tomar. Con Josefa, fue claro que algunos espacios y formas de interacción me estaban vedados por la posición social que ocupaba. La presencia continua y la confianza que logré, gracias a un largo periodo de observación, me permitieron acceder a algunos espacios cuya dinámica en un principio cambiaba radicalmente cuando estaba presente. Otros espacios se mantuvieron siempre inaccesibles. El etnógrafo, como sugiere Kearney (2004, 2) es su propio “instrumento de observación”. Y por lo tanto debe de maniobrar hábilmente entre las categorías sociales que le imponen sus interlocutores, preguntarse frecuentemente cómo observan los observados al observador y así aprovechar el acceso que tiene a ciertos temas.

La mayor parte del tiempo la distancia que me separaba de los sanjeronimeños se experimentaba como una brecha de clase y ellos le daban sentido a mi comportamiento a partir de explicaciones basadas en esta diferencia que a veces se hacía explícita. Por ejemplo, mientras le explicaba mi proyecto de tesis a Horacio durante la comida del 4 de julio, resumió en pocas palabras lo que a su parecer yo intentaba hacer: “entonces ya vino a ver cómo vivimos los pobres”. Cristina, le mujer sentada junto a él escuchó y cuando me despedí de ella siguió con la broma: “ya nos abandona a los pobres.” Cuando en el día de la candelaria me levanté de la mesa y me puse mi abrigo para irme de una fiesta a las cuatro de la mañana, Isaías me insistió hospitalariamente que me quedara a dormir ahí. Justifiqué que estaba cansado y tenía que levantarme temprano al día siguiente para ir a la escuela y me contestó que era más bien que no quería dormir con los pobres.

Muchas veces la adscripción a una clase socioeconómica se usaba para desestimar mis opiniones. Cuando Socorro me preguntó la diferencia entre mampostería y cimientos mientras me platicaba de la casa que construía en su pueblo al sur de Atlixco con el dinero que ganaba en su florería en Corona, Fermín, que se había dedicado a instalar antenas de telecomunicación antes de migrar a Nueva York interrumpió mi respuesta: “cómo le pregunta a él que es un niño popis, qué va a saber de construcción.” En otra conversación Socorro entró a mi defensa cuando Fermín me preguntó si alguna vez me había robado algo: “pero él cómo lo va a hacer si es popis y no ha tenido que robar.” Estos comentarios estaban normalmente desprovistos de mala intención, declaraban una de las diferencias simbólicas que permiten hacer sentido de ciertas actitudes. Esta diferencia de clase me permitía hablar con mayor frecuencia sobre temas importantes para los migrantes internacionales y definitivos para esta investigación como la movilidad social y los grupos de aspiración.

Otras veces la distancia que me separaba de mis interlocutores, que me marcaba como foráneo, se experimentaba como una diferencia racial. En el equipo de fútbol de San Jerónimo en el que jugaba dos días a la semana me apodaban el árabe. Durante una cena en la que acompañé a un amigo a entregar un niño Dios a la pareja que lo había apadrinado un hombre de San Jerónimo me explicaba su trabajo en una tienda de licores. Me dijo que la clientela eran blancos como yo que no parecen mexicanos.³ El hombre que estaba sentado a su lado se unió a la conversación para decir que tenía toda la razón, que yo parecía más bien judío, pero no mexicano. Otro día, fuera de un bautizo, me presentaron a una mujer que insistió varias veces en que yo no era mexicano. “Dile de dónde son tus papás”, me dijo Soledad mientras me presentaba a su comadre. “De México,” contesté medio sorprendido por la interrogación sobre mi genealogía. “Y tus abuelos,” insistió la comadre. “También son de México,” contesté. “¿Y los papás de ellos?” La insistencia de la comadre de Soledad indicaba que le resultaba inaudito que yo fuera mexicano y buscaba una respuesta que comprobara sus preconcepciones sobre la equivalencia entre raza y nacionalidad. “Los abuelos de mi mamá vinieron de Francia, pero los de mi papá son todos de México,” le aseguré para no ser tomado como foráneo. “Era lo que le decía a Soledad,” dijo la comadre con la satisfacción de quien ha ganado un argumento. “No sabía si era alemán o francés. Yo hubiera pensado que alemán. De todos modos habla muy bien español.” No me quedó más que agradecerle. Sin ser un mexicano blanco, en un ambiente donde los mexicanos son generalmente morenos, probablemente no hubiera entendido cuestiones raciales importantes, como que en Corona, mexicano se utiliza frecuentemente como una categoría racial y no nacional. Esta disonancia entre mi raza y las expectativas de mi origen nacional me permitía un acceso privilegiado a las complejas y contradictorias articulaciones entre raza y nacionalidad que ocurren en el condado más diverso de un país con un nacionalismo discursivamente cosmopolita e históricamente excluyente.

Debido a la forma en que conocí a los migrantes de San Jerónimo en Nueva York —llevándoles paquetes de sus familias en el pueblo—, a la manera en la que elegía presentarme —como alguien que había dado clases de alfabetización en el pueblo— y a mi relativa facilidad para ir y volver a México gracias a mi estatus migratorio, tuve la sensación de representar un vínculo transnacional, uno de los canales intermitentes mediante los cuales los migrantes se hacen presentes en su pueblo y los familiares que se quedaron le muestran a quienes se fueron que aún los recordaban. En una cena en su casa, Baldomero, tecladista de la banda San Jerónimo Musical, me enseñó el video de una de sus

³ “La blancura —el estatus racializado del etnógrafo— emerge como el problema de la inextricabilidad de la antropología y su nexa colonial; la ironía —como el reflejo de la liberalidad etnográfica— emerge como una técnica para la mediación del problema” (De Genova 2005, 167). Para que la ironía realmente sirva como una técnica para resolver el problema de la jerarquía es necesario reconocer que no es un recurso exclusivo del etnógrafo. A lo largo de la tesis intentaré transmitir el carácter irónico que a veces manifestaban las personas de San Jerónimo. A lo largo de mi trabajo etnográfico, noté que hay ciertos temas, en particular aquellos que son difíciles de tratar como la raza y la subordinación laboral, que se expresan con mucho mayor facilidad a partir de la ironía.

canciones favoritas: “El llanto de un ilegal” de Montez de Durango, un grupo de corridos y pasito duranguense de Chicago. La canción y el video son una suerte de himno al paquetero y se refieren a las estrategias de representación que los migrantes indocumentados llevan a cabo en su lugar de origen mediante ciertos intermediarios. “Amigo se que te vas a nuestra tierra querida,” comienza la canción. “Quisiera pedirte algo, / para mi muy importante. / Que si miras a mis padres / los abrases de mi parte. // Diles que los quiero mucho / que día a día los recuerdo / y que daría lo que fuera / por volver a estar con ellos. // Pero que por el momento / aquí es donde debo estar, / por el bienestar de ellos, / por que quiero progresar. [...] Te pido, tú que puedes ir sin miedo, / lleva el mensaje a mis padres y diles cuánto los quiero.” El videoclip de la canción muestra cómo un hombre que envía paquetes desde Estados Unidos manipula las circunstancias en las que toma fotografías con el fin de representar una imagen favorable de sí mismo: en un auto que no es el suyo, con una cliente rubia como si fuera su pareja y con un policía que lo va a arrestar como si fuera su amigo. Al comienzo del video me dijo Baldomero que el paquetero era como yo, llevaba y traía paquetes, podía ir y venir. Antes de que me fuera de su casa, me pidió que no le dijera a sus padres o a sus suegros que en su casa eran unos borrachos, que no tomaban cerveza diario sólo ese día porque estábamos celebrando. El papel que jugaba como vínculo transnacional me permitía un punto de vista privilegiado para observar las estrategias y tecnologías de ostentación —videos, envíos de paquetes, fotografías, mensajes en redes sociales— mediante las que los migrantes crean una imagen de sí mismos en el pueblo y la forma en que quienes se quedaron intentan cambiar la idea que quienes se fueron tienen de ellos.

Las diversas y frecuentes críticas a mi proyecto y a mi posición social fueron un recordatorio sobre la necesidad de evitar las descripciones etnográficas deshumanizadoras y autoritativas, en las que los investigadores se sitúan fuera del contexto de los investigados y asumen ciertos presupuestos de objetividad para explicar el comportamiento de los otros. Teniendo estas críticas como precedente, a lo largo de este texto evitaré suponer que tengo la capacidad de explicar quiénes son ellos y cómo es esa cosa osificada llamada cultura, el tono de aquel que tiene la capacidad y la autoridad moral de darle voz a alguien. La indignación de Antonio por mi propósito de estudiar “su cultura” debe ser un recordatorio de que “la ficción de la cultura como un fenómeno parecido a un objeto que ocupa espacios discretos se vuelve implausible para aquellos que habitan zonas fronterizas. [...] Para quienes se encuentran en la frontera permanentemente —inmigrantes, refugiados, exiliados, expatriados— la discontinuidad entre espacio y cultura es muy clara” (Gupta y Ferguson 1992, 7). Aun así, el objeto de esta tesis es la cultura con todas las ambigüedades que conlleva esta palabra y el cuidado que merece. Me interesan particularmente las manifestaciones culturales del poder productivo de la frontera, la “búsqueda por una mejor vida” como describen su migración muchos sanjeronimeños, las formas que adquiere el deseo que la guía, los medios por los que se logra y las reglas que dictan cómo presumir que se ha logrado.

Para evitar la noción de cultura que criticaba Antonio —esa cosa, estática, muerta, osificada— es necesario aceptar en primer lugar que la cultura cambia frecuentemente. Cualquier práctica cultural ocurre en el carácter dinámico del presente que implica ineludiblemente un futuro indeterminado, desconocido y que constituye el carácter incompleto de los seres humanos. Es decir que ninguna cultura está por definición completa y por lo tanto no puede concebirse como un sistema total de prácticas coherentes. Cuando hablo de cultura, tomo en cuenta esta indeterminación. La cultura en el día a día se presenta de manera desordenada, en prácticas cuyo sentido no se revela inmediatamente y por eso requieren observación recurrente. La cultura se asoma en algunas expresiones anodinas, en los silencios que denotan duda, en el momento en el que una persona arquea las cejas, frunce el ceño o guiña un ojo. Según el famoso ejemplo de Geertz (2003, 21-3) el guiño de un ojo puede ser un tic, la imitación de un tic, o una señal de complicidad. Se necesita tiempo y conocimiento denso para saber cuál es cuál y por eso es necesario un periodo largo de observación para lograr con éxito la descripción de alguna cultura.

Herramientas metodológicas

Sin la intención de hacer una investigación formal, comencé mi trabajo etnográfico como alfabetizador en San Jerónimo. Como participante en la campaña de alfabetización viví seis meses en San Jerónimo por tres periodos de dos meses cada uno, a veces de forma continua y otras veces de manera intermitente en los veranos de 2011, 2012 y 2013. En los intermedios entre estos periodos regresé muchas veces a San Jerónimo por espacios más cortos y normalmente para ocasiones especiales: la fiesta patronal y otras celebraciones religiosas como día de muertos o el de la candelaria, bautizos y bodas. Así desarrollé las relaciones personales y la confianza entre las personas de San Jerónimo que me permitieron conocer y trabajar en conjunto con sus familiares en Nueva York. Al contrario de muchos etnógrafos, yo seguí a los migrantes desde su lugar de origen, no de destino.

La campaña de alfabetización tenía un fuerte componente etnográfico. La pedagogía freiriana exige hacer un análisis del universo temático de los participantes que resultaba normalmente en un denso análisis cultural. La cultura no era un marco de organización de prácticas sociales sino un tema para ser discutido en las clases. Como argumenta Natalia Mendoza, “la cultura no es ni un objeto, ni una variable independiente, ni una causa, sino un nivel de análisis de fenómenos con explicaciones muy diversas que además se transforman históricamente” (2012) y por lo tanto pueden ser discutidos con quienes los llevan a cabo.

Las clases tenían dinámicas similares a las entrevistas que realicé posteriormente y los talleres comunitarios que organizamos entre los alfabetizadores se asemejaban a grupos de enfoque. La migración ocupaba sin duda un lugar importante en las discusiones y en la vida comunitaria del pueblo. Ineludiblemente conocí a varios migrantes que habían regresado de Nueva York y la experiencia de migrar de un pueblo relativamente aislado a una ciudad global y cosmopolita llamó inmediatamente mi

atención. Las discusiones teóricas de transnacionalismo, globalización y migración laboral se resolvían en el día a día de este pueblo al centro de un circuito migratorio.

Mi periodo de observación participante en Nueva York comenzó en agosto de 2014 cuando llevé paquetes a tres familias de migrantes de San Jerónimo y terminó un año después cuando regresé al Distrito Federal. Después de nuestras primeras reuniones, esas tres familias me invitaron a algunas reuniones sociales —bautizos, fiestas patronales de otros pueblos de la región, cumpleaños y celebraciones religiosas— donde conocí a una comunidad transnacional con fuertes vínculos con su pueblo en el Valle de Atlixco. Entre agosto de 2014 y febrero de 2015 aproveché los fines de semana para hacer el recorrido entre New Haven, donde llevaba a cabo una estancia de investigación, y Nueva York, para asistir a las fiestas y conversar con la gente de San Jerónimo. Entre marzo y julio de 2015 me mudé a Corona, el barrio donde vive la mayoría de sanjeronimeños. En ese tiempo me reunía frecuentemente con los migrantes de San Jerónimo, me invitaban a cenar, asistía a las reuniones de la comunidad, a los conciertos de San Jerónimo Musical, el grupo del pueblo, y a jugar con su equipo de fútbol. En ese periodo realicé la mayor parte de las entrevistas de esta investigación.

Llevé a cabo 32 entrevistas a profundidad con 42 personas. Estas entrevistas fueron semi-estructuradas, largas y cortas, algunas grabadas y otras no. Intentaba que las entrevistas se llevaran a cabo en ambientes privados y tranquilos lo que normalmente resultaba imposible, miembros de la familia del entrevistado se sentaban frecuentemente a participar, a veces permanecían durante toda la entrevista, a veces se retiraban después de un rato y algunas entrevistas se convertían en discusiones grupales. Las entrevistas se interrumpían normalmente con gritos de niños seguidas por el regaño de los padres. Usé dos criterios para pedir entrevistas: entrevisté a quien se dejara intentando beneficiar la mayor diversidad posible. De tal forma terminé con un grupo heterogéneo de entrevistados: jóvenes y adultos, hombres y mujeres, migrantes en Nueva York y algunos que habían regresado a San Jerónimo, trabajadoras domésticas y amas de casa, campesinos y jardineros, garroteros y estudiantes, notables como el presidente de la comunidad y el migrante más exitoso, padres, hijos y hermanos de migrantes. Fue imposible encontrar variación en el estatus legal de los migrantes de San Jerónimo que entrevisté, todos son indocumentados.

Llevé diarios de campo desde mi primer verano en San Jerónimo y durante todo el trabajo de campo. Vago, un amigo de mi casera y migrante del Valle de Atlixco, se burló alguna vez de mi costumbre de llevar diarios. Mientras viajábamos con otras dieciséis personas sentadas en círculo en la parte de atrás de una camioneta vieja de regreso a Corona desde una boda en Brooklyn, rodeados por los arcos de flores plásticas que la habían decorado y de las bocinas enormes del sonidero, me dijo Vago para que todos oyeran: “Así son los *parties* de Nueva York. Ya tienes que contar, ya tienes que escribir hoy y mañana. En la mañanita desde tempranito despeja tu mente: ‘yo ayer fui a un *party* y la neta, la neta, están jodidos los de Nueva York.’” La broma de Vago provocó una carcajada entre todos

los que viajaban en la van. “¿Sí o no? Tienes algo que escribir ¿Okey? Mañana en la mañana escríbelo, porque en el futuro te va a servir. Así que disfruta el viaje. Como ahorita esta es una experiencia diferente, *nive*. Estamos aquí, nunca lo vamos a volver a pasar, porque nunca nos vamos a volver a juntar todas las familias que estamos aquí. Hoy se arma un relajo tranquilo y ya no va a volver a pasar.” Esos momentos, el aquí, el hoy, a los que se refiere Vago, conforman la materia principal de los diarios de campo, situaciones frecuentemente inesperadas cuyo recuerdo se describe posteriormente con calma. Vago también transmite el impulso básico que motiva escribir diarios de campo: la prisa de levantarse al día siguiente para describir precisamente un momento que no va a volver a ocurrir y que por lo tanto se puede olvidar fácilmente, “la urgencia que se vuelve más fuerte día a día por asir un objeto desde un rango muy cercano mediante su reproducción y su parecido,” como dice Walter Benjamin (2007).

En los diarios, esos confidentes estables de la rutina diaria, registré lo que Manilowski llama la imponderabilidad de la vida cotidiana, la experiencia vivida durante el trabajo de campo que resulta verdaderamente difícil de definir o de transmitir por escrito, que siempre parece ser más y escapar a la palabra. La broma de Vago manifiesta también la sensación de que yo lo observaba y él me observaba de vuelta, sabía que todo era material dispuesto para su anotación posterior. La honestidad que permite hacer a los interlocutores partícipes de la investigación resulta sumamente enriquecedora para conocer cómo piensan los observados que los ve el observador y de tal forma sus estrategias para presentarse ante él. Solamente conociendo estas estrategias se alcanza a ver lo que hay detrás (Goffman 1993).

En los diarios de campo registré conversaciones tratando de permanecer fiel a lo que se había dicho y cómo se había dicho. Desde el principio del trabajo de campo sentí un interés por los modos particulares de hablar en San Jerónimo y en Corona e intenté ser preciso al anotar las expresiones exactas. Significados desconocidos y pequeñas lagunas en mis recuerdos cuando escribía notas de campo me enseñaron a escuchar de forma más atenta y también de manera diferente: escuchar para contar.⁴ A oídos de un defenío del sur de la ciudad, el argot de los sanjeronimeños en Corona resulta sorprendente: una mezcla de palabras en inglés, regionalismos poblanos, anglicismos y expresiones de otros países latinoamericanos. Tomé siempre en cuenta que las palabras tienen una historia y se dicen en una situación determinada. No es lo mismo decir carpeta que alfombra, *maybe* que tal vez, yarda que jardín, ñaño que ecuatoriano, mopa que trapeador o socoyote que hijo menor. Estas palabras con orígenes distintos forman parte del léxico dado por hecho que define la manera híbrida y que no respeta fronteras nacionales en que la vida transcurre en un circuito trasnacional. Como cualquier otro

⁴ Muchas de las citas a lo largo de esta tesis no son textuales a pesar de estar entre comillas; son paráfrasis que anotaba lo más pronto que pudiera y con la mayor exactitud posible para permanecer fiel al original, aún así inevitablemente cometí ciertos errores.

argot, el de los sanjeronimeños une a sus hablantes en una comunidad que se distingue de otras por la forma en la que habla y facilita una experiencia en común entre quienes hablan parecido.

Otra herramienta que resultó sumamente útil para esta tesis fue *Historias y verdades de mi pueblo*, un libro con textos de los pobladores de San Jerónimo que editó la campaña de alfabetización en la que participé. Esta compilación estaba conformada por narraciones de analfabetas transcritas posteriormente, por textos de adultos que acababan de aprender a escribir y por contribuciones de cualquier persona del pueblo que quisiera participar en el proyecto. La primera parte del libro estaba dedicada a textos sobre cómo se experimentaba la migración y la partida de algún ser querido en carne propia. Repartí algunos ejemplares entre los migrantes de San Jerónimo en Nueva York y a veces leía fragmentos antes de comenzar las entrevistas para dirigirlos a ciertos temas. Las reacciones de algunos migrantes sobre lo que escribían de ellos su familiares en México resultaban muy reveladoras en algunos casos. En una reunión, por ejemplo, una mujer interrumpió su lectura en voz alta de uno de los textos para burlarse de que escribían que los migrantes mandaban dinero cuando podían, que nadie les pedía. Dijo que en realidad exigían dinero y que si no les mandaban se enojaban. Que pensaban que en Estados Unidos “el dinero se recogía con la escoba.”

Interpretación y orden de las historias

Al redactar la tesis, interpreté las notas de campo y las entrevistas preocupándome poco de la veracidad de las historias. Aunque descubrir una mentira suele ser sumamente revelador, me concentraba mucho más en la estructura social que revelaba lo que me decían mis interlocutores, en las narrativas recurrentes, las explicaciones comunes, las expresiones similares para remitirse a situaciones parecidas. Sobre todo me negué consistentemente a ver los fragmentos de las conversaciones como datos, como evidencia que carece de contexto, que parece flotar en el aire o permanece estática en alguna matriz de Excel.

Taussig sugiere que el trabajo de campo se basa esencialmente en la narración de historias, no sigue un modelo protocolario de laboratorio y por lo tanto su riqueza se pierde si se intenta traducir a información, o peor, a datos (2011, 48-9). Las historias que están dispuestas a la grandilocuencia y la exageración son frecuentemente mucho más interesantes y reveladoras que la información, la cual tiene un aura pretenciosa de certeza, ignora voluntariamente las astucias narrativas y las falsedades. Traducir las historias en información es traicionarlas, al igual que concebir a quienes las cuentan como meros informantes. El conocimiento que se puede producir a partir del trabajo de campo y los diarios en los que deviene es en buena medida el resultado de las historias que se han escuchado. Lo sorprendente de concentrarse en historias y no en información, es que cuando se tienen suficientes se puede inducir algún tipo de orden, encontrar regularidades tomando en cuenta la excepcionalidad de cada una. He intentado describir este orden sin forzar un modelo cultural sobre los sanjeronimeños. El orden social

es frágil, conflictivo, cambia, se adapta, está en disputa y tiene excepciones que se aceptan con toda naturalidad. Todo esto es parte del orden que intento describir.

El método de inducir regularidades culturales a partir de historias resulta particularmente útil en el caso de San Jerónimo. Al igual que los pueblos de Virginia del Oeste que describe Stewart, San Jerónimo es un “espacio que marca el poder de las historias para recordar cosas y darles forma. [...] Las historias corren rampantes y se vuelven el centro de la cultura”(1996, 4). “Historia es lo que cuentan los abuelitos,” escriben varios habitantes de San Jerónimo en un texto colectivo en *Historias y verdades de mi pueblo* que se titula “¿Cuántos que están arriba nos están aplastando a los de abajo?” (Adeco 2012, 28). No se refieren a la Historia con mayúscula, sino a varias historias que en conjunto pueden dar sentido a las relaciones de opresión en el pueblo. En este sentido, “las historias son productivas. Alcanzan convenciones culturales y relaciones de autoridad. Marcan el espacio de creatividad pura para hacer sentido de las cosas”(Stewart, 1996, 30).

Las historias en San Jerónimo son la forma en que sus habitantes conocen, expresan y hacen sentido del mundo. Para la gente de San Jerónimo, los eventos están normalmente mediados por una historia, como si el mundo se manifestara en parábolas. Al hacer preguntas, frecuentemente recibía una historia y no la respuesta clara y sin ambigüedades que esperaba en un principio. Renato Rosaldo explica que “precisamente por su opresión, la gente subordinada evita el discurso literal sin ambigüedades. Toman modos más oblicuos de alocución atados con dobles significados, metáforas, ironía y humor” (1989, 190). A veces me tomaba por sorpresa el comienzo de una historia sin la advertencia de que empezaba y que la narración podría durar varios minutos.⁵ En eso consiste lo que Benjamin llama el olvido de sí mismo, una característica esencial del narrador de historias (2007), una forma de abrir las historias en la que el contador se sitúa en relación con otros y el mundo para demostrar su autoridad para hablar como alguien que ha estado ahí. Precisamente de haber estado ahí proviene la autoridad de quien cuenta una historia y también de cualquier etnógrafo.

Esta tesis surge, pues, del deseo de poner en orden y encontrarle algún sentido a las historias que me relató la gente de San Jerónimo, a las que observé y viví mientras estaba con ellos. Es una investigación binacional, itinerante y etnográfica entre migrantes indocumentados mexicanos con lazos

⁵ En las transcripciones de Stewart se nota que sus interlocutores usan frecuentemente el verbo *said* como vocativo, una herramienta narrativa para indicar el cambio de quién dice las cosas dentro de la historia y a quién se dirige. Por ejemplo, en esta conversación entre Clownie y Sonny: “*Said*, ‘Sonny whyn’t you fix your fence?’ / He *said*, ‘Well, Clownie’ *said*, ‘looks like you got you some trouble.’ / *Said*, ‘I got me some tools up the house,’ *said*, ‘le’ me take this cow up there and I’ll be back” (1996, 35). La gente de San Jerónimo utiliza “dice” y “digo” con el mismo fin. Tomemos como ejemplo esta narración de los consejos que su coyote le da a Soledad para cruzar la frontera: “Entonces yo le *dije* ‘¿oh, sí?’ / *Dice* ‘sí’, *dice* ‘y por eso no traigan dinero’, o sea, como consejos que nos dan. *Dice* ‘no traigan dinero sólo tráiganse, traigan cincuenta pesos y lo demás pues a ver si se hace cargo la persona que los trae.’ *Dice* ‘y de ahí no traigan nada más’ / Este, después ya le *dije* ‘sí, está bien.” Normalmente se identifica estos vocativos, como muletillas o indicadores de clase. La comparación con el inglés de la Appalachia revela que más bien son herramientas para un tipo particular de relatar historias y hacer sentido de las cosas.

en la región del Valle de Atlixco y también en Nueva York. Es resultado de relaciones construidas a lo largo del tiempo y en diversos lugares. Es una etnografía multisituada en y del sistema global (Marcus 1995). He decidido concentrarme tanto en las relaciones sociales que establecen los sanjeronimeños entre ambos lugares, como en los lugares mismos.

Se acepta con frecuencia que en las etnografía multisituadas debe elegirse entre 1) beneficiar el conocimiento denso sobre cómo cada parte de una diáspora genera una cultura particular a partir del lugar en el que se establece o 2) en estudiar las relaciones entre las partes de la diáspora como si constituyeran un nuevo sitio cultural (Hage 2005, 466). He intentado resolver este dilema reduciendo el número de sitios a dos: Corona —el centro de la diáspora sanjeronimeña en el área tri-estatal (Nueva York, Nueva Jersey y Connecticut)— y San Jerónimo, con el fin de incrementar la densidad del conocimiento de ambos a pesar de que muchas de mis observaciones y conversaciones tuvieron lugar en otros lugares: en el Bronx, Atlixco, Nueva Jersey, Chicago o el Distrito Federal. De tal forma el conocimiento de las relaciones entre las partes de la diáspora sanjeronimeña que hago en los capítulos 2, 3 y 4 sufriría menos a causa del estudio del contexto en el que se desarrollan ciertas formaciones culturales que hago en el Anexo 1.

Esta tesis comienza con una reflexión teórica sobre la importancia de las fronteras para la migración transnacional y para el proceso de globalización. En el Capítulo 1 situó esta investigación en una discusión académica más amplia. Argumento que las fronteras ordenan el mundo, crean identidades políticas y se han proyectado al interior del territorio nacional estadounidense durante los últimos años. Esto tiene implicaciones sumamente serias para los sujetos transnacionales y vuelven la migración un sitio estratégico para investigar los regímenes contemporáneos de ciudadanía, subjetividad política y producción de valor. También argumento que las fronteras son indispensables para la globalización, pues sirven para producir riqueza y motivar el movimiento de mercancías, capitales y personas. Esta tesis tiene el objetivo de describir la producción cultural en torno al poder productivo de la frontera y así aportar evidencia para defender la importancia del Estado en el proceso de globalización.

Después del Capítulo 1, esta tesis se ordena a partir de la granularidad del análisis de cada capítulo (Carruthers 2015), pues observa con distintos niveles de detalle la forma en que los sanjeronimeños experimentan y hacen sentido de su migración. Mayores o menores grados de resolución exigen aproximaciones metodológicas diferentes y por lo tanto en cada capítulo experimenté a mayor o menor profundidad con las distintas herramientas que hacen a la etnografía una metodología tan versátil. De igual manera, este ir y venir entre planos de detalle y niveles de agregación permite describir la domesticación de un fenómeno global, entender las formas y los significados que la migración tiene en el plano local en la comunidad trasfronteriza de San Jerónimo —una de las tantas hebras que teje el tapiz cosmopolita de Nueva York y que forma parte de los miles de circuitos transnacionales entre Estados Unidos y México.

El Anexo 1 tiene la menor granularidad, presenta una toma aérea con poca resolución que permite entender los aspectos más generales de la vida en San Jerónimo y en Nueva York y sirve para definir el contexto en el que ocurre la migración entre uno y otro. En ese anexo describo cómo se ordena el espacio y explico cómo ciertos lugares manifiestan aspectos relevantes del orden social. San Jerónimo es un pueblo aislado geográficamente, con una sociedad homogénea que emplea mecanismos comunitarios para resolver los conflictos y subsiste a partir de una economía agrícola de autoconsumo. Corona es un barrio de proletarios en el condado con mayor diversidad étnica de Estados Unidos, un pequeño enclave latinoamericano cuya traza urbana manifiesta la presencia histórica de un Estado fuerte y su paisaje cosmopolita registra la sobreposición de grupos raciales que se han sucedido en el espacio conforme logran mejores posiciones sociales y económicas en la sociedad estadounidense. Debido a estas diferencias radicales entre un lugar y otro los migrantes sanjeronimeños experimentan su migración en términos generales como una pérdida de libertad.

Después de esta toma aérea que establece la situación general del estudio en el Anexo 1 hago un acercamiento para detallar un motivo con la mayor definición posible. En el Capítulo 2 me concentro en las palabras —el nivel más básico de la comunicación verbal— que utilizan los sanjeronimeños para hacer sentido de las diferencias entre un lugar y otro. Qué dicen las metáforas de los sanjeronimeños sobre su forma de entender la diferencia entre su pueblo y Nueva York, sobre la asignación de valor a lo tradicional y lo moderno, sobre los aspectos íntimos pero comunes de su migración como el deseo de emigrar a un lugar de consumo ilimitado, el cambio de estatus en su pueblo que disfrutaban por vivir en el extranjero a pesar de ser indocumentados, el sufrimiento de cruzar la frontera clandestinamente y el desencanto al darse cuenta que las cosas en Estados Unidos no son como las esperaban. El análisis lingüístico detallado de este capítulo implicó concentrarme metodológicamente en las entrevistas, en la concreción de las palabras de mis interlocutores.

Del nivel detallado y la granularidad que permite el análisis lingüístico pasamos a una escala mediana en el Capítulo 3 donde describo el mercado laboral precario, intenso y heterogéneo al que se incorporan los sanjeronimeños en Nueva York. En este capítulo describo cómo los sanjeronimeños aprenden a negociar las estructuras del poder estatal, sobre todo las implicaciones del estatus “ilegal” que les impone el cruce clandestino de fronteras, y las diferencias raciales, nacionales y lingüísticas en el espacio de trabajo. Durante la investigación, el trabajo era un tema a la vez recurrente y elusivo entre los migrantes de San Jerónimo. La formalidad de las entrevistas volvía difícil articular una crítica de las condiciones de explotación laboral e “ilegalidad” en las que viven, las cuales se expresaban muchas veces con humor e ironía, como una burla de sí mismos. Las conversaciones informales, más que las entrevistas, resultaban la mejor forma de comprender las dinámicas laborales a las que se integraban los migrantes en Nueva York.

Además de aprender a maniobrar entre los límites simbólicos que impone el cruce de líneas territoriales, los migrantes sanjeronimeños deben aprender a mediar entre la ostentación de su poder adquisitivo y lo que esperan de ellos sus familiares en el pueblo. En el Capítulo 4 describo las estrategias de ostentación que los migrantes llevan a cabo para presumir su nueva riqueza en una escala macro que toma en cuenta las relaciones transnacionales entre San Jerónimo y Nueva York. La ostentación, argumento, tiene ciertas regulaciones sociales que impiden presumir descaradamente. Siguiendo las normas sociales de ostentación en el pueblo los migrantes elaboran nuevas estrategias para poder presumir sin ser considerados presumidos, reelaboran rituales como los de bautizo y compadrazgo, pagan para filmar las fiestas, envían los videos de regreso al pueblo y se quejan de sus familiares que les piden dinero frecuentemente para negociar la culpa de haberlos dejado. Las normas de ostentación vuelven muy difícil presumir abiertamente y por lo tanto la mejor forma de ostentar es mediante la discreción que permite la indeterminación de ciertas acciones. Entonces, la mejor aproximación metodológica para entender la ostentación es la observación participante que permite hacer sentido de las prácticas significativas no discursivas.

El orden de los capítulos intenta dar cuenta del ciclo migratorio de los sanjeronimeños. El deseo y la ambición que los motiva a migrar, el sufrimiento al cruzar la frontera y la desilusión que se llevan al darse cuenta que las cosas no son como las esperaban (cap. 2), el intento de crear una antropología propia en Estados Unidos, de hacer sentido de las diferencias culturales entre las personas de orígenes distantes que conviven cotidianamente en el trabajo (cap. 3), las estrategias que se llevan a cabo para demostrar en el pueblo que se ha tenido éxito y ocultar a la familia las desventuras de la vida en Estados Unidos como mano de obra barata e ilegal, que motivan a nuevas generaciones de migrantes a emprender el mismo ciclo (cap. 4). La línea fronteriza entre México y Estados Unidos, argumento a lo largo de la tesis, es la condición de posibilidad de este ciclo, las diferencias que crea entre ambos países motivan a los migrantes a emprender el viaje. En este sentido, las fronteras son indispensables para los procesos de migración, transnacionalización y transculturación que constituyen la globalización (cap. 1). El objetivo de la tesis es entender la producción cultural en torno a las diferencias sociales, simbólicas y económicas que crea la línea fronteriza y por lo tanto la comparación permanente que llevan a cabo los migrantes entre su lugar de origen y de destino es el contexto siempre presente en el que ocurre esta investigación (Anexo 1).

CAPÍTULO 1

EL PODER PRODUCTIVO DE LAS FRONTERAS

Anatomía de las fronteras

La territorialidad es una de las nociones centrales del mundo moderno, es la forma de dividirlo entre naciones y una de las condiciones indispensables para el ejercicio de la soberanía. Es sumamente complicado pensar en un orden alternativo: ¿cómo se podrían organizar las unidades políticas en las que se divide el mundo si no mediante líneas territoriales? Si bien los sectores más móviles de la población experimentan el mundo de forma cada vez más desterritorializada y conforman una clase cosmopolita que se siente en casa en cualquier parte, las fronteras son determinantes para gran parte de la población mundial; provocan guerras, causan muertes, separan familias, crean fortunas. La frontera se ha inscrito al centro de la experiencia contemporánea; se ha vuelto indispensable para entender los modos de producción, de organización de la subjetividad política, los regímenes de explotación y desposesión. A la inversa de la Esfera de Pascal, la circunferencia parece estar en todas partes y el centro en ninguna. Las fronteras se multiplican y los sitios donde se concentra el poder son cada vez más difusos. Las fronteras proliferan y se multiplican sus significados y funciones. Sin embargo, su función básica, de la que se desprende todas las otras, sigue siendo la misma: las fronteras dividen el mundo y así lo ordenan.

Líneas fronterizas

Las fronteras tienen un componente geopolítico que se desprende de su carácter territorial: marcan y delimitan la soberanía, el comienzo y el fin de los Estados-nación como consta en la cartografía política. Las fronteras crean las formas territoriales de los Estados y al rodear espacios en un mapa los clasifican, los identifican, los vuelven parte de un territorio que puede ser gobernado (Paasi 2009: 112). Los mapas más que decodificar el mundo lo codifican. Las fronteras implican una forma de entender el mundo en términos cartográficos en donde los “Estados suponen monopolizar la geografía del poder” (Agnew 2008: 3), pues se imponen como la última autoridad de una comunidad política. En eso consiste la soberanía que resulta inseparable de la territorialidad de un Estado y de su capacidad para administrar su territorio. Las fronteras 1) crean una idea cartográfica del mundo, 2) determinan quién tiene acceso y debe pagar por la infraestructura y los bienes públicos dentro de un territorio y 3) quién puede entrar y salir del territorio y bajo qué términos. Se entienden así tres vínculos entre Estado, territorio y población, anudados en torno a la idea de ciudadanía o de cualquier otra forma de subjetividad política.

Las fronteras permiten establecer taxonomías, separar los países entre sí e integrarlos después en regiones que pueden ser entendidas por separado como atestigua la invención de los estudios de área. Estas áreas se entienden a veces como civilizaciones que de alguna manera “chocan.” Los alegatos de Huntington sobre la incompatibilidad esencial de las civilizaciones (1997) y sobre el carácter

inasimilable de los mexicanos en la cultura protestante y anglosajona estadounidense (2009) son muestra de que las fronteras geográficas imponen una forma de entender el mundo y pueden servir para formular argumentos políticos e ideológicos (Escalante 2004).

La forma en que las fronteras ordenan el mundo también determina quiénes deben permanecer fuera de los territorios nacionales y quiénes pertenecen a una comunidad política y son sujetos de la protección del Estado. Sin embargo, las fronteras políticas tienden a coincidir cada vez menos con las culturales y sociales, y en los pocos casos en los que coinciden “lejos de servir para bloquear u obstruir los flujos globales, se han vuelto un dispositivo esencial para su articulación” (Mezzadra y Nielson 2013, 3). Las fronteras articulan los intercambios demográficos, económicos y culturales, nunca los bloquean de tajo; no hay tal cosa como líneas fronterizas intraspasables que delimiten culturas incompatibles. Por eso es problemático entender las fronteras únicamente como líneas fijas en un mapa, son mucho más que eso.

Además de determinar nuestra forma de entender el mundo, el poder clasificador de las fronteras les permite cumplir una función más instrumental, institucional y administrativa: delimitan la propiedad de los bienes públicos e institucionales, es decir, quiénes tienen acceso (Agnew 2008, 4) y quiénes deben pagar por ellos (Balibar 2004, 5). En este sentido, las fronteras también se utilizan para asegurar la administración fiscal del territorio. En las líneas administrativas que marcan las fronteras se determina qué puede entrar al territorio y cómo, ahí se cobran aranceles, se revisan cargamentos, se cobran derechos de entrada y tarifas de paso. Las fronteras determinan el principio y el fin de las obligaciones tributarias de un ciudadano, a qué gobierno hay que pagarle impuestos, además de cuánto y cómo le corresponde. Los turistas mexicanos en Estados Unidos aprenden rápido que el precio en caja no incluye el tax y los migrantes indocumentados experimentan la inevitabilidad del IRS, el servicio tributario estadounidense: pagan impuestos a un número de seguridad social falso del que no reciben beneficios.

Limitar el acceso a los bienes públicos ha sido siempre una preocupación de grupos nativistas en Estados Unidos, lo fue a mediados del siglo XIX cuando el Partido Nativista Americano intentó restringir la asistencia pública a inmigrantes católicos irlandeses; a principios del siglo XX cuando la Liga para la Exclusión de Chinos y Japoneses los expulsó de las escuelas públicas en San Francisco y en los noventa cuando el electorado californiano votó a favor de la proposición 187 que impedía que los inmigrantes indocumentados y sus hijos usaran servicios públicos de salud y educación.

Al cruzar una frontera la gente cambia de derechos, pues cambia la autoridad final encargada de garantizarlos. Se deja de ser ciudadano para convertirse en forastero (*alien*, la palabra con que la ley migratoria estadounidense se refiere a los inmigrantes y no deja lugar a dudas de su extranjería) y alguna de sus sub-categorías marcadas por un guión: forastero-residente, forastero-visitante, forastero-trabajador, forastero-ilegal. En los países democráticos las fronteras son importantes porque no sólo

manifiestan la posesión del Estado sobre un territorio, sino también la propiedad de los ciudadanos sobre su Estado. Debido a que el Estado está inevitablemente arraigado en un territorio, la movilidad cambia la relación entre el Estado y sus sujetos-ciudadanos. Quien entra al territorio de un Estado ha de sujetarse a un nuevo poder soberano.

“Las fronteras están sobre-determinadas: sancionadas, reduplicadas y relativizadas por otras divisiones geopolíticas” (Balibar 2012, 79). Esta característica de las fronteras es consecuencia de su habilidad para ordenar el mundo. Para un europeo es más fácil cruzar las fronteras estadounidenses y conseguir estatus legales más cómodos que para un latinoamericano, quien a su vez tiene más facilidades que un magrebí. Las fronteras nacionales se refuerzan por las fronteras regionales, por bloques culturales en los que se ordena el mundo. La sobre-determinación de las fronteras deja claro que la forma y la categoría legal con la que se entra a un territorio está determinada por la adscripción previa a otro Estado. Aunque quizás la riqueza, los estudios profesionales o tener habilidades extraordinarias resultan atributos mucho más importantes que la nacionalidad para entrar legalmente a otro país. Las fronteras sirven para seleccionar a la población que entra a un país, para articular los movimientos demográficos.

Límites sociales, fronteras simbólicas

El efecto que tienen las fronteras sobre las personas que las cruzan está inevitablemente mediado por la relación de las personas con su Estado de origen y destino. Las fronteras son formas de incluir o excluir a las personas de los derechos que implica la ciudadanía: un tipo particular de relación entre el Estado y sus sujetos que supone garantizar ciertos derechos políticos. Además de ser una relación con el Estado, la ciudadanía es una relación de identidad con la población de ese Estado, la ciudadanía es la prueba más certera, aunque no indiscutible, de que se pertenece a una nación. Así, las fronteras no sólo regulan el acceso a ciertos bienes públicos, sino a una comunidad política y por lo tanto, además de marcar límites territoriales, las fronteras determinan límites sociales.

Para crear límites, dice Balibar, “las líneas fronterizas deben ser idealizadas y no podrían ser idealizadas sin la capacidad de las fronteras para ordenar el mundo. Las fronteras siempre son dobles, separan territorios particulares estructurando la universalidad del mundo. Esta naturaleza doble es la condición para que los individuos internalicen y constituyan identidades”(2012, 96). Balibar describe el proceso mediante el que las líneas fronterizas se convierten en límites sociales y fronteras simbólicas. Si las fronteras se han multiplicado y proliferan en la actualidad, lo mismo sucede con las relaciones entre sujetos y Estados. La ciudadanía puede ser la forma más común de relacionarse con el Estado y con la comunidad política que representa, pero esta lejos de ser la única, los estatus legales son cada vez más variados.

La antropología ha mostrado un interés histórico en los límites sociales, aquello que marca el comienzo y fin de un grupo social, que sirve para diferenciar quiénes somos nosotros y quiénes son

ellos. La antropología clásica aceptaba la sobreposición de las fronteras territoriales y los límites sociales: a cada grupo social le correspondía un territorio y una organización social. Bajo este lente, los grupos sociales resultaban sorprendentemente parecidos a la imagen idealizada del Estado-nación europeo, que suponía encarnar a un pueblo con una cultura nacional que compartía un territorio claramente delimitado por fronteras. La antropología clásica definía su objeto de estudio —los grupos sociales: los tiv, los nuer, los zande— como unidades discretas, cerradas a la influencia cultural de otros grupos, con fronteras estáticas y bien delimitadas, que no representaban mayor problema ni requerían una explicación más profunda.

El estudio de Abner Cohen (1965) sobre los pueblos árabes en el triángulo entre Israel y Jordania mostraba que las fronteras del Estado de Israel debilitaban a las élites locales modernas y revitalizaban las formas políticas tradicionales. Cohen centraba su análisis en la frontera, que dejaba de ser parte del fondo, se convertía en un componente crucial del contexto y un motivo del cambio en las relaciones sociales. Siguiendo esta línea de investigación que se comenzaba a trazar, Barth señaló en su etnografía del Valle del Swat en Pakistán que “el foco crítico de una investigación debe ser el límite étnico que define el grupo y no la materia cultural que contiene”(1969, 15). Esta idea sugiere que lo que contiene una frontera está definido por ella, que los márgenes son indispensables para la constitución de un grupo social, para la forma en que sus miembros se entienden a sí mismos y a los demás. Así la periferia se vuelve parte de lo que contiene y se posiciona al centro. De ahí la posibilidad y la importancia de estudiar las diferencias simbólicas entre las personas (nativo y foráneo, por ejemplo) que la línea fronteriza crea lejos del espacio geográfico que recorre.

Wallman (1978) tipifica la intuición de Barth en su estudio sobre procesos de racialización y etnicidad en el Sur de Londres. Sugiere que los límites entre los grupos sociales generan significados de dos tipos: “*los estructurales* marcan el borde de sistemas sociales, la interconexión entre un sistema y otro contiguo y normalmente son ambiguos y peligrosos” (como las fronteras nacionales) (1978, 206) y los *simbólicos* que sirven para distinguir a los miembros de los foráneos y representan la base por la que cada uno puede ser identificado (la raza, la etnicidad, el acento, el apellido). Debido a que muchos factores pueden influir en los significados sociales que marcan los límites, Wallman sugiere una serie de preguntas que se deben hacer sobre cada elemento: “¿Qué clase de recurso es este límite? ¿Para qué sirve? ¿En qué contexto es relevante? ¿Para quién es un recurso y para quién un lastre? ¿Qué significado representa para el otro?” (208). Si bien esta tipificación permite estudiar cómo los límites estructurales crean diferencias simbólicas que se pueden encarnar o llevar como un estigma lejos de límites geográficos, uno de sus problemas es suponer que los grupos sociales son sistemas más o menos cerrados y que por lo tanto sus límites funcionan como una membrana de interacción con otros grupos.

Anthony Cohen (1985) pone la interacción entre grupos al centro de la noción de identidad social y, por ende, del proceso de diferenciación. Sugiere que la gente construye límites en su

interacción con otros para distinguirse de ellos, que “el mejor lugar para estudiar las prácticas cotidianas de exclusión e inclusión son los límites de una comunidad” (Donnan y Wilson 1999, 24).⁶ Para los migrantes de San Jerónimo, por ejemplo, la raza significa poco en un ambiente racial homogéneo como su pueblo en el Valle de Atlixco, pero adquiere connotaciones de pertenencia en un ambiente racialmente diverso como Nueva York en donde es un marcador de hispanidad que sirve para diferenciarse de “los chinos”, “los morenos” y “los güeros.”⁷ Según Anthony Cohen, la diferencia entre grupos reside menos en las estructuras, que en la mente de las personas y por lo tanto “debemos encontrar los límites de la identidad y la diversidad en el simbolismo y no tanto en las estructuras” (1986, 2).

En *Comunidades Imaginadas*, Anderson (1993) argumenta convincentemente que las naciones comparten muchas características con las comunidades pequeñas y localmente arraigadas que había estudiado hasta entonces la antropología. Es más, la existencia de las naciones depende de que logren imaginarse como comunidades más homogéneas a pesar de la diversidad que implica su extensión territorial. Ante la imposibilidad de lograr una interacción cara a cara con todos los miembros de una nación, la imagen de una vida en comunión sólo puede elucidarse al imaginar que todos los miembros de una nación tienen ciertas características en común, una historia compartida que se proyecta hacia el mismo destino. Las líneas fronterizas que se defienden mediante la fuerza y marcan el límite a la soberanía de un Estado sobre sus ciudadanos, sujetos y territorios, crean diferencias simbólicas entre quienes pertenecen o no a la comunidad imaginaria que el Estado supone encarnar.

Siguiendo a Didier Fassin, propongo una diferencia conceptual para distinguir lo que Wallman llama los significados estructurales y los simbólicos: “Línea fronteriza [*border* en inglés] se refiere a los límites territoriales que definen las entidades políticas (Estados en particular) y a los sujetos legales (ciudadanos principalmente) y límite [*boundary*] define los constructos sociales que establecen diferencias simbólicas (clase, género, raza) que producen identidades (nación, etnicidad, comunidades culturales)” (2011, 215). La idea de línea fronteriza se relaciona con soberanía política y la de límite con identidad. En la intersección de las líneas fronterizas y los límites, en el espacio ambiguo que se genera entre ambas, discurre parte de la vida de los migrantes de San Jerónimo. ¿Cómo el cruce de la línea fronteriza sin autorización estatal marca la vida de los migrantes indocumentados de San Jerónimo? ¿Cómo se experimenta esta marca en los espacios laborales donde se crean identidades mediante la diferenciación

⁶ Donnan y Wilson 1999 y Fassin 2011 coinciden con esta genealogía de los estudios antropológicos de la frontera.

⁷ Los estudios raciales insisten en que las razas son un sistema de diferenciación que se aprende y por lo tanto no pueden ser consideradas una dimensión de la interacción social determinada por la genética. Por ejemplo las diferencias fenotípicas entre un kunbi, una casta de campesinos del oeste de la India, y un chitpavan, de la casta brahmánica, determinaban totalmente su interacción, pero podrían ser imperceptibles para un foráneo. Las diferencias raciales entre ambos conllevaban implicaciones simbólicas sobre la pureza, como para un mexicano en Estados Unidos la raza conlleva implicaciones simbólicas de pertenencia y legalidad.

por estatus legal, raza, género, nacionalidad? ¿Cómo navegan los límites que encuentran en Nueva York? ¿Cómo reaccionan ante el rechazo de la comunidad imaginada estadounidense? ¿Cómo la imaginan?

La figura del inmigrante ha jugado un papel central en el nacionalismo estadounidense. Históricamente el nacionalismo americano describe a los Estados Unidos como una “nación de inmigrantes” que viven en una tierra de oportunidades para los recién llegados en donde el trabajo duro y el respeto a las tradiciones son los únicos elementos que se toman en cuenta para la movilidad social. Independientemente de qué tan verdaderos sean los mitos fundadores del *melting pot* y el *American dream*, los nacionalismos, incluso uno tan retóricamente amigable y xenófilo como el estadounidense, requieren imaginar a la nación dentro de límites. “Cualquier nacionalismo”, dice De Genova, “debe imponer y mantener la integridad de sus propias fronteras nacionales putativas [límites] y apoyarse en las fronteras del Estado-nación [líneas fronterizas] para mediar entre el espacio circunscrito de la nación y las diversas formas de extranjería que comprende el exterior” (2005, 89). En este carácter contradictorio del nacionalismo estadounidense —entre el fetiche por el inmigrante (“que fueron alguna vez todos ellos”⁸) y la necesidad por marcar límites— se entiende la interdependencia entre la postura nativista y la asimilacionista que marca el desarrollo histórico de su política migratoria (Hing 2004). Los migrantes de San Jerónimo se posicionan frente al discurso nacionalista estadounidense. Unos se asemejan más al fetiche del buen inmigrante que se ha americanizado, que es responsable, administra su propio riesgo y se gobierna mediante el mercado; y otros al inmigrante inasimilable, un sujeto anómalo, irresponsable, normalmente indocumentado, que opera fuera de los márgenes del Estado, tiene recurrentes interacciones con la policía y se gobierna mediante el sistema criminal.

A lo largo del siglo XX los migrantes mexicanos han sido el objeto de discusión periodística, política y académica por el hecho de ser “ilegales”. En su libro *¡La Migra! Una historia de la Patrulla Fronteriza de Estados Unidos*, Hernández hace un recuento histórico de cómo una historia específica de política fronteriza particularmente selectiva contra los mexicanos fue decisiva para que los mexicanos se

⁸ Las contradicciones entre la xenofilia estadounidense y su nacionalismo son muy claras en el discurso del 20 de noviembre de 2014 en el que Obama anunció una propuesta de acción ejecutiva migratoria para dejar de deportar a padres de ciudadanos estadounidenses. Terminó diciendo: “Las escrituras dicen que no debemos sojuzgar a un extraño, ya que conocemos su corazón —nosotros también fuimos extraños alguna vez. Mis compatriotas, nosotros somos y siempre seremos una nación de inmigrantes. Nosotros también fuimos extraños alguna vez. Y si nuestros antepasados fueron extraños que cruzaron el Atlántico, el Pacífico o el Río Grande, nosotros estamos aquí porque este país los recibió y les enseñó que ser americano es algo más que cómo nos vemos, o cuáles son nuestros apellidos o cómo profesamos nuestro culto.” Por un lado, Obama imagina a sus interlocutores, sus compatriotas, la nación americana, como un grupo para quien las escrituras —una forma judeocristiana de referirse a sus textos sagrados— son una fuente de autoridad moral. Imagina la nación americana como un grupo con un credo, para decir que el culto religioso no es lo que nos hace americanos. La contradicción se disimula proyectando un pasado común (la gran migración europea) a acciones políticas concretas en la actualidad.

convirtieran en el estereotipo del migrante ilegal (2015). De Genova argumenta que la discusión sobre los “ilegales” en Estados Unidos aprovecha las imágenes de la detención de migrantes en la frontera, el muro que se construye entre México y otras escenas de la frontera para promover un “espectáculo fronterizo” que vuelve la ilegalidad visible. “Así, las prácticas materiales ayudan a generar una constelación de imágenes y formaciones discursivas que suponen que la ilegalidad de los migrantes es un hecho objetivo” (2013: 1). El migrante ilegal termina por ser racializado como mexicano y los mexicanos en Estados Unidos, que parecen mexicanos de acuerdo al orden racial estadounidense, terminan por llevar el estigma de ilegal. De Genova explica cómo la línea fronteriza en el caso de la migración transnacional mexicana produce una diferencia simbólica que tiene repercusiones en la vida diaria de los mexicanos y se usa como un aparato para mantener la vulnerabilidad económica de los migrantes: “en la vida diaria de los mexicanos en Estados Unidos la ilegalidad reproduce las *repercusiones prácticas de la frontera física entre Estados Unidos y México*. En este sentido, la ilegalidad es una condición social inseparable de la forma en que los mexicanos son racializados como ilegales —violadores de la ley, extranjeros incorregibles que subvierten la integridad de la nación y su soberanía desde el espacio del Estado nación americano” (2005, 215, añadí el énfasis). La crítica de De Genova a la construcción de la ilegalidad, permite desnaturalizarla, es decir, verla como una ficción legal, como consecuencia de una historia específica en un momento particular y no como un hecho objetivo.

Fronteras interiores: intersecciones entre políticas migratorias y regímenes de seguridad

Para propósitos teóricos y prácticos, la idea de la frontera como la mediana del Río Bravo se ha vuelto inservible al hablar de migración indocumentada. “En el sentido geográfico, político y administrativo, algunas fronteras ya no están para nada en las fronteras”, dice Balibar. “Están de hecho en otra parte. Dondequiera que se encuentre un punto de control selectivo. La concentración de las funciones fronterizas (el control de bienes y personas, de microbios y virus, la separación administrativa y cultural) en una sola línea fue la tendencia general un largo periodo, pero no una necesidad histórica irreversible” (2012, 84).

Las fronteras se han multiplicado y, particularmente después del 11 de septiembre, proliferan en América del Norte. Durante el pánico moral estadounidense posterior a los ataques terroristas, la insistencia en la seguridad nacional del gobierno de Bush (el término en inglés, *homeland security*, tiene un tono más patriótico) se tradujo en una forma nueva de pensar y actuar sobre la migración indocumentada. Debido a la suposición de que los secuestradores de los aviones eran extranjeros y habían entrado al territorio estadounidense “ilegalmente” desde México o Canadá, la movilidad se volvió indisoluble de la amenaza terrorista, lo que promovía el carácter criminal de los migrantes indocumentados. La *Patriot Act*, que tenía el objetivo de aumentar la capacidad para prevenir ataques terroristas y disminuir la vulnerabilidad de Estados Unidos, dedicaba su cuarto título a la seguridad fronteriza que multiplicaba el número de agentes de la patrulla fronteriza, asignaba fondos para la

fortificación de la línea fronteriza y extendía las facultades en tareas de seguridad interior del Servicio de Migración y Naturalización. Esta expansión continuaba la estrategia del *Plan Estratégico de la Patrulla Fronteriza de 1994*⁹ que impedía la migración mediante la disuasión (*prevention through deterrence*), es decir, aumentaba el personal, la iluminación, el enrejado y el equipo de vigilancia en los puntos fronterizos importantes para aumentar el número de aprehensiones. Esta estrategia ha llevado a los migrantes a tomar rutas más peligrosas en el desierto lo que los pone en una situación mucho más vulnerable e incrementa el número de personas que mueren al intentar cruzar la línea fronteriza (Nevins 2010). La reorganización administrativa que aprobaba la *Homeland Security Act* en el 2002 incluía un proceso de reorganización igualmente radical de la política migratoria que dejaba de depender del Departamento de Justicia para formar parte del Departamento de Seguridad Nacional. Estas reformas convertían la seguridad migratoria en un componente fundamental de la seguridad interior. “Lo que ha sucedido básicamente,” dice Inda, “es que la frontera, como régimen de seguridad y control migratorio se ha desterritorializado y se ha proyectado al interior del país. Como parte de esta reespecialización fronteriza algunos aspectos de la vida cotidiana se han identificado como sitios estratégicos y son sujetos a una vigilancia intensa. De tal forma muchos lugares al interior de Estados Unidos se han convertido en zonas fronterizas (*border zones of enforcement*)” (2011, 79).

En un reporte meticuloso sobre la creciente importancia de la patrulla fronteriza en tareas de seguridad interior, Todd Miller (2014) estudia el complejo militar-industrial que se ha creado en torno al aumento drástico del presupuesto federal en seguridad fronteriza y su influencia en la vida cotidiana de la población en lugares tan distintos como la Reserva Indígena de Tohono O’odham en Arizona, Buffalo, en Nueva York y el Super Bowl en Miami. Argumenta que “la sociedad estadounidense se ha vuelto virtualmente una zona fronteriza donde la población es continuamente monitoreada, evaluada y categorizada, basada en niveles de amenaza que cambian según asociaciones sociales, étnicas y políticas” (211) María, una migrante mexicana indocumentada de Ridgeland, Carolina del Sur entrevistada por Miller, asegura que el puesto de control que la Policía Fronteriza pone frente a su casa, a miles de kilómetro de la frontera con México “la hace sentir como si la frontera cruzara el umbral de su puerta” (243).

El *Priority Enforcement Program* que entró en vigor en julio del 2015 es una de las políticas federales que demuestra con más claridad la multiplicación de fronteras al interior del país mediante la creciente intervención de agencias de seguridad pública en tareas de inmigración. Este programa federal, que remplazó a *Secure Communities*, permite a las policías estatales y locales enviar la información

⁹ En principio resulta contradictorio que la firma del TLCAN que promovía la libre movilidad de mercancías a través de fronteras coincida con el plan fronterizo más agresivo en contra de migrantes hasta entonces. Quizás no lo sea. Como veremos más adelante la globalización depende en parte del uso selectivo de las fronteras. Reforzar algunas y atenuar otras. También hay que recordar que el TLCAN fue una iniciativa federal y la insistencia por reforzar las fronteras provenía de gobiernos estatales. La proposición 187 de California, por ejemplo.

biométrica de las personas detenidas por una violación criminal al Servicio de Migración y Control de Aduanas (en adelante ICE por sus siglas en inglés), que determinará si el detenido debe ser deportado. Hay pocas acciones estatales que ejemplifiquen mejor el poder soberano que la deportación, la capacidad legal y normalmente incuestionable de tomar un cuerpo que no pertenece a la nación y ponerlo a la fuerza fuera de un territorio estatal. La deportación es la capacidad última del Estado de regular la interacción entre su territorio y su población mediante la acción soberana, incuestionable, del gobierno, su cuerpo administrativo. El componente biométrico del *Priority Enforcement Program*, que permite prescindir de cédulas de identidad para reconocer a los “ilegales”, inscribe la frontera en el cuerpo de los migrantes promoviendo aún más la desterritorialización de la frontera (Feldman 2012).

Para dar cuenta de las situaciones fronterizas que ocurren lejos de la línea fronteriza como los puntos de deportación al interior del país, los puestos de control de la Policía Fronteriza en los aeropuertos de La Guardia y John F. Kennedy en Nueva York y las redadas a bares que frecuentan migrantes mexicanos utilizo el término frontera interior (*interior frontier*). Esta noción se refiere a la frontera como un espacio abierto y expansivo cuya relación con uno de los mitos fundadores estadounidenses es evidente: la frontera que a lo largo del siglo XIX se fue expandiendo mediante el establecimiento de colonias hasta consolidar el territorio estadounidense de hoy en día, un tipo de frontera en formación continua (Mezzadra y Nielsen 2013, 16-17). El término frontera en español no tiene, como dice Tenorio, la connotación mítica de *frontier*. “La frontera mexicana se convirtió en una *frontier*, con todas sus connotaciones culturales en inglés, hasta el siglo veinte, pero con una forma menos bucólica y romántica que la que pueden imaginar quienes hablan inglés. En México, se convirtió en el Norte: la aventura, la esperanza y la oportunidad de un escape económico” (2009, 338). A este tipo de frontera se refiere, aún hoy en día, la frase chicana que retoman Los Tigres del Norte en *Somos más americanos*: “yo no crucé la frontera, la frontera me cruzó.” Una frontera expansiva de características más o menos míticas, que promete un escape económico a cambio de trabajo arduo que se confunde con explotación.

Resumen conceptual

Para distinguir los diversos significados que ha tomado el término frontera a causa de sus múltiples funciones propongo tres nociones distintas. *Línea fronteriza* es “un sitio institucional que se puede materializar en el territorio e inscribir en un mapa, donde una soberanía termina y otra comienza, donde los individuos cambian de obligaciones y de moneda, donde en tiempos de paz se examinan aduanas, se verifica la identidad y se pagan derechos y tarifas; en tiempos de guerra las poblaciones armadas convergen para proteger la patria y atacar el expansionismo enemigo” (Balibar 2012, 89). Las líneas fronterizas adquieren un significado dependiendo de la manera en que se cruzan, no es lo mismo cruzarlas sin autorización estatal, con visa de estudiante o regresando al país de origen como ciudadano. Dependiendo de la forma en que se cruzan se tiene un estatus legal diferente. Además, debido a que las

líneas fronterizas coinciden regularmente con fronteras nacionales, el estatus de foráneo se obtiene al cruzar la línea y se encarna en diversos indicadores como la raza, la etnicidad o el acento. Estas diferencias simbólicas entre las personas que crean las líneas fronterizas se llaman *límites*. Además de este carácter simbólico, las líneas fronterizas tienen un carácter institucional y administrativo que se vuelve cada vez más heterogéneo y está más presente en zonas lejos del límite geográfico entre Estados. Las líneas fronterizas se proyectan al interior del territorio creando *fronteras interiores*.

La proliferación de fronteras que he intentado describir hasta ahora manifiesta algunas contradicciones del proceso de globalización. En primer lugar, la globalización facilita el flujo de capitales y mercancías, pero limita de forma cada vez más estricta y agresiva la movilidad del trabajo que es inseparable del cuerpo humano que lo produce. En segundo lugar, el espíritu cosmopolita de la globalización prometía que los países receptores incorporarían a los migrantes bajo el paradigma de asimilación cultural, sin embargo las divisiones que crean los límites se volvieron la regla provocando reacciones violentas de discriminación. ¿Qué sucedió con los pronósticos entusiastas de la globalización que hace unos años sugerían la desaparición de las fronteras?

Globalización: ¿El fin del Estado?

Al fin del siglo pasado, en una parte de la literatura de ciencias sociales y la discusión pública se registraba un entusiasmo desaforado por la globalización. La palabra se puso de moda y se convirtió en la explicación inmediata de los cambios repentinos a los que se enfrentaban muchas sociedades alrededor del mundo. La creciente interconexión global se usó entre muchas otras cosas para pronosticar el fin del Estado-nación. Sin duda había versiones de la historia reciente que justificaban este entusiasmo, particularmente si se entendían los símbolos que marcaban el comienzo de la década de los noventa o el fin del siglo XX corto —la caída del Muro de Berlín, el desmembramiento de la URSS, los Programas de Ajuste Estructural— como el triunfo definitivo del mundo libre. Parecíamos estar lejos de los totalitarismos de mediados de siglo provocados precisamente por la monopolización total de las libertades del individuo por el Estado. En las décadas anteriores a los noventa, la maquinaria estatal heredada del consenso keynesiano y la producción bélica centralizada de mediados de siglo se había desarticulado en la mayor parte del mundo. Los proyectos desarrollistas desaparecían por la presión de organizaciones transnacionales que representaban la nueva opción al modelo caduco de gobernanza estatal y desplazaban la soberanía a organizaciones supranacionales y el ejercicio del presupuesto a gobiernos subnacionales. Los gobiernos nacionales parecían los perdedores entre la tensión entre lo global y lo local. El descrédito de la política, la ineficiencia de la burocracia y la descalificación del servicio público, le daban al neoliberalismo un carácter novedoso que prometía terminar con la intervención del Estado en áreas fuera de su ámbito natural de influencia. El programa neoliberal, que tiene una veta globalizadora importante, acepta que la eficiencia de los mercados requiere del Estado, es un mal necesario, y por eso propone reducirlo a su tarea más esencial: proteger

las libertades económicas. Había que privatizar incluso los recursos estratégicos e implementar mecanismos que imitaran a los del mercado en lo que quedara de Estado. Las guerras étnicas de los noventa y los movimientos separatistas se tomaban como evidencia de la caducidad de las lealtades al Estado-nación y la importancia de las identidades locales y regionales. El panorama es mucho más complicado, pero había evidencia suficiente para que resultara convincente la pérdida de importancia del Estado, la unidad política que había dominado el mundo durante los últimos dos siglos. En las décadas posteriores a los noventa se ha discutido extensamente sobre el papel del Estado en el nuevo orden económico internacional que se ha llamado globalización, una era que se caracteriza por “una gran extensión de redes de intercambio, una intensidad profunda de interconexión y una rápida velocidad de flujos a nivel global” (Held et al. 2006, 17).

Por el espacio disponible, intento concentrarme en una parte de la discusión general sobre el Estado y la globalización: el movimiento de personas entre países y la capacidad de las fronteras estatales para regularlo. La discusión resulta relevante para el caso de estudio porque San Jerónimo es un pueblo que se encuentra al centro de un circuito de movilidad transnacional en donde las tensiones entre el Estado y la globalización se resuelven en el día a día de los migrantes que trabajan en Nueva York y sus familiares que se quedaron en el pueblo.

La pérdida de poder del Estado

Los entusiastas de la globalización, que Held et al. (2006, 3-5) llaman los hyperglobalistas, sostienen que el proceso de globalización implica una pérdida de poder inevitable del Estado-nación. Ohmae, por ejemplo, sugiere que “muchos de los valores esenciales que servían de fundamento a un orden mundial de estados-nación independientes y soberanos —la democracia liberal e incluso la noción de soberanía política— han mostrado síntomas de necesitar una profunda redefinición o, tal vez, una sustitución” (1997, 12). Esta veta de los estudios de la globalización privilegia la lógica económica y normativa; en su variante neoliberal celebra al mercado global y la competencia como garantía del progreso mundial. Normalmente la pérdida de importancia del Estado se argumenta bajo el esquema de suma cero donde lo que pierde el Estado lo gana el mercado y la privatización implica necesariamente una pérdida definitiva de poder (cfr. Hibou 2013). Strange, argumenta por ejemplo que “los Estados fueron alguna vez señores del mercado, ahora son los mercados que, en muchos asuntos cruciales, gobiernan a los Estados. La creciente debilidad de los Estados se refleja en una creciente difusión de autoridad ante otras instituciones y asociaciones” (1996, 5).

Los hyperglobalistas argumentan que la globalización económica conlleva una desnacionalización de las economías que se logra gracias a redes transnacionales de producción, intercambio y financiamiento que evitan o sustituyen los mecanismos reguladores del Estado. En *La sociedad de redes*, Manuel Castells argumenta que las nuevas tecnologías de información permiten que la organización mediante redes de flujos globales de capital se extienda a toda la sociedad. En esta nueva

sociedad el Estado parece estar ausente: “el capital se escapa en su hyperespacio de circulación pura, mientras los trabajadores disuelven su entidad colectiva en una variación infinita de existencia individuales. [...] El nuevo orden social le parece a la mayoría de la gente un desorden meta-social. Una secuencia azarosa y automática de eventos derivada de la lógica incontrolable de los mercados, la tecnología, el orden geopolítico y la determinación biológica” (1996, 8-9). Al basar su explicación de la nueva sociedad en flujos y redes, esta versión de la globalización sólo es capaz de percibir movilidad y pierde de vista todas sus restricciones, que para el capital son relevantes y para la migración definitivas. La idea de flujo, argumenta Pratts, “facilita ignorar las políticas estatales, los acuerdos transnacionales y las instituciones estructuradas que crean estas posibilidades e imposibilidades de movimiento. [...] El concepto de flujo anula la intervención y la intencionalidad humanas, fluir es un verbo intransitivo. Esto resulta bastante útil. Describir el dinero como algo que está fluyendo oculta el hecho de que es enviado y recibido. Al volver invisible la intervención humana, el flujo saca de juego la dimensión existencial de las movilidades” (2006, 11-12).

Al concebir la relación entre globalización y Estado como suma cero, los hyperglobalistas toman la migración no regulada como una prueba de la pérdida de poder del Estado-nación. Appadurai formula este postulado de manera muy clara: “la identidad entre población, territorio y soberanía legítima que constituye el privilegio normativo del Estado-nación moderno está bajo amenaza de las formas de circulación de personas características del mundo moderno” (1996, 191). De acuerdo con Appadurai, la migración transnacional conlleva una producción intensiva de imágenes mediante medios electrónicos creando esferas públicas diaspóricas que al imaginar colectivamente vuelven la imaginación un hecho social. Las imágenes móviles encuentran públicos desterritorializados que ya no creen en la importancia del Estado nación para provocar o detener los cambios sociales relevantes. “El Estado-nación está en sus últimas,” dice Appadurai, “Este sistema (incluso visto como un sistema de la diferencia) está mal equipado para maniobrar con las diásporas interconectadas de gente e imágenes que marcan el aquí y ahora. [...] Mientras el Estado-nación entra en su etapa terminal podemos esperar que el material de un imaginario post-nacional se construye en torno a nosotros” (18-21).

Los migrantes que cruzan fronteras sin autorización, según los hyperglobalistas, subvierten el poder regulador del Estado. Los migrantes indocumentados traspasan límites sociales, nacionales y legales. Además de ser foráneos, son delincuentes por el hecho de no tener autorización para cruzar la frontera. Es uno de los elementos básicos de la retórica de la ultraderecha nativista y de grupos xenófobos como los *Minutemen*, que ante la supuesta incapacidad del gobierno federal para prevenir la entrada de migrantes ilegales, han tomado la protección de la línea fronteriza en sus propias manos. Ante la pérdida de poder del Estado, ante la subversión del orden nacional, ellos exigen que el Estado haga su tarea, que proteja líneas fronterizas y límites sociales. Si bien el vigilantismo de los *Minutemen* y los grupos similares no ha tenido ningún efecto en detener cruces no autorizados de la línea fronteriza,

ha encaminado la discusión pública lejos de una posible amnistía para los indocumentados y a favor de la fortificación de la frontera. Además, el espectáculo de los *Minutemen* sirve para apuntalar el sentimiento nacional estadounidense, que decide quién pertenece o no a la nación.

El entusiasmo por la globalización y su pronóstico de movilidad sin regulación estatal tiene una expresión más moderada, menos económica, en los estudios transnacionales. En su vertiente antropológica sostiene que la migración debilita al Estado-nación. Esto es particularmente claro cuando se estudia grupos sociales con mucha movilidad: inmigrantes exitosos, élites empresariales cosmopolitas, trabajadores en la industria de tecnología e información. Ong, por ejemplo, estudiando a empresarios hongkoneses con varios pasaportes hace una crítica de la noción de ciudadanía tradicional —que está territorialmente arraigada— mediante el concepto de ciudadanía flexible que “se refiere a las lógicas de la acumulación capitalista, los viajes y desplazamientos que inducen a los sujetos a responder de manera fluida y oportunista a las condiciones políticas y económicas cambiantes” (1999, 6). En casos como San Jerónimo, donde la movilidad de los migrantes está sumamente limitada por regulaciones estatales, precariedad laboral y desposesión económica hay menos razones para entusiasmarse por los flujos irregulados y la decadencia definitiva del Estado.

Como ejemplo de la antropología transnacional y para entender mejor a los migrantes de San Jerónimo resulta particularmente relevante la etnografía de Robert C. Smith (2005) sobre los vínculos transnacionales de Ticuani, un pueblo en la Mixteca Poblana a unos kilómetros de San Jerónimo con una intensa vida transnacional. El transnacionalismo le resulta útil a Smith para describir las manifestaciones locales de la globalización: la extensión de redes de intercambio, la intensidad profunda de interconexión y la rápida velocidad de flujos entre los migrantes de Ticuani y su pueblo de origen. Explica, por ejemplo, que la asociación de oriundos en Nueva York tiene un peso importantísimo en la política local, los migrantes son capaces de movilizar recursos económicos y estatus para determinar resultados electorales, por eso los candidatos para presidentes municipales hacen campaña en Nueva York. Con el dinero recolectado de rifas, fiestas y colectas en el noreste de Manhattan los migrantes de Ticuani construyen grandes proyectos de infraestructura en su pueblo como el sistema de agua potable y alcantarillado con los que condicionan las acciones del gobierno municipal (cap. 2, 3 y 4).

Smith explica el transnacionalismo mediante tres postulados: 1) Los lazos entre los migrantes y sus comunidades de origen no se rompen después de que los migrantes se “asimilan” a Estados Unidos, sino que sirven para sobrellevar la inequidad en su nuevo país de residencia. 2) El sistema capitalista ha creado “un conjunto de mercados globales y procesos que han incrementado la migración minando las bases del Estado-nación y creando una sociedad civil global que amenaza el monopolio del Estado sobre la política”. 3) La transnacionalización “crea un espacio entre los sistemas nacionales y culturales de México y Estados Unidos en el que los mexicanos emplean estrategias de adaptación y sobrevivencia

para mediar la ansiedad provocada por ser miembros de una minoría marginal; este espacio sirve para escapar a los límites impuestos por los Estados-nación”.

A pesar de las similitudes entre San Jerónimo y Ticuani, la importancia de la vida transnacional difiere en ambos, en muy buena parte porque los ticuanenses tienen papeles de residencia y los sanjeronimeños son indocumentados. La migración de San Jerónimo es reciente, posterior a la amnistía de 1986 que permitió a los migrantes de Ticuani regularizar su estatus migratorio y cruzar la frontera regularmente para regresar a su comunidad, lo que refuerza los vínculos transnacionales y posibilita una interacción presencial con la gente que se quedó en el pueblo. Además, debido a su estatus indocumentado y a la desindustrialización de Nueva York posterior al 11 de septiembre, los migrantes de San Jerónimo se han empleado en trabajos más precarios. Mientras que muchos de los migrantes de Ticuani establecieron negocios exitosos, ocupan *pink-collar jobs* y puestos gerenciales en fábricas y restaurantes, la mayoría de los migrantes de San Jerónimo trabajan como mano de obra directa, como empleadas domésticas, jardineros, lava platos, garroteros y obreros. La mayoría de los salarios que reciben los migrantes de San Jerónimo, que en la mayoría de los casos han disminuido después de la crisis financiera del 2008, dificultan el envío de remesas colectivas o la inversión en obra pública y social en su localidad de origen. Los migrantes de Ticuani, por el contrario, se han organizado en torno a un asociación de oriundos que mediante remesas colectivas financia obra pública. La situación precaria en la que viven los migrantes de San Jerónimo en comparación con los de Ticuani, que se debe en parte a su estatus indocumentado, impide que la segunda generación de migrantes haga viajes frecuentes a la comunidad de origen de sus padres y establezcan relaciones transnacionales significativas como las de los jóvenes de Ticuani.

Si bien los vínculos transnacionales de los migrantes de San Jerónimo son más difusos que los de Ticuani y por lo tanto no pueden identificarse con tanta facilidad, esto no quiere decir que la experiencia migratoria implique un desarraigo. Ante la incapacidad de construir vínculos más concretos con su comunidad de origen debido al cambio de políticas migratorias en Estados Unidos, los migrantes de San Jerónimo construyen vínculos simbólicos e imaginarios. Además de las llamadas telefónicas frecuentes, el uso de redes sociales para mantenerse en contacto, el envío de remesas individuales y paquetes con bienes de consumo. Los migrantes recrean la comunidad y la localidad en Nueva York, hacen una procesión tras la imagen del santo patrono en Corona el domingo posterior a la fiesta patronal, ordenan la fiesta religiosa en Nueva York en torno a una mayordomía que recibe la imagen de San Jerónimo y organiza el baile, participan en el sistema de compadrazgo transnacional financiando bautizos en San Jerónimo y bailan el Tlaxcalteco —una danza regional del Valle de Atlixco— en fiestas importantes recreando el ambiente ceremonial de las fiestas en el pueblo. La relación entre los migrantes de San Jerónimo y su pueblo es claramente transnacional, no son

desarraigados; por el contrario, trabajan regularmente para mantener el sentido de comunidad en Nueva York y los lazos estrechos con su pueblo.

Cuando terminábamos la entrevista formal, Benja, un migrante que lleva ocho años viviendo en Estados Unidos y que manda dinero cada dos semanas a su esposa y su hijo de ocho años en San Jerónimo, resumió la experiencia de estar en dos lugares a la vez, una sensación común entre los migrantes transnacionales. El Comité de Ticuani muestra esta sensación en su sello que inscribe “los ausente siempre presentes” (Smith 2005, cap. 3).

Benja: Y el título [de la tesis], ¿ya tiene el título?

Esteban: No. ¿A ti se te ocurre alguno?

B: Pues, podría tener varios títulos. Sugerencias más bien.

E: ¿Cuáles se te ocurren?

B: Qué sería. Porque tocamos varios temas de aquí y allá, entonces. Es un poco complicado. Tendría que pensarlo... “Ir y venir es como tener doble vida.”

E: Me gustó. ¿Por qué dirías que es como tener doble vida?

B: Porque mucha gente tiene familia allá y mucha gente también está aquí. Casi con los mismos gastos, casi como si tuviera doble vida. Porque sus gastos de aquí y sus gastos de allá. Y casi también los sentimientos son dobles uno aquí quiere sobresalir más cada día en los trabajos y también siempre tiene en la mente a la familia en México. Casi nunca se te olvida. De la familia nunca te olvidas.

Benja registra nociones comunes entre la mayoría de comunidades transnacionales como la nostalgia y el recuerdo de un origen más o menos mitificado. Es muy significativo que decida resumir su experiencia migratoria con la metáfora de estar en dos lugares a la vez. La forma en que se siente presente en San Jerónimo tiene las particularidades de la migración laboral. Aquello que le da presencia en San Jerónimo es el envío de remesas, su capacidad de gasto, de aumentar el poder de su familia para consumir productos a los que de otra forma no tendrían acceso. El envío de remesas se experimenta también como una forma de proveer los cuidados y el cariño que la distancia impide dar de primera mano (McKay 2007).

El transnacionalismo de San Jerónimo está lejos de evadir el poder del Estado, las principales diferencias entre la situación transnacional de Ticuani y San Jerónimo, se originan precisamente en la regulación estatal, en la incapacidad de los sanjeronimeños para cruzar las fronteras tan seguido como les gustaría. El estatus de indocumentados y la movilidad irregular de los migrantes de San Jerónimo, no debilita el poder del Estado. La condición de vulnerabilidad vuelve la regulación estatal más efectiva, pues las penas que ejerce son más severas y los mecanismos de apelación más escasos. Debido a que la ciudadanía no es una condición para ser sujeto de regulación estatal, no hay motivos para argumentar que la multiplicación de estatus migratorios debilita las capacidades de regulación estatales. Si bien los

migrantes de San Jerónimo no son ciudadanos, residentes o trabajadores temporales, son sujetos del Estado.

El tercer postulado del paradigma transnacional de Smith, que aboga por que las comunidades transnacionales crean un tercer espacio como modo de resistencia a los sistemas culturales de los Estados-nación de origen y residencia, tiene poca vigencia en la experiencia transnacional de los sanjeronimeños. Más que rechazar los sistemas culturales de ambos Estados-nación los migrantes buscan la adscripción a ambos sistemas culturales, creando una composición entre formas de vida que identifican como mexicanas o estadounidense. En este sentido más que resistir a los sistemas culturales de los Estados-nación, los migrantes de San Jerónimo al igual que muchas comunidades transnacionales rechazan el vínculo entre Estado y nación, la noción de que las culturas son impermeables o monolíticas y pueden ser asignadas a algún territorio delimitado por fronteras políticas.

La transformación del Estado

El entusiasmo de los hyperglobalistas encuentra una reacción más sofisticada, con una base empírica más sólida, en la idea de que los movimientos de capital, la migración masiva y el intercambio cultural acelerado más que provocar una pérdida de poder del Estado lo han obligado a reformarse. Los gobiernos han respondido de formas diversas a los retos que presenta la globalización. “Las tendencias globalizadoras,” dicen Mezzadra y Nielson, “nos obligan a repensar al Estado nación más allá de su forma monolítica como unidad territorial holística, la forma del Estado contemporáneo ha sido reformada, pero no eliminada por la creciente interconexión global” (2013,165). La globalización no ha debilitado al Estado-nación sino que ha impuesto nuevas circunstancias a las que ha tenido que adaptarse. Al centro de la idea de la transformación del Estado debido a la globalización hay una convicción de que la globalización es el motor principal del cambio social, político y económico que moldea actualmente las sociedades modernas y el orden global. A pesar de los postulados de soberanía sobre los que se basan las relaciones internacionales, los Estados no controlan totalmente lo que sucede dentro de sus territorios, ni actúan de forma monolítica. La noción del Estado-nación como unidad autónoma que se gobierna a sí misma y detenta la última palabra en lo que sucede con la población que vive dentro de su territorio parece ser un enunciado normativo con poco poder descriptivo (ver Migdal, 2011). “La desregulación,” sugiere Sassen, “es otro nombre para la disminución de la importancia del Estado. Sin embargo esos cambios legales contienen un proceso más específico que junto a la reconfiguración del espacio registran una transformación fundamental de la soberanía señalando a nuevos contenidos y lugares para las propiedades sistémicas particulares que llamamos soberanía” (1996, capítulo 1 nota 24). En otras palabras, la relación entre soberanía, territorialidad y población se han desagregado debido a la globalización y se encuentran en un proceso de reacomodo.

Analizar las técnicas adaptativas del Estado en sus diferentes componentes permite resolver ciertas contradicciones de la globalización que surgen cuando se toma como un proceso que actúa de

manera homogénea sobre el Estado, que lo debilita o lo fortalece. Quienes abogan que el Estado en tiempos de globalización más que perder poder se ha transformado superan el esquema de suma cero de los hyperglobalistas. Sassen sugiere, por ejemplo, que una mejor representación de la relación entre lo global y lo nacional es un espectro con la lógica de la suma cero de un lado y las manifestaciones subnacionales de lo global del otro (2009,571). Es decir que la globalización afecta de manera diversa el Estado nación. Una de las formas de ver la relación entre Estado y globalización es como una pérdida de poder y otra, más interesante y fructífera, es analizar cómo la globalización afecta el orden regional y local. Entre estas dos formas hay muchas otras que parten de premisas diferentes para asediar el mismo problema desde ángulos distintos.

Las políticas implementadas para resolver ciertos problemas relacionados con la globalización —el tráfico ilícito de drogas, la defensa de los derechos humanos de los migrantes, la protección de zonas ambientales que no respetan fronteras políticas— obligan a replantear la relación entre lo subnacional, lo nacional y lo supranacional. Por lo tanto, debe haber un cambio en las escalas en las que se comprende el mundo. “Lo local y lo global son entidades transnacionales, incluso anacionales”, dicen Gupta y Ferguson. “Ya no pueden localizarse en la división vertical de los niveles analíticos que ven a la sociedad y a algunas entidades políticas como algo debajo del Estado. Éstas se han vuelto partes del aparato transnacional” (2002, 994).

Los métodos etnográficos tienen una capacidad privilegiada para entender las relaciones que se establecen entre diferentes escalas, porque su aproximación al conocimiento local les permite analizar cómo se experimenta el entrelazamiento de dinámicas culturales y materiales entre diferentes escalas tomando en cuenta la dimensión geográfica.

Para entender la transformación estatal es necesario analizar las manifestaciones de la globalización a diferentes escalas y también en distintos componentes del Estado. Cabe recordar que el Estado no es una institución monolítica cuyos componentes están bien coordinados y actúan siempre en la misma dirección. Si bien el Estado participa implementando los cambios que debilitan su papel para regular la economía y las fronteras tradicionales, es mucho más revelador “un análisis detallando qué componentes del Estado llevan a cabo este trabajo, para mostrar qué componentes ganan poder y cuáles lo pierden” (Sassen, 2009, 578). El poder que puede ejercer el Estado en el arbitraje comercial entre corporaciones financieras que operan en su territorio, por ejemplo, es diferente al que ejerce sobre el cuerpo de migrantes deportados. Vale la pena hacer la distinción, pues la globalización no es para nada un proceso homogéneo que afecte por igual a todos los componentes del Estado.

La literatura sobre la criminalización de la migración en Estados Unidos que hemos repasado analiza cómo las fronteras se han transformado a causa de la globalización e implican nuevas formas de regular la migración. Mientras el Estado a perdido poder en otras áreas, en temas de migración su capacidad regulatoria nunca había sido tan fuerte. Por eso la migración es un sitio estratégico para

investigar los límites del nuevo orden global. Por un lado demuestra que la política no ha sido desterritorializada, que el territorio y la población siguen siendo objeto de control estatal y por el otro la migración implica amplias dinámicas de transnacionalización de espacios económicos, sociales y culturales. Vale la pena hablar con mayor profundidad de la criminalización de la migración y aclarar sus límites para explicar la implementación de políticas locales favorables para los migrantes que se oponen a las políticas federales. Nueva York es un caso ejemplar.

Criminalizar la migración, según Inda, es “hacer el crimen y el castigo el contexto institucional en el que los esfuerzos por guiar la conducta de los migrantes toma lugar” (2013, 2). En Estados Unidos la ley migratoria y la criminal tienen cada vez más puntos de intersección, las tareas de los cuerpos de inmigración y sus procedimientos se parecen cada vez más a los de cuerpos policiales; y la seguridad nacional es el principal motivo para justificar legislación en contra de los migrantes indocumentados. La forma más visible que el gobierno de la migración mediante el crimen ha tomado en las últimas décadas es la fortificación de la frontera sur de Estados Unidos. Sin embargo, desde el 9/11 el gobierno estadounidense ha puesto mayor énfasis en el control del interior del territorio. Por ejemplo, las agencias policiales locales y regionales se involucran en asuntos migratorios, las acciones judiciales contra migrantes han aumentado al igual que el número de inmigrantes encarcelados, los estados han impuesto cada vez más límites a los inmigrantes para conseguir documentos de identidad y las redadas se han vuelto un control indispensable para el control migratorio. El gobierno de la migración mediante el crimen produce una población migrante que debido a la posibilidad siempre presente de ser deportados son altamente susceptibles de explotación laboral y por lo tanto, según De Genova, se puede disponer de ellos como mano de obra desechable. Más que mantener a los migrantes fuera del territorio nacional, el principal objetivo de la política migratoria es disciplinar y regular la fuerza laboral (2002). La idea de gobernar la inmigración mediante el crimen permite llamar la atención sobre la influencia dañina que este aumento en la vigilancia estatal tiene en los migrantes indocumentados. Además de criticar el estado actual de la política migratoria estadounidense, la literatura sobre criminalización de la migración enfatiza el carácter disidente de los migrantes y su capacidad para expandir su espacio de acción legal en un entorno político que aumenta los espacios de vigilancia y constricción. Las muestras de protesta social a favor de la legalización y los derechos políticos se toman como evidencia de nuevas formas de ciudadanía no reconocida por el Estado como la ciudadanía cultural o económica. En la literatura sobre criminalización de la migración parece haber una enemistad esencial entre el gobierno estadounidense y los migrantes.

La situación que encontré entre los migrantes indocumentados de San Jerónimo era muy diferente a la que retrata la literatura sobre criminalización de la migración. No tenían una relación de antagonismo esencial con el Estado y no se sentían amenazados por la presencia de la policía en su barrio. Quienes habían tenido encuentros con la patrulla fronteriza, o habían sido deportados desde el

interior del territorio o devueltos desde la zona fronteriza, pasaban las primeras semanas o meses atemorizados por la posibilidad de ser deportados por algún agente de la policía de Nueva York. Sin embargo, al poco tiempo comprobaban que la deportación era una posibilidad lejana, aunque el temor permanecía latente por los reportajes en los medios hispanos de deportaciones en espacios de trabajo.

No hay duda que los migrantes indocumentados enfrentan una situación cada vez más difícil en algunas regiones de Estados Unidos, particularmente en estados como Utah, Alabama, Georgia y Arizona o los cientos de municipalidades que han aprobado leyes punitivas contra los migrantes indocumentados, que tienen el objetivo de dificultar su vida diaria impidiendo, por ejemplo, que dueños de negocios contraten migrantes indocumentados o que propietarios les arrenden sus propiedades (Gilbert, 2013). La criminalización de la migración va en aumento en muchas regiones de Estados Unidos pero sucede también lo contrario y se habla muy poco de ello. Algunas municipalidades, el gobierno metropolitano de Nueva York por ejemplo, firman leyes e implementan políticas públicas a favor de su población migrante y se oponen activamente a las políticas federales que criminalizan la migración indocumentada, incluso si van acompañadas de financiamiento.

La implementación de leyes migratorias a nivel local crea desconfianza de los migrantes hacia las instituciones municipales y tiene un efecto adverso en la capacidad para proveer servicios de salud, seguridad y bienestar. Bajo este argumento y siguiendo la iniciativa de Los Ángeles, Chicago y San Francisco; el gobierno metropolitano de Nueva York expidió una ordenanza en 1989 que prohibía que los recursos de la ciudad se usaran para implementar leyes migratorias y que los empleados de la ciudad compartieran información sobre el estatus migratorio de los residentes. Después de que la reforma a IIRIRA (Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act) en el 2002 estableciera que los gobiernos locales no podían prohibir que sus empleados intercambiaran información con el gobierno federal sobre estatus migratorio y ciudadanía de sus residentes, el gobierno metropolitano de Nueva York prohibió que sus empleados recolectaran esa información. Nueva York tiene una ley anti-discriminación particularmente favorable hacia los migrantes, pues prohíbe que los patrones se rehúsen a contratar a alguien basados en su nacionalidad o estatus legal. El gobierno de la ciudad también ha impuesto un salario mínimo por arriba del federal que, aunque indirectamente, beneficia a los migrantes indocumentados que normalmente ocupan trabajos que pagan el mínimo. Para evitar que las agencias de empleo violen los derechos laborales de sus trabajadores, el gobierno metropolitano de Nueva York aprobó una ordenanza en 2003 que obliga a las agencias de empleo a darle a cada solicitante una declaración por escrito de sus derechos y las obligaciones del empleador. El sistema de salud pública de la ciudad de Nueva York ofrece cuidados médicos subsidiados para personas de bajos ingresos independientemente del estatus legal. La publicidad de los servicios públicos de salud enfatiza que el estatus migratorio no se toma en cuenta para asignar subsidios y que la información sobre el estatus legal es completamente confidencial. La iniciativa más efectiva de la ciudad de Nueva York para

favorecer la calidad de vida de los migrantes es probablemente la Oficina del Alcalde para Asuntos Migratorios (en adelante MOIA, por sus siglas en inglés). Su principal objetivo es promover la participación activa de los migrantes en la vida cultural, económica y social de la ciudad. Fundada en 1984, MOIA trabaja en conjunto con organizaciones comunitarias para ayudar a los inmigrantes a identificar servicios públicos, los ayuda a tramitar aplicaciones para regularizar su estatus migratorio y ofrece información en muchos idiomas sobre empleo, alojamiento, educación pública y servicios para pequeños negocios. (Mitnik y Halpern-Finnerty 2010; Mitnik, Halpern-Finnerty y Vidal, 2008). MOIA trabaja en conjunto con el consulado mexicano en Nueva York para promover identificaciones del gobierno mexicano: pasaportes, matrículas consulares y credenciales de elector. A finales del 2014 el gobierno metropolitano de Nueva York implementó una credencialización masiva a partir de IDNYC, una identificación municipal para todos los residentes de la ciudad que tiene como propósito asegurar la tranquilidad y el acceso a servicios públicos a poblaciones vulnerables como indocumentados, personas que estuvieron en la cárcel o que no tienen alojamiento. Los alcaldes de la ciudad de Nueva York han abogado históricamente por la población migrante frente al gobierno federal. En el 2006, Bloomberg, el alcalde de Nueva York, declaró que mantendría la política de Guliani en contra de los programas de cooperación entre gobiernos locales y agencias de inmigración y de la implementación de leyes migratorias. Criticó la incongruencia del gobierno federal que por décadas ha recibido a inmigrantes indocumentados en la fuerza laboral para mantener el crecimiento económico que sería imposible sin los migrantes (Renshon, 2007). En el 2014, De Blasio pasó una ordenanza en contra de la cooperación con ICE, para impedir que deportaran a presos en la prisión de la Isla de Riker sin una orden de aprehensión federal. Dijo que esa ley protegía a los migrantes indocumentados y que el gobierno metropolitano no tendría por que gastar recursos en implementar leyes migratorias (Jorgensen, 2014). El gobierno metropolitano de Nueva York ha implementado varias iniciativas con el objetivo de mejorar la calidad de vida de los migrantes y minar la política migratoria federal. La migración es un sitio estratégico para investigar los límites del orden federal estadounidense. ¿Cómo afectan las tensiones entre el gobierno federal y los gobiernos locales la vida diaria de los migrantes transnacionales?

La literatura sobre criminalización de la migración se concentra normalmente en las fronteras nacionales que vigila el gobierno federal, ya sea al interior o en los límites del territorio. Sin embargo las diferencias normativas entre estados son importantes para explicar las diferencias en la calidad de vida de la población indocumentada. Los migrantes de San Jerónimo aprovechan las diferencias entre los órdenes normativos de los estados: las placas de sus camionetas son de Pennsylvania, sus licencias de conducir de Maryland o Connecticut y viven en Nueva York para aprovechar que el salario mínimo es mayor al que establece el gobierno federal. La legislación local puede favorecer o ir en detrimento de la política migratoria federal. Si los migrantes de San Jerónimo resisten de alguna manera las políticas del gobierno federal no es mediante la exigencia explícita de derechos, sino mediante la explotación de las

brechas en las regulaciones federales que crea la variación de leyes estatales y locales. Mucho más parecido a las formas cotidianas de resistencia que registra Scott en *Weapons of the Weak* (1985), que a las movilizaciones masivas o la exigencia explícita de derechos que celebra la literatura en contra de la criminalización migratoria. La historia de la licencia de conducir de Tadeo, un migrante sanjeronimoño de 34 años que trabaja en la demolición, es sumamente ilustrativa del efecto que tienen las políticas subnacionales en la vida diaria de migrantes indocumentados y en cómo ellos las resisten.

La policía de White Plains le revocó a Tadeo su licencia de Maryland porque al dar una vuelta prohibida alcanzaba el máximo número de infracciones permitidas. Para apegarse al reglamento federal sobre identificaciones, en 2009 Maryland volvió más estrictos los requisitos para conseguir licencias de conducir. Tadeo ya no podía esperar los seis meses reglamentarios para recuperar su licencia después de que la revocaron. De alguna forma tenía que conseguir la licencia porque necesitaba manejar para transportar las herramientas de su trabajo. Su patrón le recomendó ir al estado de Washington donde suponía ser más fácil conseguir una licencia de conducir. Se puso de acuerdo con cuatro amigos que tampoco podían conseguir una licencia de conducir en la Costa Este y atravesaron el país en la Suburban de Tadeo. Él prefería no tomar un avión porque había sido deportado del aeropuerto John F. Kennedy la segunda vez que intentó llegar a Nueva York y temía los puntos de revisión de los agentes de la patrulla fronteriza o de ICE en aeropuertos, estaciones de tren y centrales de autobuses. Los cinco hombres tomaron turnos para manejar durante los tres días que duró el viaje. Tadeo me explicó que en los estados más racistas como Montana, Indiana y Nebraska no excedían el límite de velocidad y utilizaban un radar para detectar a las patrullas que se esconden detrás de las curvas. Aún así los detuvieron dos veces después de que se les ponchara una llanta en Iowa y en una estación de gasolina en el estado de Washington bajo estándares de sospecha razonable —un estándar policial que ha sido frecuentemente criticada por su sesgo racial— porque a los oficiales de policía les pareció raro ver a cinco mexicanos con placas de Pennsylvania.

Tadeo contaba la historia de su licencia de forma similar a sus dos intentos fallidos de cruzar la frontera, una mezcla entre odisea épica y cuento picaresco. Las pausas dramáticas, los enunciados largos y los énfasis cómicos delataban que ya había contado la historia muchas veces. Al llegar a Walla Walla, Washington, los cinco hombres fueron al departamento de vehículos automotores. “Cuando vieron que entrábamos cinco mexicanos juntos empezaron a sospechar y nos la hicieron más difícil”, dijo Tadeo. “Más la que me atendió a mí, que aunque se viera mexicana era bien racista.” Debían probar que eran residentes del estado de Washington. Consiguieron un contrato de arrendamiento y trabajaron un mes en un huerto de manzanas para usar el cheque como evidencia ante el departamento de vehículos automotores. Tadeo fue al dentista y al oculista para que le mandaran la factura a su nueva dirección en Washington y después de fallar dos veces la parte teórica del examen de conducir y con suficiente evidencia de ser residente le dieron su licencia.

Tadeo y sus amigos aprovecharon las diferencias normativas de los estados para evitar las regulaciones de uno y de otro. Aunque fuera residente de Nueva York su primera licencia era de Maryland y la segunda de Washington; su camioneta estaba registrada en Pennsylvania y al cruzar las líneas fronterizas entre estados cambiaba de comportamiento porque en unos lugares la policía es más estricta con las personas que parecen mexicanas. La experiencia de Tadeo es un ejemplo de que las fronteras nacionales están sancionadas, reduplicadas y relativizadas por otras divisiones geopolíticas, en este caso las fronteras entre entidades federativas. No es lo mismo ser indocumentado en condados en las que gran parte del electorado apoya políticas policiales contra migrantes como Maricopa, Arizona, y en zonas metropolitanas en donde una gran parte del electorado tiene parientes indocumentados como San Francisco o Chicago. El efectividad del pacto federal estadounidense permite que la legislación local y estatal afecten los resultados, la eficacia y la uniformidad de los efectos de las políticas migratorias federales.

Al final de nuestra conversación Tadeo me explicó que quiere empezar un negocio de jardinería en Nueva Jersey. En Westchester, el condado donde vive, piden más papeles, aseguranza para el coche y por lo menos permiso de residencia para registrar el negocio a nombre propio. Un amigo, decía Tadeo, “tiene allá en Nueva Jersey su negocio de jardinería y dice que ya se dedica sólo a mandar, ya ni trabaja.” Las fronteras y las diferencias que crean entre sistemas normativos, incluso estatales, también tienen un componente importante para impedir o motivar la producción de riqueza. Una parte de la literatura sobre la globalización enfatiza la importancia del poder productivo de las fronteras y de otros componentes del Estado. En términos más generales, sostiene que el Estado es indispensable para el orden económico de la globalización. Este punto de vista sobre la relación entre Estado y globalización es el más relevante para la forma en la que pretendo entender la experiencia migratoria de los migrantes de San Jerónimo. Vale la pena explicarla detenidamente.

La importancia renovada del Estado

La literatura que enfatiza el papel de los Estados en la construcción del nuevo orden económico global y que Held et al. llaman la tesis escéptica de la globalización (2006; 5-7) es una reacción al entusiasmo hyperglobalista. Enfatiza el papel central que tiene el Estado en promover la actividad económica transfronteriza y se opone a la idea de que la creciente interconexión global presupone un poder más restringido de los Estados. Los gobiernos no son las víctimas pasivas de la internacionalización, sino por el contrario sus principales arquitectos. Escalante sugiere que el Estado es indispensable para la globalización y las fronteras son un espacio estratégico para analizar la importancia del Estado en la globalización. “Muy lejos de volverse irrelevantes, las fronteras se convierten en recursos indispensables para la generación de valor en el nuevo orden. No tiene ningún misterio: el acelerado movimiento de bienes y capitales que llamamos globalización depende de la posibilidad de explotar las diferencias entre sistemas normativos, de un país a otro. Sin fronteras, sin Estados, eso no podría ser. [...] En el nuevo

orden no desaparece el Estado, ni pierde protagonismo. Sencillamente sus recursos son puestos al servicio de la generación de beneficios mediante la combinación de apertura y clausura que constituye la globalización” (2015, 181-4). Es precisamente esta mezcla entre clausura y apertura la que permite a las fronteras articular el movimiento de mercancías, capital financiero y población; y que las vuelve instituciones sociales complejas marcadas por la tensión entre el reforzamiento y cruce fronterizo.

Esta tensión se manifiesta en la insistencia del gobierno mexicano y estadounidense en tener una frontera inteligente, es decir, que vuelva más rápido los cruces autorizados y restrinja los no autorizados. Trinkunas et. al llaman compra de jurisdicción a esta explotación de las diferencias normativas que crean las fronteras (2012, 8). De acuerdo a estos autores, los actores lícitos —los grandes bancos, los inversionistas, las empresas financieras— buscan los ambientes de operación más atractivos, lo que reduce los motivos de los gobiernos para ejercer mayor vigilancia. Los actores ilícitos —los contrabandistas, los migrantes indocumentados, los falsificadores— escogen los ambientes de operación en donde es menos probable que sus actividades tengan consecuencias negativas. Por eso un gobierno más estricto con los actores ilícitos puede eliminar las actividades delictivas localmente, pero no nacional o regionalmente como se observó en México durante los primeros operativos conjuntos en el gobierno de Calderón.

La metodología etnográfica de la globalización desde abajo permite aproximarse a esta tensión fronteriza que resulta muchas veces en prácticas que parecen contradictorias si se miran desde marcos rígidos como el análisis jurídico o la teoría económica estándar. Como aquellos administradores de un punto de cruce clandestino, una cadena, en la frontera entre México y Guatemala que no cobran el paso del maíz porque es un bien de consumo básico, pero sí del café porque es más caro, aunque no de la droga o las armas porque son ilegales (Galemba 2011). “El contrabando se integra a las sociedades fronterizas aprovechando vínculos familiares, redes sociales, los sistemas de producción y circulación así como los recursos del Estado [...] La contigüidad de sistemas regulatorios diferentes hace que toda frontera genere valor con el solo tránsito”(Escalante, 2013). Al enfrentarse a situaciones como esta, la globalización desde abajo hace una crítica a las nociones de legalidad e ilegalidad, legítimo e ilegítimo. El mismo producto puede ser ilegal o legal dependiendo del régimen normativo del país en que se encuentre y su forma de entrada, también puede ser legítimo o ilegítimo según las reglas sociales que rodean su producción, distribución y consumo.

La globalización desde abajo normalmente se concentra en las formas en que los migrantes internacionales, los pequeños empresarios, los comerciantes y vendedores ambulantes evaden las leyes y por lo tanto enfatiza la incapacidad regulatoria del Estado ante grupos sumamente móviles, su análisis del comercio transfronterizo retrata la frontera y otros componentes del Estado como un lugar de producción de riqueza y de consumo masivo. Los contrabandistas, los migrantes, las prostitutas que trabajan en las zonas de tolerancia en la frontera norte y viven del turismo sexual motivado por el

diferencial salarial que crea la frontera (Culver 2009; Glawogger 2011) no buscan subvertir el poder del Estado, su existencia depende de él, particularmente de las fronteras que establece y defiende. Sin las fronteras sus empresas serían mucho menos rentables o no existirían. Vale la pena repasar algunos ejemplos para demostrar la diversidad y magnitud del poder productivo de las fronteras y encuadrarlo en el caso que nos interesa: la frontera entre México Estados Unidos, particularmente los migrantes que la cruzan para aprovechar el diferencial salarial que crea.

En su excelente análisis sobre cómo la desposesión crea nuevas formas de producir o apropiarse de riqueza en la Cuenca del Chad, Roitman argumenta que la población flotante (nómadas, vendedores ambulantes, refugiados, contrabandistas) de la región ha aprovechado históricamente el poder productivo de la trasgresión de fronteras físicas y conceptuales (qué reclamaciones sobre la riqueza son legítimas). La *entrepôt-garrison*, la figura con que Roitman describe el espacio que estudia, retrata cómo se crea riqueza a partir de violencia, las formas en que las figuras de autoridad regulatoria compiten con el Estado. En la *entrepôt-garrison* se contrabandea gasolina entre países, los militares ayudados por refugiados aprovechan el fin de la soberanía territorial que marcan las fronteras para hacer redadas en mercados y apropiarse de los botines, grupos violentos cuestionan la legitimidad fiscal del Estado para apropiarse de su capacidad recaudatoria. Los funcionarios ven a quienes “trabajan la frontera”, a quienes aprovechan su poder productivo, como maleantes que subvierten el orden nacional. Roitman argumenta que la evasión del Estado no es contrario a su actividad, sino una de sus formas de consolidación. En este sentido propone aproximarse al Estado desde su capacidad extractiva y productiva y no desde el territorio y el control como se hace normalmente. “Mi punto,” dice la autora, “no es proclamar el fallecimiento del Estado-nación frente a redes sub y transnacionales de poder y riqueza, ya que, en primer lugar, esta es una pregunta histórica y totalmente abierta y en segundo lugar, *el Estado está muchas veces al centro de la proliferación de las redes transnacionales e internacionales*” (1998, 300, el énfasis es mío).

Las diferencias entre los sistemas normativos de México y Estados Unidos, que crean las profundas diferencias económicas entre ambos países, hacen que la frontera sea una fuente de valor sumamente productiva. En algunos casos se asemeja a la *entrepôt-garrison* de Roitman, pues debido a la vulnerabilidad de la población flotante (los migrantes) y a las técnicas de desposesión que utilizan grupos armados (policías, polleros, cholos o bajadores) para generar riqueza. En *Conversaciones del Desierto*, Natalia Mendoza (2008) describe como Santa Gertrudis, un pueblo en el desierto de Sonora que se convirtió en un punto nodal de redes migratorias y de trasiego de droga, experimenta y regula las nuevas formas de acumulación de riqueza que conlleva ser un lugar de paso. Apunta, por ejemplo, al enriquecimiento de ciertas familias que se dedican a hospedar migrantes, a los coyotes y a los burreros que trabajan la frontera pasando migrantes o pacas de marihuana, a los bajadores, que la gente de San Jerónimo conoce como cholos, y se dedican a asaltar a los migrantes para quitarles el dinero o a los

burreros para quitarles la droga y revenderla. Los migrantes de San Jerónimo cruzan la frontera normalmente por Nogales y muchos de ellos pasan antes por Santa Gertrudis. Horacio y Teresa, por ejemplo, se conocieron en el D.F. después de que ella migrara desde San Jerónimo y cruzaron a Estados Unidos hace ocho años. Recuerdan que cuando caminaban por el desierto pasando Nogales se encontraron a un grupo de cholos que les quitó el dinero que llevaban.

Horacio: Pues prácticamente no te hicieron nada, te pidieron dinero o si traías una cadena o algo te lo quitaban y ya. Te dejaban ir. Pero me imagino que... Yo creo que están conectados con los guías que nos traen porque antes de salir del hotel te decían cambia cincuenta pesos en monedas para que lleves cambio y les des eso. Y no les des más. Yo creo que andan conectados ¿no? Pero no realmente no. Como hay mucha gente que platica en la tele que pasan. Que ya los asaltaron y que los secuestraron. Pero no a nosotros solamente el dinero nos pidieron y ya. Dicen, váyanse.

Pedro, de 24 años, uno de los migrantes más jóvenes de San Jerónimo, que se dedica a la jardinería en el negocio de su cuñado, recuerda que fue al igual que Horacio y Teresa fue sujeto a uno de los modos en que la desposesión genera riqueza cerca de las líneas fronterizas y que Roitman llamaría incautación.

Pedro: De ahí [del aeropuerto de Hermosillo] llegó una van, nos estaba esperando. Y ya de ahí nos llevó para el hotel de Nogales, pero hubo unas dificultades ahí. Ves que la policía ahí es muy mala. La estatal fue la que nos agarró porque nos vio como sospechosos. Íbamos cinco en un carro blanco. Era del mismo, del coyote, del que trabajaba la frontera. Llegando ya casi a Nogales. Entonces ya que nos para, era como retén. Nos para. Llevaba yo como mil dólares. Los demás no sé cuánto llevaban, pero también llevaban dinero. Llevaban celulares. Dijeron: “saquen todo”. Porque si no lo sacan aquí mismo les vamos a pegar, pues. Y ya uno espantado, pues uno qué va a saber pues. Tons ya sacamos, yo saqué todo mi dinero que traía y los demás también. Y ya este, ya no los quitaron. Era como una gasolinería y ellos discretamente así como que nos estaban preguntando, pero no. Era corrupción más que nada.

Isaías, que lleva 12 años en Estados Unidos y trabaja como *deliveryboy* en un restaurante del bajo Manhattan, registra otro modo de desposesión que permite la soberanía graduada a la que se enfrenta el Estado mexicano conforme se acerca a sus límites. “Yo sufrí, sufrí y me costó llegar aquí. Yo pensé que nunca iba a saber de mis papás cuando me secuestraron. Tú sabes que de un secuestro por lo regular nadie vive. Estaba... Yo me di por vencido, porque yo sabía que me iban a matar. Y que ya nunca iba a saber de mis papás. Mucho menos de mis hermanos de mi familia y mírame.”

El robo, la extorsión, la amenaza del uso de la fuerza física no son formas de producir riqueza exclusivas de las fronteras. La violencia es el fundamento de la relación tributaria entre el sujeto fiscal y el Estado. Sin embargo la vulnerabilidad de una población flotante como los migrantes mexicanos en

camino hacia el Norte, desorientados y sin ningún arraigo local, permite generalizar estos modos de producir riqueza que son sólo una parte del complejo ecosistema económico que produce la línea fronteriza.

Quizás la principal forma en que las fronteras generan valor es a partir del aumento de precio que algunas mercancías tienen al cruzarlas. Drogas, mano de obra, ropa y autos usados tienen precios distintos a ambos lados de la frontera y estas diferencias pueden explotarse si se tiene el ingenio necesario para cruzar la frontera. Las etnografías y los corridos fronterizos enfatizan por igual el ingenio que han de tener los contrabandistas para evitar al Estado; sea pasando bebidas alcohólicas, antenas satelitales y pollos congelados como describen O'Day y López en su análisis etnográfico de la industria fayuquera al norte de México (2001) o haciendo pasar cocaína por leche en polvo como "Las Monjas" del corrido del Grupo Exterminador. Lo importante es que la evasión del Estado en ambos casos es condición necesaria para aprovechar el diferencial entre el precio de compra y el de venta que la misma presencia del Estado genera.

La cadena de valor de los bienes ilícitos conforme van del punto de producción al consumidor final es quizás el ejemplo más común para demostrar el poder productivo del cruce de fronteras. El Reporte Mundial de Drogas de la Oficina de las Naciones Unidas Contra las Drogas y el Delito (2014) obtiene información del tráfico de drogas mediante cuestionarios que llenan los gobiernos miembro. Las cifras de este informe permiten hacer un estimado del incremento en el valor de la cocaína conforme reduce su pureza y cruza fronteras hasta llegar a Estados Unidos. El precio por kilo de sales de cocaína listas para el consumo en Perú es alrededor de 1,200 dólares; en Colombia aumenta a 2,400 y en Panamá a 2,500, en Nicaragua sube a 6,500, en Guatemala a 12,000 y en el Norte de México a 16,000. Los precios en Estados Unidos varían dependiendo de la región y la pureza, en Arizona cuesta alrededor de 20,000 y en Nueva York alrededor de 30,000. En Canadá se vende alrededor de 34,000. El aumento es mucho más radical si se ven los precios al menudeo. Sin duda la prohibición, la regulación estatal, crea una industria global de tráfico de droga cuyos márgenes de ganancia extraordinarios se deben en buena medida a su capacidad de evadir fronteras. El precio y los márgenes de ganancia aumentan en función al riesgo del ser descubierto por el Estado. Por ejemplo, mediante encuestas con contrabandistas de droga después de ser detenidos por autoridades estadounidenses Bjerk y Mason (2014) encuentran que la compensación por cruzar drogas desde México varía dependiendo de las características de la carga, sobre todo de la cantidad y de la sentencia esperada.

De forma parecida a las drogas, a la ropa usada o los autos usados el trabajo aumenta su valor al cruzar las fronteras. Sin embargo, a diferencia de otras mercancías ilegales, la mano de obra indocumentada es inseparable del cuerpo humano que la produce. Las fronteras tienen un efecto muy importante sobre los mercados en los que se intercambia esta mercancía, particularmente en países receptores de migrantes. En primer lugar el proceso de filtración y diferenciación que ocurre en la

frontera sirve para determinar qué trabajadores pueden participar en el mercado laboral. Entre los mexicanos en Nueva York, incluidos los de San Jerónimo, esta filtración tiene un efecto demográfico importantísimo: 81% de los mexicanos en Nueva York tienen entre 18 y 44 años (en comparación al 41% de la población en general) y por cada 100 mujeres mexicanas en Nueva York hay 171 mexicanos (en comparación a 100 y 91, respectivamente, de la población en general).¹⁰ Es decir la población mexicana en Nueva York es desproporcionalmente joven y masculina, idéntica a la que seleccionaba el Programa Bracero hace seis décadas. Es una migración mayoritariamente laboral que se emplea como mano de obra barata. Este desbalance demográfico es incomparable al de cualquier otro grupo migratorio en Nueva York. Avanzo dos hipótesis de sus efectos. El desbalance demográfico permite a las mujeres ser mucho más selectivas al escoger pareja y —aunadas a la inserción de mujeres al mercado laboral y políticas públicas que promueven la protección de la mujer y la equidad de género— tienen un efecto de empoderamiento en las mujeres mexicanas. A la vez, este desbalance provoca la proliferación de clubes nocturnos, bares de ficheras y casas de masaje destinadas a satisfacer el mercado sexual entre la avasalladora mayoría de hombres.¹¹ En segundo lugar, la frontera, como herramienta disciplinaria, debe ser reafirmada continuamente sobre quienes proveen la mercancía del trabajo. Esto produce, según Mezzadra y Nielsen, nuevas subjetividades marcadas por la raza, la nacionalidad, el origen geográfico y el género. Por eso “hay que concentrarse en la forma en que las fronteras moldean las vidas y las experiencias de quienes, por el funcionamiento de la frontera, son configurados como portadores de fuerza de trabajo. [...] Aceptar que la frontera tiene un papel decisivo en la producción de la fuerza de trabajo como mercancía es defender que la forma en que los movimientos migratorios son controlados, bloqueados y filtrados por regímenes fronterizos tienen efectos más generales en la constitución jurídica y política de los mercados laborales y en la experiencia de los trabajadores” (2013, 20-21). Este punto es particularmente relevante para la migración de San Jerónimo a Nueva York que es principalmente laboral (cap. 3).

¹⁰ Los hombres están subrepresentados en el censo de Nueva York, particularmente los jóvenes negros y latinos entre los 17 y los 24 años que se ocultan deliberadamente pues temen sufrir represalias por participar en la economía subterránea (Bourgois 2010, 36). De ahí el desbalance demográfico de la población en general.

¹¹ En un artículo en *Nexos* de diciembre del 2014 sobre un circuito de tráfico humano entre Tenancingo y Nueva York, Michel describe Corona como “un feo suburbio cerca del aeropuerto de La Guardia que ha sido tomado como núcleo habitacional por migrantes mexicanos en la última década y media.” Narra como un proxeneta entra “a un cuchitril en todo el sentido de la palabra” para “hundirle el cráneo” a un gordo desnudo que se quería aprovechar de Mónica, “su menú del día”. El *New York Times* describe la Roosevelt Avenue, la calle principal de Corona, como un “corredor de vicio” donde “la prostitución y la falsificación están escondidos a lo largo de restaurantes mexicanos, panaderías dominicanas y boutiques colombianas” (Nir 2012). Ambos artículos son ejemplos de racialización del crimen, una relación tácita entre migración mexicana y criminalidad. No es raro encontrar exotización y temor de contaminación del cuerpo político estadounidense en la forma en que los medios se refieren a Corona. Si bien es cierto que Corona tiene una de las proporciones más altas de licencias para vender alcohol en la ciudad y que es normal encontrar borrachos en la calle, la incidencia de crímenes violentos está por debajo de la de la ciudad, es de 4.4 por cada 1000 habitantes. Los artículos que ha publicado Debbie Nathan sobre los mexicanos en Nueva York, particularmente en Corona, tienen una visión periodística mucho más comprometida, interesante y equilibrada.

No todos los movimientos mediante los que el cruce de fronteras producen valor implican un desplazamiento de lugares donde el valor real de las mercancías es menor a donde el valor real es mayor. Se ha escrito mucho sobre tráfico de drogas y migrantes indocumentados de México a Estados Unidos, pero el contrabando en sentido opuesto recibe poca atención. Mientras haya diferencias normativas entre países y fronteras cerradas a la mano de obra, algunas industrias se desplazarán a donde haya menos impuestos, más flexibilidad y salarios más bajos. Ese es el origen del sistema maquilador en la frontera norte, que se beneficia de exenciones arancelarias, y también del turismo sexual, que se beneficia de las zonas de tolerancia. También hay un contrabando de mercancías de Estados Unidos hacia México que se origina en el mayor poder adquisitivo per cápita en Estados Unidos (el más alto del mundo) y por lo tanto en su mayor poder de desecho.

Refiriéndose a la venta de refacciones usadas, a las tiendas de segunda mano y a la industria pepenadora entre El Paso y Ciudad Juárez, Sara Hill dice que “por sí misma la frontera hace que el desecho sea diferente que en cualquier otro lugar de México o Estados Unidos [...] Quienes residen en Estados Unidos explotan la frontera para desechar objetos que ya no necesitan” (2009, 301). El desecho de El Paso se convierte en una gran industria en Ciudad Juárez, que en la década de los setenta dominó el mercado regional de refacciones usadas y dejó en quiebra a su contraparte en el otro lado de la frontera. Los paseños tenían que cruzar la frontera en busca de refacciones, donde la mano de obra y los grandes lotes necesarios para tener yonkes (un regionalismo que proviene del inglés junk y significa deshuesadero) son más baratos y hacen el negocio más rentable.

El alto poder de consumo y desecho de los paseños también genera un gran mercado de tiendas de segunda mano en Ciudad Juárez, que Gauthier describe en una etnografía sobre cómo los fayuqueros que viven de contrabandear prendas de vestir usadas a través de la frontera entre El Paso y Ciudad Juárez se enfrentan a las nuevas medidas de seguridad fronterizas. El mercado de ropa de segunda mano en Ciudad Juárez ha creado una zona dedicada al consumo masivo en El Paso que queda a pie de la línea fronteriza para que los fayuqueros puedan llegar fácilmente a donde se vende la ropa por libra. Ahí los fayuqueros escogen la mercancía por volúmenes que van desde una maleta con rueditas a una van totalmente cargada, para después contrabandearla a México. Los comerciantes pequeños se arriesgan a ser detenidos por las autoridades aduanales y los más grandes que usan camionetas tienen arreglos con ellos. “La frontera internacional, argumenta Hill, es, al mismo tiempo, la base de su vida de trabajo y una amenaza para ella. [...] En otras palabras, sí quieren que existan las fronteras entre los Estados, pero quieren que cumplan sus propias condiciones” (2015, 257-8).

Hemos repasado distintas manifestaciones del poder productivo de la frontera: 1) cómo la vulnerabilidad de la población flotante permite métodos para crear riqueza a partir de la desposesión, 2) cómo las mercancías, entre ellas la mano de obra, obtienen mayor valor al cruzar la frontera y 3) cómo el poder adquisitivo estadounidense permite desechar productos que en México obtienen son

revalorados. Estos tres modos de producir riqueza a partir de la frontera sirven para explicar cómo la gente de San Jerónimo, como vendedores de mano de obra o receptores de todo tipo de remesas, explotan la frontera y son explotados a causa de ella a miles de kilómetros de distancia de la línea fronteriza.

Las diferencias que crean las líneas fronterizas permiten a los patrones de los migrantes de San Jerónimo extraer mucho mayor plusvalía porque los migrantes son fácilmente explotables a causa de la vulnerabilidad en la que los pone su estatus migratorio, su desconcierto en un lugar que al principio les resulta extraño y su desconocimiento del trabajo en el sector de servicios. Sus salarios aumentan al mínimo establecido por la ciudad de Nueva York conforme se reduce su vulnerabilidad y se vuelven más móviles en el mercado laboral, conforme se abren más alternativas y “se integran” al sistema productivo en Nueva York (aprenden inglés, siguen códigos de conducta más americanos, aprenden las técnicas particulares de cada oficio).

Los migrantes cuyo trabajo aumenta de valor al cruzar la frontera, explotan el diferencial de los salarios reales entre México y Estados Unidos. La teoría económica estándar predice que conforme avanza el proceso de integración económica entre dos países, es decir conforme se eliminan o se abren las fronteras, las diferencias entre los salarios reales disminuyen y éstos tienden a converger. Se ha observado que esto es cierto para América del Norte después de la firma del TLCAN sobre todo en la zona fronteriza de México y Estados Unidos (Deva y Sondefors 2008), y para la Comunidad Europea antes y después de la creación del Espacio Schengen (Raines 2001, 29-30; Andersen 2003, 7; y Zarotiadis y Gkagka 2010, 5). Es decir, que el diferencial salarial que aprovechan los migrantes de San Jerónimo se debe precisamente a la existencia de las fronteras, pues si se permitiera la libre movilidad de la mano de obra y la unificación de mercados laborales los salarios tenderían a converger y el diferencial salarial dejaría de ser un motivo tan importante para migrar. La existencia de barreras al movimiento crea motivos para cruzarlas. Normalmente se menciona el diferencial salarial como uno de los motivos principales para migrar, pero pocas veces se habla de las condiciones que crean la asimetría económica que lo permite y cómo experimentan los migrantes este aumento repentino en su poder adquisitivo.

Los familiares de los migrantes que se quedaron en México también explotan el diferencial salarial creado por la frontera, que les permite a los migrantes ahorrar algo de dinero para mandar en forma de remesa a sus familias que normalmente lo usan en gasto corriente; para pagar deudas después de alguna enfermedad o para gasto ritual en bautizos, bodas o en la fiesta patronal. Hay muy pocos migrantes que gasten sus remesas en bienes de capital, que construyan una casa o compren terrenos. Aunado al diferencial salarial, las familias aprovechan el tipo de cambio real que multiplica el efecto de las remesas en el consumo. Es muy común escuchar en San Jerónimo que “aquí el dólar ya vale más” o que “alcanza para más.”

Los familiares de los migrante de San Jerónimo explotan también el diferencial en el poder adquisitivo cuando reciben bienes de consumo usados por sus familiares en Estados Unidos, que se envían a través de un sistema de servicios de paquetería sumamente profesional que hace envíos principalmente a la Mixteca, el Valle de Atlixco y de Chalco. No estoy hablando de FedEx o UPS, sino de pequeños servicios de paqueteros que aprovechan su capacidad de cruzar fronteras legalmente y con muchas maletas para distribuir bienes de consumo en México y alimentos o documentos legales en Estados Unidos. La paquetería sirve como un sistema de intercambio en donde se envía desde Nueva York ropa y electrónicos a veces usados; y se reciben productos cultivados en San Jerónimo. Serví cinco veces como paquetero, conocí a los migrantes de San Jerónimo en Nueva York llevándoles paquetes de sus familiares en México. La ropa y los electrónicos desechados en Nueva York que se reemplazan con mayor facilidad allá, obtienen un nuevo valor en San Jerónimo donde son considerados bienes más o menos exclusivos. Desde San Jerónimo se envían frijoles, pepitas, nueces de Castilla, pinole, cubetas de adobo y mole, productos que podrían comprarse con facilidad en Nueva York incluso a un precio menor si se incluye el costo del servicios de paquetería. El intercambio de paquetes tiene un fuerte componente simbólico. Quienes envían paquetes de San Jerónimo les recuerdan a sus familiares que los siguen teniendo presentes, se aseguran que ellos tampoco los han olvidado y reconocen que hay algo en ellos que nunca se terminará de acostumbrar a Estados Unidos. Podrán llevar allá más de diez años, pero seguirán notando la diferencia entre el sabor de los productos de su pueblo y la comida de Nueva York, que aunque más abundante, “está toda procesada y llenas de químicos”; el pollo, por ejemplo, no es de rancho, sino de granja y por eso sabe diferente. Los migrantes al agradecer por los productos que les envían, reconocen que en efecto hay cosas a las que no se acostumbrarían en Estados Unidos, que por ser de San Jerónimo siguen notando la diferencia entre sabores, que yo nunca pude distinguir.

La diferencia del salario real, del poder de consumo y de los sistemas de distinción y apreciación del valor son condiciones de posibilidad para el intercambio de paquetes, una de las múltiples manifestaciones culturales del poder productivo de la frontera. El objetivo central de esta tesis es entender cómo los migrantes de San Jerónimo y sus familiares experimentan y dan sentido el poder productivo de la frontera y cómo se manifiesta culturalmente. La intención teórica de esta tesis es aportar evidencia del poder productivo de la frontera y su importancia para la globalización. La única forma de hacer esto es en perspectiva comparada, pues el poder productivo de la frontera se experimenta en buena medida como un sistema para ordenar y hacer sentido de las diferencias entre un lugar y el otro. Además, la forma en que los migrantes de San Jerónimo hacen sentido de su experiencia en Nueva York sólo se comprende tomando en cuenta su lugar de origen. En el Anexo 1 describo en perspectiva comparada San Jerónimo y Corona para dar una idea de la experiencia migratoria, del desconcierto y la emoción que se siente al llegar a un lugar desconocido y es común a cualquier

experiencia de movilidad: migrantes laborales, turistas, exploradores, misioneros o etnógrafos.
Recomiendo que se lea el Anexo 1 en este momento.

CAPÍTULO 2

METÁFORAS DEL DESEO, EL SUFRIMIENTO Y EL DESENCANTO

El ciclo emocional de la migración

El Norte, el término que se usa recurrentemente para referirse a Estados Unidos, tiene connotaciones míticas y románticas. Su atracción se expresa como promesas de bienestar económico, de poder adquisitivo inalcanzable del otro lado del Río Bravo y se manifiesta en remesas que multiplican su valor gracias al tipo de cambio, en los héroes migrantes del interior del país que regresan manejando camionetas último modelo; en las casas de dos pisos con tejados de doble agua y antenas de televisión satelital. “Para los Mexicanos,” dice Tenorio, “la frontera ha ofrecido siempre un escape: de la violencia durante la revolución, de la pobreza todo el tiempo, y también de una estructura de clases rígida que la posesión de comodidades han podido y aún pueden subvertir. Para los mexicanos la frontera ofrece un escape haciendo posible el consumo de aquello que se desea” (2009, 338). La frontera siempre ha sido un lugar que hace proliferar sueños colectivos. Los migrantes que cruzan la línea fronteriza han estado guiados históricamente por fuerzas tan intensas como el deseo y la necesidad. La diferencia salarial de ambos lados de la frontera y el poder adquisitivo que conlleva (cap. 1) son la base de la mitificación del Norte como una tierra de exceso (de dinero, de bienes de consumo, de lujo ilimitado), que provoca avidez por satisfacer el vacío que se siente en situaciones de intensa escasez.

Los migrantes de San Jerónimo salen a Estados Unidos motivados por el imaginario del Norte, por la promesa de bienestar, seguridad económica y reconocimiento social. También para evitar las condiciones de escases en el pueblo, que se vuelven mucho más opresiva cuando se sabe que hay una escapatoria, algún conocido que vive del otro lado de la línea y que puede ayudar a pagar el paso. El deseo que motiva la migración se arraiga siempre en la imaginación, en la fantasía, los objetos que se desean son objetos imaginarios, sobre todo cuando se representan en totalidades tan abstractas como el Norte. El deseo se arraiga también en una sensación de ausencia, de falta, de necesidad. Es sumamente intuitivo, se desea lo que no se tiene, se siente una ausencia y se imagina la satisfacción que se siente al llenarla, eso es el deseo.¹²

Si el deseo tiene dos componente principales —la imaginación y la necesidad—, se entiende que San Jerónimo sea un lugar donde se desea intensamente. Las historias del éxito en el Norte que circulan a manera de rumor en el pueblo y la ostentación de quienes regresan permiten imaginar cómo se llenaría el vacío que provoca la precariedad. La pobreza resulta tanto más opresiva cuando uno se descubre pobre y la carencia se presenta como una opción y no como una tragedia irremediable, como

¹² Precisamente por su componente imaginario el deseo se renueva constantemente y es una fuente de frustración inagotable. La satisfacción desemboca normalmente en el desencanto por el objeto que se adquiere y en la búsqueda por otro nuevo objeto en el cual volcar nuestros anhelos. Cuando se fracasa y no se logra satisfacer el deseo, la frustración permanece irremediable. Campbell sugiere que en las sociedades de consumo “el modo en que se desea constituye un estado de incomodidad agradable y querer más que tener es el principal objetivo de la búsqueda por placer (1987, 86).” En este sentido, el vacío que busca relleno se vuelve el estado permanente: gozamos imaginando la satisfacción que tendremos. Campbell no niega que el deseo sea permanente y la falta de satisfacción constante, sino que la insatisfacción que provoca el deseo no es tan desagradable pues el deseo es placentero por sí mismo. Eso puede ocurrir en una sociedad de consumo donde las necesidades básicas están satisfechas, pero el deseo difícilmente resultará placentero en situaciones de escases extrema.

una decisión entre irse o quedarse, entre permanecer inmóvil o ponerse en movimiento. Sin embargo, la realidad rara vez cumple las expectativas de la imaginación y la vida en el Norte es completamente diferente a la que permiten imaginar los vídeos de las fiestas que mandan los migrantes de regreso al pueblo o las fotos estratégicamente seleccionadas para aparentar una vida mucho más cómoda. La mayoría de los migrantes experimentan un desencanto, se sienten engañados al llegar a Estados Unidos y, por sus altísimas expectativas, fracasan. Rara vez cumplen sus objetivos.

La construcción social de las metáforas

En este capítulo me interesa entender las formas en que se expresa y se experimenta el deseo de migrar, el sufrimiento al que se enfrenta la gente de San Jerónimo al llegar a Estados Unidos y el desencanto de llegar a un lugar que no es cómo lo imaginaban. Mientras sigo la forma en que dan cuenta de los motivos para ir a Estados Unidos en sus propios términos, rastreo cómo el vocabulario que se usa para interpretar la migración no es un horizonte cerrado, sino un espacio abierto a la imaginación y a la reinterpretación. Con tal motivo llevo a cabo un análisis de las metáforas que los sanjeronimeños usan recurrentemente para hablar de sus experiencias de migración. Por su carácter abstracto y la intensidad con la que se experimentan, el deseo, el sufrimiento y el desencanto son proclives a construirse metafóricamente.¹³ A pesar de su carácter íntimo, estas experiencias son comunes para muchos migrantes de San Jerónimo al igual que las metáforas para expresarlas.

Hay también otros motivos para expresar el deseo, el desencanto y el fracaso de manera metafórica. Si bien el imaginario sobre el Norte es complejo y conlleva muchas otras promesas además de las riquezas y el bienestar material, la migración de San Jerónimo es de carácter laboral y como tal está motivada en buena parte por el deseo de ganar más dinero y de que ese dinero alcance para más cosas. La moral de los sanjeronimeños condena la ambición, el apetito y la codicia; todas ellas condiciones necesarias para arriesgar la vida al cruzar la frontera en búsqueda de mayores salarios.

Los migrantes de San Jerónimo intuyen la condena moral de la ambición que los guía y sienten culpa por haber dejado a sus familias en México y por tener una vida relativamente más cómoda que sus padres. Mencionan frecuentemente el miedo a que sus padres mueran antes de que puedan regresar y ante acusaciones imaginarias de abandono o remordimiento confiesan “el apoyo” que mandan de regreso al pueblo en forma de remesas. Las metáforas “permiten entender y experimentar algunos aspectos de un concepto en términos de otro y por lo tanto esconden necesariamente ciertos aspectos de un concepto” (Lakoff y Johnson 1980, 10), en este caso aquellos relacionados con la ambición y la culpa de dejar el pueblo. Esta cualidad eufemística de las metáforas resulta sumamente útil para evitar

¹³ En su texto definitivo para la etnografía multi-situada Marcus (1995) propone la estrategia de “seguir la metáfora.” Esta estrategia metodológica “intenta rastrear los correlatos y las bases de asociaciones que están activos en el lenguaje [...] Esta forma de construir la etnografía multi-situada es particularmente potente para suturar lugares de producción cultural que no están obviamente conectados y, consecuentemente, para crear formas empíricamente argumentadas de ver paisajes sociales” (108-9).

los sentimientos negativos que acompañan a la trasgresión de un orden moral; por eso vuelve las cuestiones relacionadas con dinero, estatus social y poder adquisitivo un campo semántico sumamente rico en metáforas. En una frase, los migrantes de San Jerónimo usan metáforas para evitar las implicaciones negativas que conlleva su migración.¹⁴

En *Sociology as an Art Form*, Nisbet argumenta que “el pensamiento humano es casi inconcebible sin tomar en cuenta el uso de metáforas” (2002, 33). En *Metaphors We Live By*, George Lakoff y Mark Johnson aseguran que “nuestro sistema conceptual ordinario, en cuyos términos pensamos y actuamos, es de una naturaleza fundamentalmente metafórica” (1980, 3). Ciertos conceptos se estructuran, se entienden y se utilizan en términos de otro, es decir metafóricamente. El lenguaje metafórico no es necesariamente poético, elegante o retórico; la mayor parte del tiempo es muy literal. Tomemos como ejemplo la metáfora EL TIEMPO ES DINERO. El concepto de tiempo se estructura de forma metafórica, al igual que las actividades relacionadas con él y el lenguaje que usamos para referirlo. Así podemos decir metafóricamente, en un registro nada poético: No TENGO tiempo, Deja de PERDER el tiempo, INVERTÍ mucho tiempo en ella o Es muy GENEROSO con su tiempo. Podríamos incluso estudiar una licenciatura en ADMINISTRACIÓN del tiempo libre. El tiempo no es una sustancia que se tenga, se invierta, se administre o se pueda perder, pero actuamos como si lo fuera porque lo entendemos metafóricamente. Estas expresiones son coherentes entre sí porque se derivan de la misma metáfora.

Las metáforas dicen algo de la cultura que las utiliza. EL TIEMPO ES DINERO manifiesta que en nuestra cultura el tiempo es un bien valorado, un recurso limitado que usamos para conseguir nuestras metas. Esta metáfora registra ciertos aspectos del orden laboral industrial, donde el trabajo se valora según el tiempo que tarda en realizarse y se cuantifica de esa forma: se paga por hora, semana o quincena (Lakoff y Johnson 1980, 7-9) En un lugar como San Jerónimo donde el trabajo asalariado no es tan común y se trabaja por resultados que no necesariamente están relacionados con el tiempo que se invierte (la calidad de la cosecha varía dependiendo de factores fortuitos como el clima), la metáfora EL TIEMPO ES DINERO no resulta tan relevante. En Nueva York, en cambio, donde los migrantes de San Jerónimo son trabajadores asalariados y ganan exactamente lo que trabajan (no reciben bonos de productividad, vacaciones pagadas o pago por horas extras) la metáfora EL TIEMPO ES DINERO tiene mucho mayor relevancia. Es decir que las metáforas que utiliza recurrentemente un grupo social dicen algo de él, de la forma en que se ordena y de cómo entiende el mundo.

¹⁴ Dice Escalante que “nos negamos a hablar de ciertas cosas; ni siquiera por saberlas falsas, sino por considerarlas indignas de antemano. Si encontrásemos en ellas alguna verdad, ésta sería denigrante para nuestra imagen del hombre y de nosotros mismos. A este tipo de preguntas corresponden casi todas las que se refieren a la desigualdad. Tenemos por verdad sabida lo que supone Rousseau: que toda desigualdad es artificio y sólo artificio, que sus beneficios se reparten con una arbitrariedad esencial y que cualquier miembro de la especie podría ocupar cualquier posición” (2000, 196). Si en conjuntos sumamente generales como la humanidad preferimos no hablar de verdades que presentimos tan indignas de nosotros —como la desigualdad—, el ímpetu de evitar verdades incómodas resulta tanto más apremiante cuando la desigualdad ocurre en grupos sociales pequeños y concretos como familias divididas por la línea fronteriza.

Las metáforas son útiles para estudiar un grupo social porque “los valores fundamentales de una cultura son coherentes con la estructura metafórica de sus conceptos fundamentales” (Lakoff y Johnson 1980, 22). Para que las metáforas puedan ser comprensibles, para que sirvan su propósito de clarificar un concepto a partir de otro, los miembros de una comunidad tienen que tener referentes culturales en común. Si bien “las metáforas permiten comprendernos a nosotros mismos y a nuestro mundo de formas imposibles para cualquier otro modo de pensamiento” (Lakoff and Turner 1989, xi), ciertos entendimientos culturales no se derivan del lenguaje ni se pueden deducir de las metáforas. Por eso no pretendo que las metáforas basten para explicar la producción cultural que los sanjeronimeños llevan a cabo para entender las diferencias que encuentran en Estados Unidos. Las metáforas son una herramienta útil que se debe complementar con una descripción de la situación cultural en el que ocurre la producción metafórica.¹⁵ Es decir que las metáforas por sí mismas dicen poco, su significado está dado por su contexto (su entorno lingüístico) y la situación social en que se dicen. En realidad, las metáforas en las que me concentro en este capítulo no son exclusivas de San Jerónimo, son comunes en el español y en otros idiomas. Su importancia está en la recurrencia con la que se usan para explicar situaciones definitivas en la vida de los migrantes, el énfasis con el que se dicen y las implicaciones que tienen. Comienzo subrayando las metáforas importantes en una narrativa migratoria ejemplar.

Migrar para “salir adelante”, “para crecer”, “para que valga la pena” y “para ver”.

Si bien los motivos de José Clemente para salir de su pueblo son comunes entre las personas de San Jerónimo, él tiene un carácter excepcional entre la gente del pueblo. “Soy raro,” me confesó medio apenado desde la primera vez que nos reunimos a platicar. José Clemente es el rezandero de la comunidad en Nueva York, guía las oraciones y entona los cantos en el rosario y los novenarios. Lo conocí en la fiesta de San Jerónimo cuando regañó a los peregrinos que iban detrás de San Jerónimo por las calles de Corona. “Una procesión es para acompañar, no para seguir. En una procesión se canta y se acompaña, que se note que estamos festejando. Si les da pena mejor no hubieran venido.” Antes de comenzar el rosario ese día explicó “que la fe nos une, que aunque estemos lejos de nuestro pueblo de San Jerónimo, seguimos con su cultura y sus tradiciones.” A pesar de su cargo ritual, o quizás precisamente por el estricto deber moral con el que lo desempeña, José Clemente mantiene un lugar más o menos excéntrico en las relaciones sociales del pueblo. La distancia amistosa que mantiene con la comunidad le permite ciertos puntos de vista excepcionales que expresa con cinismo crítico y conservador. Rápidamente nos volvimos amigos y durante el tiempo que pasé en Corona nos reuníamos una o dos veces a la semana a conversar y ver la televisión. Me recibía en su cuarto pequeño atiborrado de las cosas que acumuló desde que llegó a Nueva York con 22 años en el 2005: una estantería con libros de doctrina católica, estatuillas de San Jerónimo con rosarios, camisas y trajes

¹⁵ Thomason y Kaufman comprueban que “los cambios en el lenguaje no pueden explicarse únicamente mediante motivaciones lingüísticas, necesitan explicaciones externas” (1988).

colgados de las paredes, fotografías de bautizos en los que había sido padrino y una televisión de pantalla plana frente a la cama. Después de ver un capítulo de la *Rosa de Guadalupe* por Univisión —que José Clemente criticó porque la gente le pide los favores directamente a la virgen cuando en realidad ella solo intercede ante Dios— comenzamos la entrevista:

E: ¿Por qué decide la gente de San Miguel venir a Nueva York? ¿Por qué decidiste tú?

J.C: ¡Ay Jesús! Yo creo que la decisión que la mayoría tenemos o tomamos más que una decisión es una opción. Una de dos: te acostumbras a vivir con lo que tienes o te esfuerzas por CRECER, LEVANTARTE, vivir de una manera diferente y de una manera mejor. Lamentablemente en San Jerónimo pues, uno tiene trabajo y uno tiene para vivir. Pero si tú quieres SALIR ADELANTE, si tienes un proyecto que realizar, por ejemplo, suponiendo, en una casa o suponiendo que tú tienes un proyecto que quieres comprar un carro, echar el segundo piso a tu casa. Son proyectos que los ves LEJANOS porque no puedes construir, cómo decir, en un año; porque digamos que tu cosecha, lo que tú tienes en un año esa misma cosecha es la misma que usas por si se enfermó tu mamá por si se te enfermó el hijo. O sea por más que hayas tenido o por más que hayas sacado esa cosecha no rinde para todo en un año.

E: ¿Por eso se ven muy lejanas las metas y todos los proyectos?

J.C: Los sueños las metas son muy LEJANAS en el pueblo más que todo. Pero ya también viendo la experiencia aquí, eso pienso que es como lo más triste. Muchos VENIMOS pues no de la pobreza extrema pero si podemos hablar de una pobreza. Viniendo a este país pues no valoramos el SACRIFICIO que dejamos allá. Como todos decimos, venimos como de un SUEÑO. Pero pareciera que el SUEÑO se quedó en el desierto, se quedó en el paso, se quedó allá donde yo me acordaba y yo decía que todo lo que yo vivía en esos cuatro días que yo tuve para llegar hasta aquí, yo siempre en mi mente decía: “ESTO TIENE QUE VALER LA PENA”

E: ¿Por qué dices que se quedó ahí el sueño?

J.C: Porque hay muchos que lamentablemente llegando a este país se olvidan del propósito que traían. O sea yo conozco más de uno que tiene quince años, diez años y ni siquiera una casa tiene, ni siquiera un terreno tiene, ni siquiera nada.

E: ¿Y por qué crees que pase eso?

J.C: Yo creo que eso sucede muy a menudo por el simple hecho de que este país es muy rico en todo. Pero también es uno de los lugares o uno de los países donde el libertinaje, por no decir la libertad, te abre las puertas a un mundo que tú no conoces y que obviamente que si tú no conoces este mundo al conocerlo te VISLUMBRA. Dices: “¡Oh guau! Aquí hay barras todos los días, aquí hay discotecas, aquí hay cantidad de cantinas,

por así decirlo. Y tú las encuentras abiertas los lunes, los martes, los miércoles, los jueves, los viernes, los sábados, los domingos. Entonces esa es la gran tentación de muchos y donde muchos CAEN.

José Clemente empieza su narración migratoria, como muchas otras personas, describiendo los dos componentes del deseo que hemos repasado: la imaginación y la necesidad. Habla de los proyectos que la gente imagina antes de salir del pueblo: una casa de dos pisos o un carro; y las condiciones que les impiden lograrlo: que la cosecha nunca será suficiente y siempre hay gastos imprevistos. SALIR ADELANTE es quizás la expresión más común para expresar el deseo de bienestar material y seguridad económica: la aspiración de ALCANZAR sus metas y sus sueños que se ven LEJANOS. Todas estas expresiones se remiten a la metáfora 1) LA VIDA ES UN VIAJE. En una comunidad de migrantes esta metáfora se experimenta en carne propia, hace referencia a la travesía del cruce fronterizo, a la experiencia del movimiento territorial que se experimenta como un movimiento existencial. Algunas expresiones que remiten a esta estructura metafórica y que escuché entre los sanjeronimeños son: “Allá en San Jerónimo le va dando uno a VUELTA DE RUEDA para sobrevivir”; “Ahora sí, como luego dice la canción: SALIR de esta pobreza”; “Esa decisión la tomamos por intentar PROGRESAR más, hacer una mejor vida en el futuro”.

Para darle una forma mucho más concreta a sus objetos de deseo, José Clemente utiliza CRECER y LEVANTARSE dos expresiones que remiten a una metáfora de orientación: 2) MAYOR ESTATUS ES ARRIBA.¹⁶ Las metáforas espaciales como esta juegan un papel muy importante para legitimar el incremento en el consumo y la riqueza; y simultáneamente evitar a su gemelo incómodo — la desigualdad social— que provoca entre comunidades y familiares (Krige 2015, 105-7). Argumento que la metáfora MAYOR ESTATUS ES ARRIBA sirve para construir la diferencia entre San Jerónimo y Nueva York asignando nociones de modernidad y tradición que permiten a los migrantes reclamar un estatus superior a quienes se quedaron en el pueblo. A la misma estructura metafórica pertenecen expresiones como: “Allá en San Juan están MÁS ARRIBA, ya le arrebataron el mando a su cabecera municipal”; “Cuando estamos más chamacos venimos para SUPERARNOS”; “Los que no tienen papeles casi todos empiezan a trabajar desde ABAJO.” Incluso el término MOVILIDAD Social, una idea que la sociología utiliza para hacer sentido de este tipo de expresiones, remite a esta metáfora.¹⁷ Expresiones

¹⁶ Dicen Lakoff y Johnson, “que la metáfora penetra nuestro sistema conceptual normal. Como muchos conceptos importantes son abstractos y se definen con dificultad [como estatus] necesitamos entenderlos mediante otros conceptos que podamos entender en términos más claros [como orientaciones espaciales]. Esta necesidad lleva a definiciones metafóricas en nuestro sistema conceptual” (1980, 109) Es sumamente complicado pensar el concepto de estatus en términos no espaciales porque es un concepto definido a partir de esta metáfora de orientación. Las metáforas de orientación se arraigan en experiencias físicas y culturales, no se asignan aleatoriamente. En algunos casos la orientación es una parte tan esencial de un concepto que es difícil imaginar una metáfora alternativa que estructure el concepto. Por eso la metáfora MAYOR ESTATUS ES ARRIBA parece tautológica.

¹⁷ Ni siquiera el lenguaje científico que, junto con el legal, supone ser el más objetivo y literal está libre de

como “Entonces esa es la gran tentación de muchos y donde muchos CAEN” son particularmente efusivas por la coherencia que tienen con varias metáforas. Caer no sólo simboliza una disminución del estatus, del control de sí mismo, de la virtud; implica detenerse y por eso expresa con mucha claridad el deseo de moverse y de ser incapaz de hacerlo, de detenerse a pesar de la intención de estar en movimiento.

José Clemente sugiere que su migración ha sido un sacrificio, que está sacrificando lo que dejó en México y que el sufrimiento por el que pasó tiene que tener un mérito; tiene que VALER LA PENA. José Clemente interpreta metafóricamente que 3) EL SUFRIMIENTO ES UN SACRIFICIO, es decir, que su sufrimiento hace que merezca una recompensa. Los migrantes de San Jerónimo sólo lograran sus metas si evitan los placeres que conlleva las riquezas de un país donde predomina el libetinaje: los jaripeos, los bailes, el lujo, la ostentación y el vicio —que por sentido común es cómodo— y trabajan arduamente, o sea, sufren. El placer impide el éxito económico y el sufrimiento lo facilita. Algunas expresiones que remiten a la interpretación de la migración como un sacrificio son: “Esos cuatro días que yo tuve para llegar hasta aquí, yo siempre en mi mente decía: esto tiene que VALER LA PENA;” “No es solamente SACRIFICAR tu familia, SACRIFICAR tu pueblo, SACRIFICAR tus costumbres, SACRIFICAR todo por nada. Si has venido que sea por algo”; “Mira, en este país lo importante es arriesgar, porque si tú no ARRIESGAS tú no ganas.”

José Clemente explica que las riquezas del Norte, el aumento en el poder adquisitivo de los migrantes los VISLUMBRA; los vicios, el libetinaje, el gasto en gustos efímeros y el exceso los ciegan. La metáfora de 4) VER ES ENTENDER se usa con mucha recurrencia para expresar y comprender dos situaciones. Por un lado, se percibe que el aumento repentino del poder adquisitivo, la entrada de lleno en la sociedad de consumo y el deseo que permanece insatisfecho CIEGA a los migrantes, hace que no logren ahorrar ni cumplir sus objetivos iniciales, que los olviden, que “los sueños se queden en el desierto.” Por el otro lado comenzar a VER expresa el descubrimiento de un mundo desconocido, mucho más real que el que se conocía, por eso dice José Clemente que parece que vienen de un SUEÑO, y en Estados Unidos llegan a DESPERTAR. Algunas expresiones que remiten a esta metáfora son: “Eso es lo que tiene este país, que te CIEGA por tantas cosas,” “Llegamos con los OJOS CERRADOS, como de chinos, y AQUÍ SE NOS ABRIERON;” “Ya viene uno a VER la realidad como es.”

metáforas. Algunos académicos suponen que el lenguaje científico debe ser lo más desapasionado, objetivo, neutral y clínico que se pueda. Sin embargo, las metáforas son imprescindibles para el lenguaje científico funcionan como “prismas explicativos, perceptuales y semánticos mediante los que las complejidades de la vida social pueden comprenderse” (Larsen y Jacobsen 2009, 77). Para esta investigación dos metáforas científicas han sido importantes: movilidad social, de la que hablo más adelante, y consumo. Al parecer de Graeber, gracias a la expansión del concepto de consumo a diferentes disciplinas de las ciencias sociales, “todas las formas humanas de placer y expresión se ven como metáforas de comer [...]Por qué cuando vemos a alguien comprando imanes para su refrigerador, poniéndose delineador en los ojos, cocinando la cena, cantando en un bar de karaoke o simplemente sentado en un sillón viendo televisión asumimos que en algún nivel está haciendo eso que puede describirse como consumo. ¿Por qué todo esto es una analogía de comer comida?” (2011, 489).

A continuación hago un análisis detallado y contextual de cada una de estas metáforas. Espero demostrar que la descripción de la migración mediante las metáforas con las que se experimenta señala formas de entender el mundo que sólo son accesibles tomando en cuenta el lenguaje que las describe. En última instancia, que el lenguaje estructura inevitablemente la forma en que comprendemos y experimentamos el mundo, por eso resulta una herramienta tan útil para entender las diferencias culturales.

“Venimos para salir adelante.” Metáforas del progreso.

La metáfora LA VIDA ES UN VIAJE es muy ordinaria en español y en otros idiomas. Expresiones usuales como “¿En qué PUNTO de tu vida TE ENCUENTRAS?”; “Siento que NO VOY A NINGÚN LADO”; “Estoy en una ENCRUCIJADA” o “En algún punto de mi vida PERDÍ EL CAMINO” remiten a esta metáfora. Pensar la vida como un viaje implica que hay similitudes entre ambos términos y hace que algunas partes de la vida se experimenten en los términos de un viaje. Por ejemplo, cuando la vida se equipara con un viaje se percibe como algo con contenido (la superficie que se recorre), dirección (un fin determinado) y progreso (una secuencia lineal).

Las expresiones SALIR Y SACAR ADELANTE recurren a la metáfora LA VIDA ES UN VIAJE para presentar las situaciones vitales como espacios, superficies de las que se puede salir, a las que se puede entrar o que se pueden abandonar. Soledad, utiliza esta cualidad de la metáfora para hablar de las dificultades que tuvo al separarse de su esposo y quedarse soltera en Estados Unidos a cargo de sus hijos. “Siempre ha sido esa mi mentalidad porque yo vi como mi mamá nos SACÓ ADELANTE a cuatro hijos. Y aquí hay ayuda [del gobierno], en México no. En ese tiempo no, ahora ya les dan ayuda, pero en aquel tiempo no había ayuda y mi mamá nunca nos dejó descalzos, nunca nos dejó sin comer y sí nos sostuvo a los cuatro en la escuela. Si mi mamá pudo SALIR ADELANTE con cuatro por qué yo aquí no voy a poder SALIR sola con mis niños, por qué yo no voy a poder SALIR sola aquí.” Si no entendemos algunas situaciones vitales como espacios o contenedores, las expresiones SACAR Y SALIR ADELANTE no tendrían ningún sentido. En este caso, SALIR ADELANTE manifiesta el deseo de Soledad por darle a sus hijos lo que su madre le dio a ella: las habilidades para tener una vida mejor a la que tuvo ella.

En su explicación sobre los motivos para migrar, Gabriel sugiere que migró para AVANZAR, para LLEGAR a un lugar diferente del que salió. Registra que la vida, al igual que un viaje, tiene una dirección y un fin determinado. “Para conseguir una carrera ya está difícil”, me dijo Gabriel “y aunque sí hubiese querido ser algo, cualquier algo, una profesión sencilla, pero tener algo, no se pudo. Entonces yo creo que eso fue lo que me impulsó a venir, que estudiando yo creo que no iba a LLEGAR A SER nada pues, solo iba a terminar el bachiller y ya. Por eso fue que me animé más bien a venir a este país.” Para que la frase LLEGAR A SER tenga sentido, necesitamos recurrir a la direccionalidad que permite la metáfora de la LA VIDA ES UN VIAJE. Cuando dice que migró para LLEGAR A SER, Gabriel utiliza el poder expresivo y la intimidad que confiera a sus palabras esta expresión metafórica para manifestar su

deseo de negar la negación de su futuro, que ocurriría en San Jerónimo. Para Gabriel, se empieza siendo nada y conforme se avanza en la vida, conforme se adquieren conocimientos, riquezas, experiencias, se LLEGA A SER algo. Esta frase demuestra que la direccionalidad que se supone que tiene la vida por ser un viaje está orientada al futuro, es decir que el devenir, el llegar a ser está adelante.

La expresión más clara y recurrente que remite al carácter progresivo de la vida —como una serie de etapas o escenarios que se recorren— es, naturalmente, el término PROGRESAR. Luis, cuya madre emigró a Estados Unidos cuando el tenía dos años, explica, por ejemplo, que “muchas personas que se van allá lo único que pretenden es PROGRESAR y darle bienestar a su familia. Y saben que con una familia numerosa no lo van a lograr.” De forma parecida, Baldomero sentía que su vida iba muy lento en San Jerónimo: “No todos es la misma decisión de irse por no tener terreno, ¿verdad? En mi caso, sabe uno que allá le va dando, ahora sí, A VUELTA DE RUEDA para sobrevivir, luego usted ve la circunstancia que está uno, ¿verdad?” Horacio es muy expresivo al respecto “Nuestras familias no querían que viniéramos, pues. Pero uno tenía que buscar su futuro ¿me entiendes? No SEGUIR AHÍ EN EL MISMO HOYO que otros.” SEGUIR EN EL MISMO HOYO es una imagen que expresa con mucha claridad la sensación de inmovilidad, de estar estancado sin lograr ningún progreso.¹⁸

El uso recurrente de la metáfora LA VIDA ES UN VIAJE, entre los migrantes de San Jerónimo, permite entender porque este movimiento momentáneo que llamamos migrar resulta tan significativo. A los migrantes, como a cualquier otra persona, les gusta sentir que están yendo a algún lado, prefieren sentir que se mueven a quedarse en su lugar de origen que les es familiar y donde sienten que NO VAN A NINGÚN LADO o que VAN A VUELTA DE RUEDA. “Escogemos llevar a cabo la movilidad física que nos define como migrantes porque sentimos que otro lugar geográfico es una mejor plataforma para el lanzamiento de nuevos proyectos existenciales. Nos movemos físicamente para sentir que nos

¹⁸ Entender y experimentar la vida como un viaje hace que el movimiento tenga connotaciones mucho más positivas que la quietud, que se prefiera la actividad a la apacibilidad. No siempre ha sido así. Berman y Bauman sugieren que el movimiento perpetuo y la inestabilidad y el vértigo que provoca son características centrales de nuestro tiempo. Berman dice que la modernidad “nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación.” Recuerda al *tourbillon social* de Rousseau que captura el éxodo del campo a la ciudad de millones de personas y predice la sensación de cambio que los migrantes seguirán sintiendo en siglos venideros. “Estoy comenzando a sentir la embriaguez en que te sumerge esta vida agitada y tumultuosa,” le escribe Saint-Preux a su amada Julie. “La multitud de objetos que pasan ante mis ojos, me causan vértigo. De todas las cosas que me impresionan no hay ninguna que cautive mi corazón, aunque todas juntas perturben mis sentidos, haciéndome olvidar quién soy y a quién pertenezco.” (1988, 1,4) De forma similar Bauman dice que “la era de la superioridad del sedentarismo sobre el nomadismo y la dominación de los asentados sobre los móviles está llegando a un alto definitivo. Estamos presenciando la venganza del nomadismo sobre los principios de territorialidad y asentamiento. En el escenario fluido de la modernidad, una élite nómada y extraterritorial domina a la mayoría sedentaria” (2000, 13). Naturalmente, la figura protagónica de este tipo de modernidad ultra-móvil es el migrante, lo cual es raro porque la mayoría de los migrantes se mudan una o dos veces en su vida; no son tan móviles como suponen las metáforas de “turista” y “vagabundo” que propone Bauman para interpretar la diferencias de movilidad entre clases. Pasan algunos días llevando a cabo ese tipo de movilidad que llamamos migración y sin embargo a partir de ese instante comienzan a ser asociados con esa actividad momentánea. Esto ocurre porque ese movimiento tiene una importancia definitiva para sus vidas. Es un movimiento sumamente significativo.

movemos existencialmente, o que al menos que nos estamos moviendo mejor. No podemos entender el movimiento que llamamos migración si no tomamos en cuenta la relación entre movimiento físico y existencial” (Hage 2005, 470-1). Quizás ninguna otra forma discursiva permite dar cuenta de esta relación entre movilidad física y existencial con tanta claridad como la metáfora LA VIDA ES UN VIAJE. Los motivos de Carmelo para migrar resultan muy claros al respecto: “uno en San Jerónimo no se puede MOVER aunque tenga ganas de hacer cualquier cosa pero a veces no tiene uno. Por ejemplo, en mi caso, no teníamos tierras, no teníamos dinero para MOVERNOS.”

Esta relación entre sensación de movilidad territorial y existencial se manifiesta con mucha claridad en las historias del cruce fronterizo de los migrantes de San Jerónimo donde ADELANTE se usa para referirse al fin del viaje territorial (Nueva York) y al fin del viaje existencial (una mejor vida). Jacinto, un hombre de cincuenta y cinco años que llegó a vivir con su hija y su yerno a Nueva Jersey en el 2005, recuerda las dificultades que pasó al cruzar la línea fronteriza sin documentos:

“En la frontera se ven muchas cosas malas, muchas violaciones, asaltos, golpes. Es muy triste, o sea, aunque sea territorio mexicano te humillan mucho en la frontera. Es muy pesado. Te quitan todo porque ellos saben que no viene uno nada más a la frontera, saben que viene uno hacia acá, y por eso ellos abusan, al no ser de este lado de la frontera, te quitan tu dinero, pero ni modo, y uno desde cuando sale, ahora si lo que Dios diga y ADELANTE. Ahora sí que te avientas, como decimos allá, de panzazo y ahora sí, a echarle muchas ganas a donde viene uno.”

Jacinto aprovecha la ambigüedad del término ADELANTE. No es nada claro si los usa en su sentido territorial o existencial, si se refiere a seguir caminando, a “aventarse de panzazo” para llegar más rápido o a “echarle más ganas,” para ponerse a trabajar, SALIR ADELANTE y lograr lo que se propuso. Por su uso recurrente y por su carga ideológica, SALIR ADELANTE merece un apartado especial entre todas las expresiones que remiten a la metáfora LA VIDA ES UN VIAJE.

En su trabajo sociolingüístico sobre la región tlaxcalteca del cerro de la Malinche, unos kilómetros al norte de San Jerónimo, Messing (2007) encuentra que “salir adelante” es la manifestación más clara y recurrente de un meta-discurso desarrollista. Salir adelante es una forma particular de entender la modernidad y las aspiraciones de mejorar la posición socioeconómica para volverse más modernos; es la expresión de una ideología nacional preocupada por desarrollar a México, por convertirlo en una nación moderna y de primer mundo. Algunas de las expresiones que Messing encuentra para definir el deseo de SALIR ADELANTE como LLEGAR A ESTAR mejor, DEJAR algunas cosas ATRÁS y ALCANZAR ciertas metas son consistentes con la metáfora LA VIDA ES UN VIAJE. Estas descripciones involucran estar en una mejor situación en contraposición a la que se estaba en el pasado y remiten a las promesas de progreso —la metáfora más común del mejoramiento social—del Estado modernizador.

Las características de la metáfora LA VIDA ES UN VIAJE, y las características que se derivan de ella son consistentes con la ideología desarrollista del progreso, que menciona Messing. Al igual que el progreso como ideología social, un viaje tiene una secuencia de etapas por las que se tiene que pasar antes de llegar a un destino determinado. La explicación que da Benja de su migración deja muy clara la relación entre migrar, el deseo por mejorar su situación económica y la ideología del progreso. “Y pus tomamos la decisión de salir porque el estado económico del pueblo no es muy bueno. Yo vivía con mi papá y con mi mamá pues. Esa decisión la tomamos por intentar PROGRESAR más, hacer una mejor vida en el futuro. Pensando en el futuro. Y por eso decidimos emigrar a este país, a Estados Unidos.” Al igual que Benja, Baldomero recuerda que la sensación de no ir a ningún lado, de no PROGRESAR lo motivó a salir del pueblo. Evocaba su último día, la despedida de sus amigos,

“dejar el pueblo que me vio nacer. [...] ‘Sale mamá’, le digo, ‘llegó el día de partir. Voy con todo este anhelo de salir, ahora sí, como luego dice la canción: SALIR de esta pobreza¹⁹ y no volver a la misma situación, tratar pues que las cosas cambien. ¿Ves? Siempre sabe que aquí se mata uno trabajando y NO HAY PROGRESO más que nada, no sé ve dónde queda el trabajo.’ También ella, con el llanto en los ojos. ‘Va pues mi hijito,’ dice ‘ya te vas.’ Me abraza. Yo me acuerdo y pasan los años. Pero se acuerda uno, digamos, los recuerdos, como si fuera ayer.”

La movilidad física y existencial de los migrantes de San Jerónimo, el viaje que representa la vida, comienza frecuentemente en una situación de necesidad y vacío de la que buscan SALIR. Carmelo, por ejemplo, explica que su primer motivo para migrar fue sacar adelante a su familia, sacarla de la “saturación de pobreza” en la que vivían:

“En mi punto de vista, yo ni siquiera sabía ni cómo iba a vivir, porque yo lo primero que quería era tratar de SACAR ADELANTE A LA FAMILIA y como que, no sé. A veces está uno saturado de tanta pobreza, porque a veces no hay ni para comer, no hay nada y ve uno nomás a los papás como luchan por traer la comida a la casa, pues uno como que dice ‘pues qué paso’ ¿no? Incluso las primeras intensiones mías eran pues tratar de que por lo

¹⁹ Se refiere a “Mi amigo el de arriba” de los Inquietos del Norte, particularmente a la estrofa que dice “Agradecido con el de arriba, pero el de más arriba; / con el todo poderoso se ha hecho mi socio, mi buen amigo, / me SACÓ de la pobreza esa maldita es mi enemiga.” Esta canción era una de las más populares entre los migrantes mexicanos de Corona durante mi periodo de observación participante y era la canción con la que San Jerónimo Musical, el grupo del pueblo, terminaba sus conciertos. Bailar y cantar esta canción en las fiestas y en los bares permite escenificar el éxito económico y demostrar que se ha SALIDO ADELANTE respetando las reglas de presunción social, pues adjudica el dinero que se ha ganado a la voluntad divina y no a las virtudes propias, lo que desplaza discursivamente el foco de la presunción de uno mismo a otra cosa. Es una técnica muy común. Por ejemplo, Socorro me presumió que “gracias a Dios, Macy’s me da un crédito de \$2,000 dólares” y José Clemente con la misma intención, me dijo: “no es que sea vanidoso, pero gracias a Dios, ya construí mi casa.” La expresión gracias a Dios permite cumplir con ciertas reglas de presunción que los Inquietos del Norte reconocen en “Mi amigo el de arriba”: “No hay que ser tan prepotente, mucho menos presumido, / porque tienes muchos billetes y los negocios bien te han salido.”

menos ahí que mi mamá que viajaba mucho para México vendiendo los chocolates, este pepitas, todo eso, pues siquiera que ya no fuera tan seguido allí.”

Quizás la expresión más contundente de la necesidad opresiva que motiva la emigración de San Jerónimo la escuche de un hombre apodado El Tlacuache, que migró a Nueva York en 1998 y de nuevo en 2005. En su caso, resulta muy clara la estructura socioeconómica osificada del pueblo. La posición económica depende de la posesión de tierras y por lo tanto hay pocas oportunidades de enriquecerse. El Tlacuache tenía que trabajar de mediero, lo que implica ganar la mitad de lo que gana un propietario que trabaja sus terrenos:

“Yo le dije a mi suegro: ‘Don José, sabe qué, ya me voy a la chingada. ¿Por qué? No me dan nada, qué he ganado yo. Pura madriza. Sembrando. Mediero, siempre mediero, ahí voy con mi yunta, a la madrugada. Con mis pinches caballos que ni son míos, tengo que pagar los caballos. Con huaraches, con sombrero apurado sacando mi gasto. No digo, esto no es lo mío. Ni madres. Me voy.’ Por lo menos ellos tienen terrenos, yo puro mediero. Es más difícil. Yo no tengo terrenos, digo: ‘¿de dónde tengo terrenos yo?’ Yo he comido a veces tortillas con sal, a veces que ni comía, por Dios, te lo puedo jurar, por Dios que a veces que ni comía. Había noches con mis hermanitos que no comíamos nada. Y si comíamos una tortilla con sal, puta madre, era un chingo. Y de eso cuando yo me vine para acá me acuerdo. Y me acuerdo de mis hijas, a mis hijas yo no quise que les pasara eso. Yo mis hermanitos se murieron y ta bien. Ya, me lo callo. Son sentimientos que tengo bien adentro. Pero fue difícil. Nadie, nadie, nadie, puede juzgar tu vida, pero la que yo he vivido, ‘uta madre.”

Insisto. Entendiendo las condiciones desde las que emigra la gente de San Jerónimo no resulta para nada sorprendente la recurrencia con la que se usan ciertas metáforas del deseo, de esperanza y de dejar de estar como se estaba. La metáfora LA VIDA ES UN VIAJE permite entender la movilidad física a partir de la movilidad existencial y expresar que migrar es ineludible si se quiere estar mejor.

“Venimos para superarnos.” Metáforas de estatus y jerarquía.

El dinero y el poder adquisitivo son los motivos más importantes para migrar a Estados Unidos, pero no son los únicos. Al dar cuenta de sus experiencias de movilidad, los migrantes de San Jerónimo mencionaban recurrentemente el deseo por reconocimiento social, por ser considerados superiores a quienes habían permanecido en el pueblo.²⁰ Para dar cuenta de este sentimiento egoísta y vergonzoso,

²⁰ El texto clásico para hablar de la búsqueda por reconocimiento es quizás la parábola del amo y el esclavo de Hegel. Los humanos, dice Hegel, se diferencian de los animales porque son autoconscientes: podemos vernos a nosotros mismos desde una perspectiva exterior, podemos mirarnos desde el punto de vista de alguien más y lo hacemos porque tenemos el deseo de reconocimiento, de ser vistos por los demás. Los animales, en cambio, sólo experimentan la necesidad como ausencia, tienen hambre e intentan “negar la negación” comiendo. Los humanos vamos más lejos, no sólo deseamos tener sexo, deseamos que nuestra pareja nos reconozca como

los migrantes utilizaban con frecuencia la metáfora de MAYOR ESTATUS ES ARRIBA. Esta metáfora, como cualquier metáfora espacial, es necesariamente referencial. A partir de la posición social que los migrantes ocupan por vivir en Estados Unidos definen la que le corresponde a quienes se quedaron en el pueblo. Esta metáfora se usa para interpretar la diferencia entre ambos lugares, sugiriendo siempre que vivir en Nueva York es mejor que permanecer en el pueblo. Si la vida se entiende como un viaje, quienes viven en Nueva York se sienten más avanzados en el camino y por lo tanto perciben que tienen un mayor estatus, están más ADELANTE y también más ARRIBA que quienes se quedaron en el pueblo. Así, por ejemplo, Rebeca que lleva trece años en Nueva York critica que

“la gente en el pueblo sigue siendo muy CERRADA. Si el pueblo fuera ya más diferente, si la gente fuera más ABIERTA, se dejaría llevar por las gentes que quieren que la gente SOBRESALGA, que CREZCA, pero no es así, porque la gente para mí sigue siendo muy CERRADA. No quieren que PROGRESE su pueblo, que haya cosas para el bien de toda la gente de ahí. Eso es lo que no deja también que la gente se ponga de acuerdo, no piensan en el bienestar del pueblo, que al final de cuentas somos del mismo pueblo, y yo creo que deberíamos querer lo mismo toda la gente. ¿No? A veces las mismas divisiones de partidos es lo que hace que no SOBRESALGA.”

Rebeca, desde su posición como migrante, utiliza las metáforas que reconstruyen la diferencia entre Nueva York y San Jerónimo para criticar el pueblo, la gente de allá es más CERRADA, es decir que entiende menos, y por eso mantiene al pueblo más ABAJO, en un estado de ATRASO, en referencia a Nueva York.

Alfonso, un migrante que regresó de Estados Unidos hace más de cinco años, hace una crítica similar a la de Rebeca, sugiere, en pocas palabras, que los migrantes, por el hecho de haber vivido en Estados Unidos, serían mejores gobernantes del pueblo:

alguien con quien valga la pena tener sexo. Deseamos ser el objeto de deseo de otra persona, que nos envidien, que nos reconozcan como superiores. El deseo humano implica reconocimiento mutuo. El problema en la parábola de Hegel aparece con los dos hombres que parecen emerger de la tierra recién formados y con el único deseo de que el otro lo reconozca como un ser libre y autónomo. Sin embargo para que el reconocimiento de la otra persona sea significativo, debe de probar que el otro es totalmente humano y digno de reconocerlo. La única forma de hacer esto, dice Hegel, es ver si valora su libertad y autonomía tanto como para arriesgar la vida por ellas. La batalla en este caso no es a garrotazos, es una batalla a muerte por un reconocimiento que no se puede ganar, porque si uno mata a su oponente, no hay nadie que lo reconozca; por el otro lado, si el oponente se rinde prueba que su reconocimiento es insignificante. Es decir el reconocimiento de alguien que se somete al vasallaje resulta irrelevante.

La dialéctica del amo y el esclavo es exagerada, pero sin duda tiene algo de cierta. La batalla por reconocimiento no es una batalla a muerte donde la vida está en juego y el reconocimiento del cobarde que no la arriesga no vale nada; ni siquiera tiene que ser una batalla. Sin embargo, la búsqueda por reconocimiento implica reconocer al otro y valorar su reconocimiento; es una búsqueda difícil en la que uno se arriesga a dominar o anular al otro en la búsqueda por reconocimiento. Lo que me parece más importante de esta parábola es el carácter dialéctico del deseo por reconocimiento, pues siempre implica una reconstrucción de la idea que tenemos de nosotros mismos, intentar mirarnos como nos mira el otro. Utilizo la interpretación de Graeber (2011), que se basa en la “lectura fuerte” de Kojève que tuvo mucha influencia sobre la teoría social francesa.

“la gente que viene acá, que regresa [de Estados Unidos] tiene otra mentalidad más ABIERTA. Supongamos un ejemplo: Zutano fue a Estados Unidos y ya estuvo un tiempo acá y dice no pus hay que ponerlo de presidente. Van y lo ponen de presidente. Su mentalidad es diferente. ‘Comunidad, yo lo que tengo, miren: yo tengo estas ideas, para el bien de nuestro pueblo.’ ¿Es malo o es bueno? Pues obviamente que es bueno para el pueblo porque tiene una mentalidad fresca y tiene otras ideas que ha aprendido. Y la gente de aquí que lo ponen de presidente, sólo va y calienta el asiento y no hace nada. La mayor parte de gente ha sido así.”

La metáfora de MAYOR ESTATUS ES ARRIBA es coherente con el sistema de diferencias que los migrantes de San Jerónimo usan para entender Nueva York en relación a su pueblo; una antropología que construyen para interpretar su nuevo entorno. En ese sentido los migrantes de San Jerónimo no son muy distintos a cualquier etnógrafo: a partir de observaciones y experiencias regulares construyen explicaciones más o menos sistemáticas y compartidas del lugar en el que viven con la intención de hacer algún sentido de las diferencias entre dos culturas, entre ellos y los otros.

Una de estas explicaciones se articula en torno a la diferencia entre ser de rancho y ser de Nueva York y se experimenta como la sorpresa de haberse vuelto moderno repentinamente en virtud de vivir en el extranjero, sobre todo por el aumento en el poder adquisitivo provocado por el diferencial salarial creado por la línea fronteriza que divide el rancho (como metonimia del lugar de origen de los migrantes rurales) y Nueva York. José Clemente, por ejemplo, hablándome de su trabajo en una tienda de *bagels* me contó que ahí “aprendí, los nombres de los panes, porque aquí es chistoso pero hasta eso tiene nombre. Imagínate, aprendí todo eso. Yo, alguien que viene de un pueblo y de pronto puede... A veces hasta yo mismo me digo: ‘ahora el indio habla inglés.’” La última expresión de José Clemente contrapone dos símbolos de modernidad y tradición. Utiliza lo indígena como símbolo inequívoco del rancho, es decir del atraso de la provincia mexicana, y el inglés como símbolo de las promesas de aculturación, progreso y modernización que conlleva la migración.

En una comparación similar a la de José Clemente, Socorro también manifestó sorpresa por la nueva posición social que ocupa después de migrar a Nueva York. En una fiesta de quince años me presentó a su comadre diciendo que se conocieron vendiendo verdura en el mercado de Atlixco. “Lleve su nopal, marchantita,” se burló de sí misma agitando el plato de su pastel como si fuera un nopal. “Desde chiquita he trabajado. Vendía nopales, cebollas, rabanitos en la plaza de Atlixco. Desde los nueve años vendía cerveza en las fiestas. No me da pena decirlo. De verdulera en el rancho me convertí en diseñadora en Nueva York.” Al igual que José Clemente, Socorro utiliza la contraposición de símbolos de tradición (verdulera en el rancho) y modernidad (diseñadora en Nueva York) para enfatizar cómo ha mejorado su posición social gracias a su migración.

En otra ocasión, Carmelo me invitó a un bautizo de un amigo oaxaqueño en donde tocaría San Jerónimo Musical. Cuando la fiesta estaba por terminar, se me acercó con una cerveza en la mano y me preguntó si me gustaba el ambiente ranchero. “Es que aquí casi todos somos de rancho y nos venimos a civilizar.” Mientras tanto el animador del grupo insistía que parecíamos de rancho por no bailar. En otra fiesta de bautizo de San Jerónimo, el animador de Parranderos Musical se burló de sí mismo sobre el escenario diciendo que había llegado a la fiesta cargando su equipo de sonido en su burrito como en el rancho, y luego remató el chiste en el brindis de los padrinos: “Ahora les van a pasar a servir su pulque para brindar. Ah, ¿es vino? Me estaba confundiendo con mi pueblo.” El chiste del animador resultaba más cómico por la contraposición de símbolos y el contraste con el contexto en el que se contaba, ya que las fiestas son el espacio en el que se permite y hasta se promueve ostentar el poder adquisitivo que, naturalmente, se identifica con Nueva York y no con el rancho.

Las burlas del rancho en comparación a Nueva York son muy comunes entre los migrantes rurales que conocí; resaltan siempre la incompatibilidad de ambos lugares y expresan la conmoción de su nueva riqueza y posición social. En una parrillada en el parque de Flushing después de jugar futbol, Benito, uno de los miembros del equipo, se despedía temprano porque su hermana insistía en que llegara temprano a la casa y no se fuera de fiesta con sus amigos del trabajo. “Sácate una foto para que vea tu hermana que no estás tomando,” le dijo Miguel. “Ya después la subes a Facebook para que vean en tu pueblo cómo son los picnics en Nueva York.” “Cuál foto,” le contestó Benito burlándose de sus pretensiones modernas, “si estás ahí tirado en la tierra como si estuvieras en el rancho.” Poco después le pregunté a Francisco, el primer hijo de Sanjeronimeños nacido en Estados Unidos, si no le interesaba ir a conocer el pueblo de sus papás. “Allá te van a hacer tu pizza en el comal,” intervino su padre haciendo que todos rieran porque resultaba ridículo el contraste entre la pizza, la comida típica de ciudad y el comal, que nadie usa en Nueva York. En el mismo tono irónico, Soledad hizo una broma a mis expensas diciendo que las tortillas las había hecho en el comal y yo, recién llegado a Corona, le tomé la palabra y dije que la habían quedado buenas. Todos se rieron de la broma porque resultaba obvio que las mujeres en Nueva York no hacen tortillas, las compran. El padre de Francisco y Soledad utilizan un recurso etnográfico surrealista²¹ —sacar de contexto un objeto que en el otro parece ridículo— como técnica para defamiliarizar por un momento su presencia en Nueva York y expresar la sorpresa de haber llegado tan lejos. La migración, llegar a Nueva York y volverse moderno, se experimenta como una ruptura definitiva con el orden tradicional del pueblo, por eso combinar elementos de una circunstancia en otra resulta ridículo.

²¹ “El momento surrealista en la etnografía ocurre cuando la posibilidad de la comparación existe en una tensión sin mediación con la incongruencia pura. Este momento se produce repetidamente y se va aceptando en el proceso de comprensión” (Clifford 1988, 145-46).

“Del rancho, que es el tedio redimido por las sensaciones periódicas de importancia, [se migra] a la ciudad donde el anonimato es sinónimo de la clandestinidad y la obtención de libertades desconocidas, de la mirada fija en ensoñaciones a la dureza de las oportunidades, del goce del recuerdo de los cielos azules y las regiones límpida al aprendizaje del inglés y las querellas étnicas, de la familia tribal a la familia nuclear, de la numerosa descendencia a la descendencia que se ajusta al tamaño del departamento pequeño, de la intolerancia plena de aborrecimiento a lo diferente a la tolerancia iniciada como resignación ante las conductas ajenas que no se pueden modificar, del aprecio idolátrico de lo moderno a la nostalgia por lo que era moderno todavía hace un año”
(Monsiváis 2014, 16)

Lo tímido, lo tradicional, lo chafa, lo mal hecho, lo parroquial, lo sumiso, lo ingenuo, lo campesino, los huaraches, los tacos de frijol, las bestias de carga, los zarapes, el pulque y, en resumen, lo indio, todo eso, es de rancho. En cambio, lo moderno, lo bilingüe, lo urbano, lo que aparece en televisión y pertenece al mundo capitalista de los bienes de consumo, el aire acondicionado, las botellas de whiskey escocés, las camionetas pick-up, las grandes hebillas, lo atrevido, lo ostentoso, lo caro, eso es propio de Nueva York. Lo neoyorquino tiene más que ver con la estética de El Komander, que con el Lobo de Wall Street, el cual resulta mucho más lejano al grupo de aspiración de los sanjeronimeños.

La relación con lo ranchero es ambigua. Nadie quiere ser de rancho, pero las formas de ostentación son rancheras. Los sombreros, las botas, las grandes hebillas, la indumentaria para las celebraciones es ranchera, la música que se escucha también, la gente disfruta los jaripeos y ser montador es admirable. El rancho es objeto de burlas y también un espacio de remembranza y nostalgia. La gente de San Jerónimo recuerda el rancho y se conmueve de su propia modernidad, de lo lejos que ha llegado, territorial y existencialmente hablando.²² Esta relación ambigua con el rancho es

²² En este sentido ser de rancho se parece a ser naco. Lomnitz recuerda que antes de los setenta “naco” se usaba para referirse a lo que entre los mexicanos de Nueva York se conoce como de rancho: lo indio, a lo que estaba en el atraso de la provincia mexicana y el gobierno trataba de eliminar. Sin embargo, a lo largo de los ochenta naco se convirtió en una estética urbana, lo que sin duda manifestaba un profundo cambio cultural en el espacio nacional mexicano. Lo naco después de los ochenta “incorpora las aspiraciones de progreso y la cultura material de la modernidad de formas parciales e imperfectas. Es una forma del kitsch porque el naco se conmueve con su propia imagen moderna. [...] La categoría de naco está directamente conectada con un idioma de distinción que parece perder sus vínculos estrechos con el mundo indígena y campesino: ahora apunta a un nuevo sector de la sociedad que silenciosamente derrama una lágrima de entusiasmo mientras presencia su propia modernidad” (2001, 111-3). Lo naco es entonces la conmoción y el entusiasmo por la propia modernidad. Los nacos de closet —aquellos modernizadores a quienes les preocupa que se borre la distinción entre alta y baja cultura y entre cultura nacional y extranjera, pero se conmueven de su propia modernidad al asistir a un concierto de música clásica o a una exposición de artes plásticas y se toman una fotografía para el recuerdo— podrían decir que la estética de El Komander que alude a las aspiraciones de clase de los migrantes de San Jerónimo les parece naca. Mientras tanto, los migrantes de San Jerónimo evitan el término naco porque han experimentado de primera mano las implicaciones de clase que conlleva y se refieren como ranchero o de rancho a aquello que alguna vez fueron pero han dejado de ser en virtud de su riqueza relativa y el estatus recién adquirido por el que exigen reconocimiento. Los nacos de closet, los nacos populares y el ranchero son sujetos igualmente modernos que

indispensable para entender la relación entre nacionalidad, modernidad cultural y modernización entre los migrantes rurales de Nueva York.

El problema sobre la posición social que los migrantes se asignan a sí mismos aparece cuando quienes se quedaron en el pueblo les niegan el reconocimiento que creen merecer. Cuando esto ocurre, los migrantes se enfrascan en complejas estrategias para evitar la frustración de no ser reconocidos como superiores cuando regresan al pueblo y como iguales mientras viven en Nueva York. En ambos lugares los migrantes reclaman una posición social que los demás se niegan a reconocer.

Algunos párrafos arriba vimos como Rebeca y Alfonso se quejaban de que la mentalidad de la gente de San Jerónimo es más cerrada que la suya. Ambos reclamaban cierta superioridad en virtud del tiempo que pasaron en Nueva York. A lo largo de la entrevista que me dio, Alfonso dejaba entrever cierta sensación de superioridad frente a las personas que habían permanecido en el pueblo y la frustración de que nadie reconocía la posición que reclamaba. Aceptaba que había resentido su regreso al pueblo, después de vivir diez años en Estados Unidos se había adaptado y el cambio había sido drástico. “Ya no es lo mismo. Te sientes como solo. Cambiaste porque sufriste. Y cuando llegas tratas de llevarte bien con todo mundo y le dices: ‘no, sabes qué, las cosas no son así. Prepárate o estudia, porque allá no es como acá.’ Tu mentalidad cambia se vuelve más optimista. [...] La gente de acá, si ve que estás CRECIENDO empiezan a murmurar cosas de ti.” Alfonso llegó de Estados Unidos queriendo demostrar lo que había aprendido y las personas que permanecieron en el pueblo reaccionaron aislándolo y murmurando cosas de él.

Baldomero recuerda que su regreso al pueblo, antes de volver a Nueva York por segunda vez, también fue difícil. Regresó en época de seca y el polvo le manchaba las botas (una imagen cargada de contradicción simbólica entre los bienes de lujo adquiridos en Nueva York y la pobreza del pueblo), y no lo dejaba respirar. “Allá todo oscuro, no hay iluminación y el camino así nada más como callejón, bien polvoso. ¡Híjole pues! Pero bueno, allá es mi tierra, ¿ves? En buena onda, no es porque sea uno así chocante, pero el polvo, ¡híjole! Sentía que yo no podía respirar, aunque allá es polvo natural.”²³ También había olvidado cómo montar, “perdí la pinche práctica aquí ya no vas a montar a caballos, vienes aquí a usar tu bicicleta nomás. Iba trotando, y yo iba bailando, como si me quería salir de la pinche silla. Nada más le ponías el pie en el pinche estribo de la silla y el potro lo despega y se va, quiere salir.” Estas actitudes excéntricas, aunque no intencionales, avivan la idea entre la gente que permaneció

reconocen su espacio dentro de la jerarquía entre tradición y modernidad y la reafirman reconociendo y resaltando las diferencias que existen entre ellos. Por eso es importante recordar que el reconocimiento social implica una reconstrucción de sí mismo, es relativo a la posición de los demás.

²³ La narración de Baldomero recuerda a la de Iván Velikopolski, el estudiante en el cuento de Chejov que regresa a su casa del seminario: “también en aquellos tiempos había existido esa brutal pobreza, esa hambruna, esas agujereadas techumbres de paja, la ignorancia, la tristeza, ese mismo entorno desierto, la oscuridad y el sentimiento de opresión. Todos esos horrores habían existido, existían y existirían y, aun cuando pasaran mil años más, la vida no sería mejor. No tenía ganas de volver a casa.”

en el pueblo que los migrantes, más que aprender cosas nuevas o tener mayor estatus, se vuelven presumidos, se olvidan de sus orígenes.

La ocasión en la que presenté con mayor claridad un deseo frustrado por reconocimiento fue con Ernesto, un migrante que regresó a San Jerónimo en el 2007 y vivió durante ocho años en Nueva Jersey. Mientras comíamos en una boda en el pueblo me platicó sobre su vida en Estados Unidos. Mencionaba los lugares que conocía, los nombres de los restaurantes donde había trabajado y las personas del pueblo con las que convivía normalmente como evidencia de que todo lo que decía era cierto y frecuentemente me preguntaba si le creía que había vivido allá o si conocía esos lugares y a esas personas. Me repetía el precio de la casa que había comprado en Atlixco con los dólares que había ganado en Estados Unidos. El día después de la boda lo encontré en la fiesta del recalentado bebiendo con algunos amigos, me presentó con ellos y les preguntó si “sí o no había vivido en Nueva Jersey.” Después de conversar unos minutos con sus amigos, para cerciorarse de que le creía y para seguir platicando de su tiempo en el extranjero, me invitó a su casa y me mostró las fotografías de su tiempo en Nueva Jersey, del restaurante en la playa en el que trabajaba, junto a camionetas y motocicletas estacionadas en la calle que la habían gustado y de la casa en Atlixco que se había comprado con sus ahorros. La insistencia de Ernesto por convencerme de que había vivido en Estados Unidos registraba la importancia que tenía esa experiencia de la que parecía no quedar evidencia, ni siquiera el reconocimiento de sus amigos. Sus ocho años en Estados Unidos no habían traído ningún cambio ostensible en su día a día en el pueblo y por eso sentía que debía demostrar ese tiempo de alguna forma.²⁴

En Nueva York la situación no es muy diferente, los migrantes insisten en que los estadounidenses y el gobierno americano no reconocen su trabajo. El Tlacuache, por ejemplo, trabaja lavando coches en Corona diez horas al día, seis días a la semana. Junto con la construcción, los autolavados se consideran el trabajo más exigente y peor pagado. Cuando conocí al Tlacuache en un bautizo me dijo que era de Nueva Italia, Michoacán, que era ingeniero mecánico y se dedicaba a la construcción, había llegado a Nueva York huyendo de narcotraficantes después de negarse a trabajar con ellos. Todo lo que me contaba era plausible, pero conforme lo fui conociendo, saltaban algunas inconsistencias en sus historias, me dijo alguna vez que era de Chila de la Sal, Puebla, me contó después que no había terminado la primaria, que había emigrado del Distrito Federal porque le parecía que el trabajo estaba mal pagado. Otras veces sugirió que era de San Jerónimo, que tenía terrenos en Metepec que había comprado con su salario de Estados Unidos. Al preguntarle a otras personas me

²⁴ Esta situación en la que quienes permanecieron en el pueblo se niegan a reconocer un estatus superior a los migrantes complica inevitablemente la noción de movilidad social y por eso no la he querido utilizar en este análisis. Los migrantes salen de la estructura social del pueblo, no tienen un lugar determinado en ella, no están arriba o abajo, están fuera, de ahí la incomodidad a la que se enfrentan a su regreso. La vida en el pueblo continúa como si ellos no se hubieran ido y el estatus que se les reconoce se deriva de las posesiones materiales que lograron adquirir, no de su experiencia laboral o de su aculturación en Estados Unidos como a ellos les gustaría.

respondieron que el Tlacuache era, efectivamente, de San Jerónimo. Durante la entrevista que me dio, El Tlacuache usaba expresiones que remitían a la metáfora MAYOR ESTATUS ES ARRIBA para sugerir que alguna vez lo había tenido todo y lo había perdido; se refugiaba en la muerte como promesa de la igualdad venidera, en distopías en las que se decretaba por mandato la subversión del orden social, deseaba una maldición divina que nos volviera a todos iguales.

T: O sea yo no le tengo miedo ni a lo ARRIBA ni a lo de ABAJO, si dijeran va a venir la pobreza yo me río de los ricos esos güeyes van a sufrir más que yo, porque yo he vivido su vida de ellos y he vivido la mía. Yo ARRIBA y ABAJO, yo siempre, así me la vivo. Yo aquí conozco, mi patrón es de categoría. Es colombiana ella, es de Colombia. Me ha dicho: ‘vamos a un evento’. Yo no tengo tacuche, yo rento, me rento mi tacuche. Y me comporto como lo que es. Pero también cuando se trata de cómo ahorita, ya chingue a su madre, me REBAJO.

E: ¿Por qué REBAJARSE?

T: No, no es REBAJARSE. Pero estoy con la gente real, como me conocen. Yo voy con ustedes, vamos a echar desmadre. O sea, me la llevo suave porque sé que vivo allá y vivo acá. O sea yo con las dos. Ya no sufro porque he sufrido ARRIBA y he sufrido ABAJO. Me han humillado, me han dicho ilegal, pinche mexicano, pinche enano. Un chingo de cosas me han dicho a mí. Yo ignoro, digo, son humanos ellos también. El día que nos muéramos los entierran en un pinche hoyo igual que a mí. Se vuelven hueso. Ellos tienen hueso igual que yo. Qué pasa cuando te mueres. Te compran tu pinche caja de caoba y la mierda, de vidrio y la chingada. Te entierran y tu pinche caja se vuelve una mierda, tu cuerpo se lo comen los gusanos igual que el pobre. Hueso, polvo. Igual que el otro cabrón. Mira, yo tengo un dicho que dice: ‘el día en que Dios quiera y mande la maldición que quiera y quiere me gustaría que la mandara, por Dios.’ Yo no le tengo miedo a nada de eso. Yo sé que voy, yo siempre viví en el sufrimiento. Yo te puedo aguantar comiendo frijoles, una lata de atún. Unas galletas. Y los ricos no aguantan eso. Yo te puedo vivir sin dinero. Ellos sin dinero no viven. [...] Lo que tienen que ver los políticos es el trabajo. Los campesinos trabajan mucho y ganan poco. La neta, lo que tiene que ver es ahí. Es que el político también piensa su mente de ARRIBA PA’ABAJO.

En lo que dice el Tlacuache se presiente una frustración del deseo de igualdad que se resuelve mediante la consolación de la muerte, el mismo fin para todos (“son humanos ellos también, los entierran igual que a mí”) y mediante una construcción sacrificial del sufrimiento (“yo no tengo miedo porque yo siempre viví en el sufrimiento”). El sacrificio es una forma de darle sentido al sufrimiento que, en la lógica sacrificial, se convierte una virtud, una ventaja en circunstancias venideras sobre los ricos que no saben lo que es sufrir. La idea de sufrimiento del Tlacuache es sacrificial, pero no es necesariamente

religiosa. Desea que haya alguna recompensa por las condiciones desiguales en las que se sufre, pero prescinde del más allá, desea que la recompensa sea en el mundo terrenal, por una maldición divina, por una ley o por la putrefacción igualitaria de los cuerpos. A continuación discuto la forma en que los migrantes de San Jerónimo hacen sentido de su migración en términos sacrificiales.

“Esto tiene que valer la pena.” La metáfora sacrificial

La idea de El Tlacuache de que los políticos no entienden ciertas cosas por no haber sufrido, registra la premisa básica de la lógica sacrificial a partir de la cual se propone un orden social más igualitario: el sufrimiento es un indicio de virtud y por lo tanto merece una recompensa. Dice el Tlacuache que es injusto que los campesinos trabajen mucho y ganen poco, si sufren más deberían de ganar más. En la lógica sacrificial, los pobres tienen derecho a una restitución. Entre más carencias y necesidades se sufran, más recompensas se merecen. La lógica cristiana del sacrificio se expresa con mayor claridad en el Sermón de la Montaña al que José Clemente hace referencia cuando menciona el pasaje de los dos señores.

J.C: Yo pienso que uno de los factores por el cual muchos se olvidan de su propósito, de su meta, es de que lamentablemente se dejan ENVOLVER por estos vicios. Entonces yo pienso que, que ese es uno de los factores principales porque muchos no han logrado sus metas o sus sueños o sus proyectos. Porque habiendo dos señores de por medio, no pueden servir a los dos ¿no? Porque hay dos señores con un solo salario y no se puede.

E: ¿Esos dos señores quiénes son?

J.C: Por decir así, los dos señores podrían ser un señor es mi proyecto y otro señor es mi gusto o mi vida, pero tú no puedes satisfacer a los dos con un solo salario ¿no? tomando en cuenta que de ese salario tienen que salir tus gastos, tu renta, tu luz, tu teléfono, tu comida, tu ropa, tu todo. Todo cuenta porque dependiendo en qué y cómo gastas tu dinero es uno de los factores para que tú consigas lo que quieres.

E: ¿Y eso tiene que ver con lo que me decías hace rato de que este país te vislumbra?

J.C: Sí. O sea, este país es muy rico pero al mismo tiempo está lleno de trampas. Si tú no sabes distinguir cual te conviene, *like*, te ENVUELVES. O sea, por ejemplo, como en los bailes ¿no? Hay muchos que sueñan con conocer a un grupo famoso y yo he escuchado que por un boleto han pagado hasta ciento cuarenta dólares, ciento cincuenta, hasta doscientos dólares por un boleto para un concierto o para de pronto un jaripeo o qué sé yo. Entonces, pues son cosas que uno los gana, te esfuerzas. Pero yo creo que por eso mismo si tú te esfuerzas lo más lógico es que tu trabajo tenga un fruto sólido. Donde con el tiempo tú puedes verlo con el paso del tiempo y tú puedes decir ‘VALIÓ LA PENA MI SACRIFICIO.’

Contextualmente, el pasaje de los dos señores²⁵ ocurre después del Sermón de la Montaña que es quizás el mejor ejemplo de la lógica sacrificial mesiánica.²⁶ Bajo esta lógica, toda satisfacción de los sentidos — “mi gusto” como dice José Clemente— es mala; todo sacrificio es un mérito. De ahí resulta una asociación que parece indudable: el vicio es fácil, cómodo, placentero, y la virtud es esforzada, trabajosa, exigente. José Clemente insiste en que Estados Unidos está lleno de trampas, su libertinaje, los vicios que ENVUELVEN, “esos son los factores principales por lo que muchos no han logrado sus metas, sueños o proyectos” . Para lograr los sueños se requiere sacrificar los gustos. José Clemente refiere la experiencia del dolor y de la privación del placer a una entidad superior, trascendente, en la que adquiere su verdadero sentido. En la expresión de Scheler, “el sacrificio es siempre una pérdida parcial en beneficio del todo, la pérdida de algo relativamente inferior a cambio de un valor superior” (citado por Escalante 2000, 83). Sacrificar los conciertos, los jaripeos, a favor de un “fruto sólido.”

Las fórmulas sacrificiales de José Clemente, El Tlacuache y la mayor parte de los migrantes de San Jerónimo han perdido el componente escatológico, es decir que por sus sufrimiento no esperan una recompensa después de la muerte, sino en vida, en el mundo terrenal. Esto resulta muy claro cuando José Clemente me explicó que se cambió a un trabajo mejor pagado, aunque más pesado, “porque económicamente pues no era lo que yo necesitaba. Había una deuda que pagar, había biles que pagar. O sea era como *wait*, espérate, es hora de aterrizar ya a tu realidad. No es solamente SACRIFICAR tu familia, SACRIFICAR tu pueblo, SACRIFICAR tus costumbres, SACRIFICAR todo por nada. No, o sea *wait*, espérate. Si has venido es por algo.” Es decir que para José Clemente el sacrificio debe reeditar económicamente, en mejores salarios. A parte de ese cambio, la lógica sacrificial mantiene su racionamiento fundamental: esto que parece un mal es un bien porque es necesario desde un punto de

²⁵ “Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas” (Mt. 6:24).

²⁶ Según Escalante, en Occidente hay dos grandes modelos que permiten darle sentido al sufrimiento: “la idea trágica supone que las desgracias resultan de la voluntad divina o el destino y que no hay justicia ni otra explicación posible; la idea mesiánica implica que todo dolor es un castigo o un medio de purificación, un mérito; es decir: que hay un orden moral del mundo, donde el sufrimiento es inseparable de la justicia.” (2000, 14) La idea mesiánica supone que el dolor es justo y racional, humanamente inteligible. El Sermón de la Montaña es imprescindible para la cultura cristiana del sufrimiento la cual es eminentemente mesiánica. A las nociones judías del sufrimiento como castigo y como esperanza de redención, el Sermón de la Montaña añade la posibilidad de interpretar el dolor como vía de purificación; en particular, permite entender el sufrimiento de los inocentes como un recurso en el camino de la salvación. No sólo eso, la moral judía del exilio pretende una separación del orden material, un pueblo que vive desterrado no puede apegarse al mundo terrenal, es indiferente a lo que sucede en él. El Sermón de la Montaña lleva este desapego mucho más lejos, pues es antagónico al orden material. El sufrimiento, las carencias son un merito en este mundo que será recompensado en el más allá. (Escalante 2000, 125). Por eso no vale la pena “hacer tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín corrompen, y donde ladrones minan y hurtan. Sino en el cielo, donde ni la polilla ni el orín corrompen, y donde ladrones no minan ni hurtan” (Mt. 6:19-20).

Baste recordar tres bienaventuranzas para entender que el sufrimiento en la tierra sirve como mérito, se le reconoce a la víctima su situación de saldo positivo, o sea, acreedor: “Bienaventurados los que lloran, porque ellos recibirán consolación. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados. Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.” (Mt. 5) Las bienaventuranzas vuelven el sufrimiento una virtud que merece recompensa.

vista más general. El sacrificio siempre modifica el significado del dolor, que es un mal en sí mismo, convirtiéndolo en un bien de índole superior.

Resulta particularmente revelador que personas tan distintas como José Clemente y el Tlacuache interpreten su migración bajo la misma lógica sacrificial. José Clemente le da mucha importancia a su vida espiritual y a la virtud; protege las tradiciones del pueblo, es muy estricto con su moralidad y la de los demás. “Uno de mis puntos fuertes, siempre ha sido la espiritualidad. No soy un santo, pero algo que me llena de satisfacción es compartir la fe católica que profeso y que creo con personas de toda Latinoamérica.” El Tlacuache, por el contrario, es intempestivo, se reconoce como vicioso, no se apega a ninguna moral estricta e insiste en que nadie puede juzgar la vida de los demás; oscila entre el exceso y la melancolía. “Yo soy bien desmadre, soy mal hablado, soy juguetón y todo, pero en serio, yo también tengo mi vida, tengo mis sentimientos. Cuando estoy callado no me dicen nada porque estoy pensando en cosas del pasado. Al otro día me levanto contento y ya, chingue a su madre, ya pasó.” Ambos interpretan su migración bajo la lógica sacrificial, aunque sus formas y expresiones varíen. Dentro de la estructura mesiánica del sacrificio, dice Escalante, “cabén muchas y muy distintas posibilidades. Lo fundamental en todas ellas, y que las distingue nítidamente de la idea trágica, es la convicción de que el dolor tiene un sentido, es moralmente inteligible. Es decir, que se refiere siempre a la Justicia” (2000, 29).

La interpretación sacrificial de El Tlacuache descrea de una recompensa en el más allá, de un orden moral divino. Remite más bien a la justicia del mercado, a un orden moral económico. En su decisión de migrar no ve un sacrificio, sino un riesgo; un término que remite por igual a la metáfora LA VIDA ES UN ALBUR y al argot de los emprendedores. La estructura es la misma, para merecer un bien, debes sufrir un mal. Ninguna riqueza llega sin un riesgo previo. “El que no arriesga, no gana.”

T: Este país te prepara. Los americanos son inteligentes y cuando tú estás dos tres años aquí te das cuenta por qué. Tú nunca vas a arriesgar algo sin ganar. Es como digo yo. Yo me he partido la madre aquí, trabajando. Estoy arriesgando un chingo. ¿Sabes que estoy arriesgando? Mi familia. Porque mi esposa cuánto tiene, tiene como ocho años que yo no la veo. ¿En ocho años qué puede pasar? Muchas cosas. Entonces tú te arriesgas a eso. Pero lo bueno, este país yo agradezco un chingo, porque yo conozco a mis patrones como son. Ellos no van a, como dicen en México, dar un paso sin huarache.²⁷ Ellos siempre si van a arriesgar algo es porque le van a ganar. Es como yo, lo que estoy haciendo ahorita, lo estoy haciendo por algo, porque estoy arriesgando.

E: Y por qué vale la pena arriesgar por estar acá.

²⁷ “No dar paso sin huarache” parecería en un primer momento lo contrario a arriesgar. Sin embargo, El Tlacuache sugiere que aunque sus patrones no arriesguen, necesitan arriesgar para ganar algo. La lógica sacrificial es implacable: quien no sacrifica no gana, la riqueza de los patrones de El Tlacuache le parece inexplicable sin algún tipo de dolor o de riesgo de por medio.

T: Mira aquí lo importante es arriesgar, porque si tú no arriesgas tú no ganas. Ese es un riesgo ¿no? Y es que la vida no es fácil. Si la vida fuera fácil todos fueran billetudos. Este país te da mucho. Te da, pero también te quita. Es una balanza, es un azar, es un arriesgue tú tienes que arriesgar pa' que tú sepas lo que eres y lo que eres capaz de hacer. Y cuando tú lo logras, cuando tú logras un objetivo aquí en Estados Unidos ya eres algo, si no pues no eres nada.

El símbolo de la balanza remite indudablemente a la idea de justicia, que es fundamental a cualquier forma que tome la lógica mesiánica. La idea sacrificial es tan atractiva precisamente porque permite darle sentido a un orden que es injusto por principio. El papel del juez, el garante de un orden moral justo, parece tomarlo Estados Unidos. No es Dios quien da y quita, no es la providencia, ni el destino, es “este país” el que garantiza el orden moral. Por eso lo que logres en Estados Unidos resulta la medida para juzgar si eres o no, como sugería Gabriel que migró para “LLEGAR A SER algo.”

En la comparación constante que hacen los migrantes de San Jerónimo entre Estados Unidos y México, resulta indudable que el primero es un mejor garante del orden moral, un juez más justo, que el segundo. El orden sacrificial se mantiene de manera implacable en el Norte, mientras que en San Jerónimo se sufre, se trabaja y la recompensa puede no llegar, o ser menor al sufrimiento. Antonio lo explica con mucha claridad: “Se necesita ser consciente y estar consciente de que tiene uno que SACRIFICARSE en muchas cosas. No tan solo en una o en dos cosas, en muchas cosas. Pero también tiene sus gratificaciones, tiene sus premios, digámoslo así. Me SACRIFIQUÉ tanto en esto y esto y esto, pero gracias a Dios hice esto y esto y esto. Desafortunadamente eso en nuestro país es más complicado, en nuestro pueblo es más difícil de hacer las cosas.”

Cómo explicar que orden sacrificial se cumple en un país y en el otro no. Para los migrantes resulta evidente que ellos han sufrido más que quienes permanecieron en México. La migración puede interpretarse como sacrificio gracias a una experiencia inevitable que es común a todos los migrantes y que se interpreta como una suerte de expiación original: el cruce fronterizo. Si en la lógica sacrificial mesiánica, el pecado original obliga a todos los hombres a sufrir,²⁸ la expiación original los vuelve merecedores de riquezas y placeres. El sufrimiento durante los días que transcurren entre que se sale del pueblo y se llega a Nueva York se interpretan como el pago que vuelve a los migrantes acreedores de las riquezas del Norte, sobre todo si se considera, como Baldomero, que “lo que se arriesga es la vida. No es fácil. No tanto a veces el dinero, sino que uno arriesga la vida, ahí al brincar, al cruzar la frontera, al caminar por el cerro. Imagínate, a veces sin querer te encuentras por ahí a los pinches cárteles, te

²⁸ En la moral judeo-cristiana el trabajo es el castigo del pecado original, el sufrimiento que Dios impone a los hombres por su desobediencia: “Maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás” (Gn. 3:17-19).

agarra una balacera, por estar ahí uno cruzándose, imagínate. No es fácil irse, no por el varo, sino el riesgo de que arriesga uno la vida también” La imagen del montador con la que Jacinto compara la migración resulta igualmente reveladora del riesgo que sufren los migrantes al cruzar y del azar que define el resultado de la empresa. “Si usted dice a su familia que se va a venir, nunca están de acuerdo, porque solo Dios sabe. Tenemos mucho riesgo. Uno sale de la casa, solo Dios sabe si llega a la frontera, si de la frontera a acá llega, ahora peor, es más difícil. Cuando usted viene, haga de cuenta, que se decide a todo. Es como cuando un jinete va a montar a un toro, se olvida de todo.”

Si bien las historias migratorias que me relató la gente de San Jerónimo difieren mucho entre sí, la mayoría coincide en que siempre se sufre en el cruce fronterizo. “Muy seguido, las narrativas de cruces fronterizos de mexicanos y centroamericanos,” dice de Genova, “relatan experiencias de mucha dificultad que comparan con recuentos de cruces muy fáciles” (2002, 437). La idea recurrente de que cruzar a Estados Unidos es difícil se fundamenta en el espectáculo fronterizo: la representación de la exclusión mediante la línea fronteriza que se trasmite en noticieros, películas, canciones, de boca en boca y justifica la diferenciación espacial entre México y Estados Unidos que se encarna en los migrantes mediante su “ilegalidad.” Todos mis entrevistados tardaron menos de dos semanas en cruzar, pero la mayoría comparaba sus experiencias con alguna en la que se había sufrido más, en las que la gente se tardaba más de un mes o no lograba llegar. “Te digo, todo, todo, todo mi viaje, mi paso fue muy especial,” me contaba José Clemente.

“Yo no sé qué sea. Quizá mi confianza o mi fe o todo eso, porque hay historias de personas que dicen que sufren, que tardan semanas, incluso meses en pasar, que sufren la detención de la migra, que sufren maltrato de parte de los que los traen, de parte de las personas que uno se encuentra en el desierto y cosas así. Comparando con eso, puedo decir que mi paso fue muy rápido. No voy a decir ‘agradable’ porque pues siempre queda algo de mal sabor, pero, comparado con las otras experiencias puedo decir que mi experiencia fue bastante... Favorable.”

El sufrimiento es la característica común de todos los cruces fronterizos, se puede sufrir más o menos, pero siempre se sufre. Al igual que José Clemente, Teresa compara su cruce fronterizo con experiencias más difíciles. “Pues estábamos felices, que habíamos llegado hasta acá. Dándole gracias a Dios que pasamos bien, que no pasamos cosas que a lo mejor gente a pasado, porque realmente yo creo que todos pasamos por diferentes cosas, entonces gracias a Dios nosotros, no nos pasó nada. Caminamos normal. Porque mucha gente dice que camina bastante. Son diferentes mitos ¿verdad? Pues gracias a Dios, sí sentimos diferente.”

La lógica mesiánica permite transformar el sufrimiento injustificado en un mérito; pero sobre todo consuela durante los momentos de incertidumbre radical que viven quienes cruzan la frontera y sus familiares que permanecen en el pueblo esperando la llamada del otro lado, la reafirmación de que

todo está bien. José Clemente explica que su paso fue fácil gracias a “su confianza y a su fe,” Jacinto dice que “sólo Dios sabe” que pasa después de que los migrantes emprenden el viaje al norte y Teresa le da “gracias a Dios” por la facilidad de su cruce. El cruce exitoso de la frontera se explica a partir de factores religiosos —como la fe, la oración o la voluntad divina— o fortuitos —como la suerte. Alejandrina, por ejemplo, explica que el cruce rápido de su hijo y su nieto dependieron de la suerte. “Ese mi’jo no tardó,” dijo mientras yo conversaba con su hijo en el patio de su casa. “Luego pasaron. A los siete días ya estaban por allá. Mi nieto también nomás hizo como seis. También se pasó para allá. Pero muchos hacen siquiera un mes. Como el de Don Dioniso tardó el mes pero pasó. Según la suerte. Y hay unos que ni llegan. Los grandes de veras no llegan, quieren ir pero no llegan; se regresan. Un señor se quebró su pie y ya mejor se regresó, no conoció nada.”

Dice Norbert Elias que “cuanto más incontrolable sea para el hombre un contexto determinado, tanto más afectivo será su pensamiento acerca de él” (1980, 190). La lógica sacrificial no permite controlar los factores que vuelven incierto el cruce fronterizo, ni siquiera logra explicar el éxito o no de las empresas migratorias; pero sirve como una consolación del sufrimiento, lo hace más llevadero. Resulta más fácil sufrir cuando se piensa en las recompensas venideras que provoca ese sufrimiento.

La idea de que el dolor tiene un sentido y será recompensado se refiere siempre a la justicia, por lo tanto el mecanismo sacrificial funciona también a la inversa, quién no sufre, no tiene por qué ser recompensado. La lógica sacrificial no sólo explica un mecanismo de premiación, sino también de castigo. Es quizás el motivo principal de la leyenda fáustica, del hombre que vende su alma al diablo a cambio de placeres terrenales y por lo tanto se condena al sufrimiento eterno. Bajo el mismo motivo circula en San Jerónimo una historia sobre un hombre que encontró enterrada una ollita de oro cerca de la hacienda abandonada y cuando empezó a gastarlo empezaron a ocurrirle desgracias: sus familiares murieron en un accidente de autobús, sus animales se enfermaron, sus cosechas no se dieron. Como era de esperarse, por gastar dinero que no merecía, el hombre acabó pobre y solo.

Circula en Nueva York una historia con el mismo motivo. Se sabe que Tulcingo del Valle, epicentro de la migración poblana a Nueva York, es cuna de vicios porque la gente que permaneció ahí no trabaja y vive de las remesas. De camino a una boda me contó Vago que cuando fue a “Tulcingo del Dólar” hace dieciséis años ya se había dejado de usar el peso. “En los jaripeos y en los palenques las apuestas se hacen con verdes. Puros dólares y yo ahí con mis papelitos.” Verónica, que nació en Xicotlán cerca de Tulcingo, confirmó que la gente ahí ya no quiere trabajar porque se acostumbraron al dinero que mandan del extranjero, traen a gente de otros pueblos para trabajar en sus casas y en sus terrenos. La riqueza inmerecida trae desgracias y vicios.

En San Jerónimo se sabe que el dinero que no se merece es peligroso. Debido a la lógica mesiánica, una recompensa sin un sufrimiento resulta a lo menos sospechosa. Luis, el hijo de Rebeca

que se fue a Nueva York en el 2002 cuando él tenía dos años, explica mediante la lógica sacrificial que muchos de los compañeros del bachillerato se hayan vuelto viciosos por las remesas que reciben.

E: ¿Muchos de tus compañeros tienen papás que estén viviendo allá?

L: La mayoría. Y es penoso porque muchos de ellos están metidos en alcoholismo, drogas. Lo único que les hace olvidar es que reciben grandes cantidades de dinero estos cuates. La verdad estando allá es un gran SACRIFICIO, porque muchos días de descanso no hay, allá hay que trabajar casi diario. Y eso muchos jóvenes de acá que tienen familia allá no lo ven. Sienten que es pura diversión y nada de eso. Ellos lo único que hacen aquí es gastar, gastar y gastar. Si ya no tienen en qué gastar su dinero, ya comienzan las drogas. [...] A quienes se van les reconozco el SACRIFICIO, pero para el beneficio que hacen aquí, no es bueno. Para la mayoría de familias que reciben dinero y no le dan beneficio, pues la verdad es un desperdicio. Porque la persona que está allá no sabemos en qué forma lo gana, con mucho SACRIFICIO, con mucho esfuerzo.

La lógica sacrificial permite justificar un nuevo orden social, sobre todo si se sabe que quien más sufre es el pueblo, un conjunto que se llega a definir precisamente por los sufrimientos a los que lo someten las élites y que lo vuelve merecedor de una recompensa.²⁹ En ese sentido el sacrificio ha resultado una herramienta muy útil para movimientos populistas, que normalmente estructuran su retórica a partir del motivo romántico de la superioridad del hombre sencillo que entiende las cosas con una claridad inasequible para las élites y puede hacerse oír mediante la expresión de la voluntad popular, que resulta siempre la más sabia de las voces. El Tlacuache registra este motivo romántico cuando sugiere que “para saber de la vida tienes que sufrir.”

T: Pues te digo. Yo VEO la vida. Yo no VEO la vida desde ARRIBA, yo siempre la VEO de ABAJO pa ARRIBA. Para tú saber de la vida tienes que sufrir, si tú no sufres no sabes nada. Tú tienes que a veces así tronarte los dedos pa saber, mi renta, mi comida, mi teléfono. Tienes que tronarte los dedos para saber qué es sufrir. Si no has vivido eso, no has vivido la vida. Por eso yo pienso que en México están bien güeyes.

E: ¿Por qué?

T: No han sufrido lo que uno sufre. Cuando tú estás aquí te das cuenta de todo. El que más sufre es un inmigrante. Pero un inmigrante también VE lo que está pasando en México. Uno VE.

²⁹ La lógica sacrificial puede tener el efecto totalmente opuesto. En lugar de servir como un artificio retórico para promover el cambio social, puede justificar la pasividad política. Si el sufrimiento en este mundo nos hace merecedores de recompensas en el más allá, no hay motivos para promover el cambio social. Resultaría exagerado culpar a la lógica sacrificial por la pasividad política de los migrantes de San Jerónimo; sin embargo creo que en su caso más que promover el cambio social, invalida la exigencia de derechos.

“Si no sufres no sabes nada” es una expresión muy clara de la lógica sacrificial. El sufrimiento permite aprender cosas que no se entienden de otra manera, el sufrimiento DESPIERTA a los migrantes, ABRE sus ojos; y en virtud de ese sufrimiento pueden reclamar cierta superioridad sobre quienes se quedaron en el pueblo. Es una idea recurrente que ya hemos visto: en Estados Unidos se VE CON MAYOR CLARIDAD, es decir, se entienden las cosas de manera diferente, mejor. La metáfora ENTENDER ES VER articula frecuentemente el desencantamiento³⁰ que experimentan los migrantes en Estados Unidos, la sensación de que las cosas eran diferentes a como las imaginaban, más reales.

“Este país te abre los ojos.” Metáforas de entendimiento y desencanto.

Llegar y permanecer en un lugar desconocido que constantemente nos pone en situaciones que resultan ajenas provoca inevitablemente un cambio en nuestro panorama intelectual y moral, en el nivel más básico de nuestra sensibilidad, en nuestra manera de entender y experimentar el mundo. Muchas de las expresiones que los migrantes de San Jerónimo usan para dar sentido a la experiencia de transformación personal en el extranjero, a los cambios íntimos que ocurren de manera imperceptible y transforman sus ideas y percepciones, remiten a la metáfora ENTENDER ES VER.³¹ Esta metáfora le

³⁰ Weber llama “el desencantamiento del mundo” a “la eliminación de la magia como medio de salvación” (1979, 148). Cuando uso el término desencantamiento no me refiero precisamente a eso, sino a lo que expresa la idea de Weber en un sentido más básico: la sensación de que a partir de un punto entendemos mejor el mundo, de manera más real que antes. La idea de Weber sobre el desencantamiento intenta marcar un punto de quiebre irreversible con el orden tradicional, que nos parece sin duda más mágico y falso. Es similar a lo que sienten los migrantes de San Jerónimo al llegar a Nueva York.

³¹ La visión y la luz han sido símbolos de entendimiento en culturas geográfica y temporalmente distantes. Poco antes de la Segunda Guerra Mundial se descubrieron en las planicies fértiles entre el Éufrates y el Tigris las puertas de una escuela de Mesopotamia que floreció en el tercer milenio antes de nuestra era. En escritura cuneiforme se leía sobre estas puertas la inscripción “Que quien se siente en los lugares de aprendizaje brille como el sol.” Deidades de la luz como Ahura Mazda para los zoroástricos de Irán o Agni en la India védica son fuente de conocimiento y entendimiento moral. Píndaro y Parménides veían el conocimiento como una forma de luz y la ignorancia como un tipo de oscuridad. En el proemio de Parménides “la transición de la noche al día es la transición de la ignorancia al conocimiento” (Tarrant 1960, 183). “Por su poder expresivo y su sutil capacidad para cambiar,” sugiere Blumenberg, “las metáforas de la luz son incomparables. Desde sus principios, la historia de la metafísica ha usado estas características para dar una referencia apropiada a su objeto último que no puede aprehenderse en términos materiales. [...] Ya desde la alegoría platónica de la caverna la metafórica de la luz, llevaba una metafísica implícita” (1993, 31). El uso metafórico de la luz es un espacio excepcional para interrogar cómo se entiende el propio entendimiento.

La luz es metáfora de entendimiento, pero también tiene una cualidad cegadora que puede asociarla a la oscuridad. San Pablo, que gracias a la ceguera de la luz divina obtuvo cierto entendimiento moral, dice que “Dios hace de la oscuridad su lugar secreto,” y le escribe a Timoteo que “Dios mora en una luz inalcanzable que ningún hombre ha visto o podrá ver” (Wheelwright 1958). La vista y la luz son metáforas comunes para expresar aprehensión intelectual. En el español usual usamos expresiones como ELUCIDAR, ESCLARECER, CLARIFICAR, ECHAR LUZ cuando intentamos hacer algo comprensible; decimos que alguien inteligente es BRILLANTE o LÚCIDO, que un tonto tiene el entendimiento NUBLADO o pasó la escuela de NOCHE; el siglo de las LUCES se caracteriza por el uso de la razón y las ciencias y el OSCURANTISMO medieval por la poca producción de textos escritos.

La pregunta sobre por qué culturas tan distintas utilizan metáforas tan similares resulta sumamente interesante. La respuesta más celebre es probablemente la de Jung quien promovió que la repetición de símbolos en culturas o momentos históricos distantes y sin comunicación entre sí se debe al “inconsciente colectivo, es decir, esa parte de la psique que conserva y trasmite la común herencia psicológica de la humanidad” (Henderson 1984, 107). Por su carácter poco empírico y altamente especulativo, esta explicación no ha tenido mucha credibilidad. Me parece que una hipótesis más probable es la que proponen Lakoff y Johnson (1980): que las

resulta útil a la gente de San Jerónimo para expresar dos situaciones. Por un lado, la sensación de desencanto que provoca darse cuenta que su forma anterior de entender el mundo era equivocada. Se dice frecuentemente que la gente de pueblo viene con los ojos CERRADOS o es más CERRADA,³² pero en la ciudad DESPIERTAN y se vuelven más ABIERTOS, es una forma de decir que la gente de pueblo es ingenua, llega con ilusiones falsas, pensando que las cosas serán más fáciles; pero en Nueva York se desengañan. Por otro lado, ENTENDER ES VER, sobre todo cuando remite a la capacidad cegadora de la luz, se usa con frecuencia para expresar las dificultades a las que se enfrentan los migrantes para lograr sus objetivos. El nuevo mundo de cantinas, jaripeos, bienes de ostentación y consumo, puede VISLUMBRARTE, como sugería José Clemente más arriba; los vicios pueden ENVOLVERTE, CEGARTE y hacer que olvides las metas con las que saliste del pueblo. Veamos primero como se expresa metafóricamente el desencanto.

Entre los migrantes rurales en Nueva York se dice normalmente que la gente de rancho es CERRADA, en contraposición a la de Nueva York que es más ABIERTA. No en el sentido más usual del término “cerrar” que se refiere a impedir el paso, aislarse o juntar cosas para que no haya espacio entre ellas; sino en el sentido en que se usa al decir que el cielo está cerrado cuando se llena de nubes que no dejan ver o cuando está cerrada la noche, es decir, muy oscura. “Hay personas que vienen de pueblos y llegan bien CERRADOS,” dice Mariela quien nació en San Jerónimo y al poco tiempo migró a Lomas de Padierna, al sur del D.F. y luego a Estados Unidos. “No saben sus derechos y entonces ahí la gente como que se aprovecha.” De forma parecida, cuando le pregunté a Benja cómo imaginaba el país antes de llegar aquí me dijo que “casi ni lo imagina uno, porque uno viene del campo. Sí, uno viene con los ojos CERRADOS. No imagina cómo es la gente, ni cómo es el país en realidad. Lo que uno traía muy bien mentalizado es que uno viene a trabajar y tratar de SUPERARSE un poco.”

En relación a sus tres hijos que viven en Nueva York, dice Violeta que “llega uno y está CERRADO de todo, pues. Pero ya al final poco a poco se fueron adaptando.” Cecilia me dijo que ella no quería ir a Estados Unidos, pero al final le gustó porque “ya viene uno a VER la realidad como es.” El Tlacuache coincidiría: “este país te ABRE un chingo de mente. Tú ves un motivo, por qué viniste aquí. Porque allá no lo pudiste lograr, pero aquí lo logras.” Todas estas expresiones manifiestan curiosidad intelectual, la intención de entender y aprender, motivos que se ignoran normalmente al hablar de migraciones laborales. Parecería que migrar tuviera sólo un motivo y una consecuencia, ganar más

metáforas similares en diferentes culturas se deben a experiencias físicas comunes al género humano. Si MAYOR ESTATUS ES ARRIBA en varias culturas es porque el estatus se relaciona con mayor poder (social) y el poder (físico) se manifiesta en posturas erguidas. Si VER ES ENTENDER es porque la luz produce visibilidad y es fácil pasar metafóricamente de este efecto a la capacidad del entendimiento para imponer límites y formas intelectuales a ciertos objetos.

³² En su etnografía sobre las relaciones entre un pueblo zapoteca en la Sierra Juárez de Oaxaca y sus migrantes en Los Ángeles, Cruz-Manjarrez explica que “cerrado” es un término político que sirve para referirse a aquellos que se oponen al progreso, defienden las formas locales, exigen respeto y reconocimiento por su historia, sus valores nativos y tradiciones.

dinero. Baldomero explica con mucha claridad que muchas personas no migran por que les falte dinero, sino para tener experiencias distintas, para sacar nuevas conclusiones:

“Hay muchos que sí tienen terrenos y digamos sabían que su papas también se defienden con dinero. Hay muchos que quieren experimentar algo por sí mismos, cómo es la vida aquí en Estados Unidos. Por qué nos vamos tan lejos. El señor ese, don Tomás Cacique, he escuchado que también se defiende con dinero, y pues tenía terrenos y sus hijos de todos modos se vinieron para acá, se vinieron todos. Imagínate, no todos vienen por la misma cosa, yo te estoy contando a lo mío, digamos, a lo personal. Otros pocos que vienen, porque digamos que a lo mejor sí tienen terreno, pero quieren experimentar, quieren ver sus propias conclusiones de cómo es la vida por acá. Vienen por curiosidad, y se acostumbran. Los Palomar, está otro también, creo que ese viene siendo familia también con don Tomás Cacique. Se llama el señor Roberto Palomar. Ese cabrón también tiene terreno, y se ha escuchado que se defiende con billetes y su hijo se vino ya desde cuándo, después hasta se vino con otras hermanas.”

Baldomero aclara que aprender no es una consecuencia incidental de la migración a Estados Unidos, sino uno de sus motivos. La gente sale del pueblo también para ABRIR LOS OJOS para desencantarse, como un proyecto de creatividad intelectual, de hacerse sus propias ideas sobre cómo es la vida en el norte. Después del cruce fronterizo, el imaginario de Nueva York cede lugar a la experiencia de Nueva York que pocas veces está a la altura de las expectativas. La decepción y el desencanto que provoca descubrir la falsedad de la fantasía, darse cuenta de la propia ingenuidad, se expresa remitiendo a la metáfora ENTENDER ES VER. Carmelo, su hermano Valentín y su esposa Alejandrina expresaron con mucha claridad el desencanto que les provocó ver y experimentar Nueva York tal cual era por primera vez. Encontraron un lugar totalmente diferente al que habían imaginado, que tenía poco que ver con las ilusiones que habían creado en el pueblo a partir de las historias que contaban quienes habían regresado del Norte.

E: ¿Entonces tú pensabas que Nueva York era diferente?

V: No es que fuera más diferente, simplemente que quizá cuando yo estaba en México yo me imaginaba que toda el área que donde ellos vivían era como un área de Manhattan. Yo llegué como...

A: Como CERRADO

C: En la gran ciudad

V: Pensé como si ellos vivieran en un edificio así grande, altos como por imágenes que había visto. Pues al momento que yo llegué aquí pues yo... Como quien dice, se acopla uno. Lo que yo pensé ya quedó atrás. VI lo que es...

C y V (*al mismo tiempo*): La realidad

C: Yo lo único que sabía es que quería trabajar. Después cuando llegué acá pues no noté la gran diferencia. O sea lo impresionante está en la ciudad. Pero donde estamos son puras casas así normales. Cuando va uno a la ciudad pues si se impresiona uno con rascacielos que están allí todo adornando, pero pues acá no.

A: Se veía todo viejito, antes había los trenes, cuando llegamos había trenes viejos y yo dije '¿Este es Nueva York? ¿Este es el Norte? ¡Se ve feo!'

C: De hecho está mejor Chilangolandia

Resulta revelador que Vicente imaginara todo Nueva York como Manhattan porque ahí es donde los migrantes de San Jerónimo se toman las fotos que mandan al pueblo y que suben a Facebook; la sorpresa de Alejandrina sobre que los trenes estuvieran viejos y Nueva York fuera feo es una reacción a la preponderancia de la estética de lo bonito, en ningún lugar aparecen imágenes de lo feo que puede ser Nueva York y lo tedioso de la vida diaria.

La ostentación de los migrantes y el acceso desigual a información sobre Estados Unidos genera diferentes imaginarios sobre el Norte en San Jerónimo, todos tienen en común una cosa: Nueva York es bonito. "¿Nueva York?, preguntó Jacoba, una mujer de ochenta y cinco años que tiene dos hijos y muchos nietos y bisnietos viviendo en Nueva Jersey. "Pues yo diré que está bonito. Sería más bonito allá porque ellos son de dinero. Tendrán cosas bonitas, sus casas bonitas, sus calles bonitas. ¿Verdad? Yo nomás me imagino, pero nunca voy." Adolfo, que ha ido a Estados Unidos dos veces y ha vivido alrededor de quince años en Nueva Jersey, recuerda que él también imaginaba bonito el Norte. "Pues cuando uno está en México y alguien te platica de aquí, uno piensa que es muy fácil o muy bonito. Se pone uno a pensar: 'no, pues se gana tanto al día.' Pero se limita uno a pensar eso, voy a ganar tanto y en cierto tiempo ya tengo tanto ¿no? Pero cuando está uno aquí ya la realidad es diferente porque al estar aquí todavía tiene que incluir los gastos de la vida diaria. Comida, transporte, hospedaje todo eso. Entonces cambia todo completamente la realidad."

Cuando los migrantes de San Jerónimo llegan a Nueva York recurrentemente descubren que no es tan bonito como lo imaginaban, cambia "completamente la realidad", como dice Adolfo. No su idea sobre la realidad lo que cambia, sino la realidad misma, que, para Adolfo, parecen ser una y la misma cosa. Horacio y Teresa, que llevan diez años viviendo en Nueva Jersey, expresan en términos similares y muy vívidos el desencanto que sufrieron en Nueva York:

H: Pues ahora sí que todo lo que decían y lo que imaginábamos. Creíamos que era muy bonito. Realmente el país es bonito, pero uno como inmigrante no tiene tanta libertad. No puede hacer muchas cosas, que uno tiene que hacer en nuestros países. Pero es bonito. El país. Te da lo que no te da tu país. Realmente aquí haces lo que no puedes hacer en tu propio país. Como dicen, es el país de las oportunidades, ¿no? [...] Cuando veníamos en el camino yo venía pensando: 'ojalá lleguemos pronto.' Y tienes muchas ilusiones. En el

camino vas a ganar en dólares, te dicen, vas a hacer una casa, todo allá en México, lo que nunca pudiste todo eso vienes pensando. En que pus ojalá lleguemos pronto para echarle ganas, pero cuando llegas aquí todo se derrumba, porque no es lo que piensas. Prácticamente todas las ilusiones que traía. Todo se apagó, no era lo que uno pensaba. Lo que uno podría vivir

T: Yo también pensaba muchas cosas. Que uno viene a conocer Estados Unidos, todo es bonito. Pero realmente sí cuando uno llega aquí no es lo mismo, porque se siente uno como enjaulado, como encarcelado, ¿verdad?. O sea como lo cuentan. Diferente, pero hasta que uno no viene a vivirlo. Ahora sí que uno VE como es aquí en realidad. Porque pues la gente que llega allá, y pues no cuenta cómo es la realidad. Y como quien dice, hasta no VER no creer.

VER y “realidad” se mencionan en conjunto con mucha frecuencia para expresar el desencanto. Gracias a su experiencia en Estados Unidos, los migrantes entienden la realidad que en el pueblo se supone inaccesible. El “hasta no ver no creer” de Teresa remite al desencanto de Tomás el Apóstol al tocar las llagas de Jesucristo y habla por lo tanto de la experiencia como la fuente del desencanto que permite entender una verdad más general. La desilusión es un motivo fundamental de la experiencia religiosa y científica, uno debe abandonar ciertas creencias ingenuas para dar lugar a verdades más elevadas. Al igual que los etnógrafos, los migrantes de San Jerónimo, derivan su autoridad intelectual, su acceso a verdades desconocidas para una parte de la sociedad, por el hecho de haber estado ahí y experimentado en carne propia las formas en que se manifiesta la realidad.

El desencanto con Estados Unidos parece originarse en las expectativas altísimas que tenían Adolfo, Horacio y Teresa. Veremos más adelante las estrategias de ostentación de los migrantes que generan una idea distorsionada, sumamente positiva, de la vida en el Norte (cap. 4). No hay nada en esas estrategias de ostentación que señale el tedio de la vida diaria, el invierno, el temor a la deportación, el pago de impuestos, las rentas de alojamiento cada vez más altas, la explotación laboral, las dificultades para darse a entender en un idioma que no es el propio y que a penas se conoce. La impresión de haber fracasado es mucho más intensa cuando las expectativas son tan altas. No conocí a ningún migrante que hubiera cumplido la meta que se propuso al salir de San Jerónimo. Algunos logran comprar un terreno en el campo para sembrar, otros consiguen construir una casa, pero todos se quedan cortos, lejos de sus metas. Incluso Gabriel, el migrante más exitoso de San Jerónimo que tiene un negocio de jardinería en el que emplea a cinco personas, manifiesta una sensación de fracaso:

“Mis planes eran venir, trabajar y regresarme lo más pronto posible. El plan era dos años. Juntar un poco de dinero para costearme pues mis estudios, no sé, unos doscientos mil, pero pues tampoco. Salieron muchas otras cosas: la familia necesitaba también apoyo, empecé a ayudarlos y ya pues como que se va olvidando las metas. Hasta los dos años yo

seguía con esa meta, dije: pues tal vez un año más y me voy, un año más y me voy. Pasó un año, dos años, tres años, cuatro años, cinco años, seis años, y ya. Hasta que me casé pues. Empecé a vivir más aquí. Y pues como que se van olvidando las metas, aquí también vas criando cosas: quiero hacer esto, después lo otro, y lo otro, y lo otro, y como que se te va yendo lo del pueblo. O sea sí es importante también para uno apoyar un poquito más la familia de aquí para allá. Estar ayudando a la gente. Amigos nos pedían ayuda: ‘no, que necesitamos dinero, quiero irme para allá también para los Estados Unidos con ustedes.’ Y sí, juntábamos el dinero y traíamos a uno, a otro, a otro. Por eso es que pasó el tiempo y a veces no cumplimos la meta que uno trae, o se olvidan. Ya no se pudieron alcanzar después.”

Como explicaba Adolfo, en los planes que se hacen antes de irse a Estados Unidos rara vez se contemplan los gastos recurrentes en Estados Unidos, la renta, la ropa, la comida. “Aquí se gana en dólares, pero también se gasta en dólares,” se escucha con frecuencia como reacción a la idea de que los migrantes tienen mucho dinero. Tampoco se consideran los gastos en San Jerónimo, los compromisos que un migrante adquiere con su familia al dejarlos; las obligaciones como hijo, padre o amigo no se abandonan al irse a Estados Unidos. La mayor parte de los migrantes sigue mandando dinero durante varios años, hasta que forman una nueva familia en Estados Unidos, cuando “se empieza a vivir más aquí,” como dice Gabriel. Luego, los hijos estadounidenses se vuelven el principal motivo para no regresar.

Los mayores gastos, en ambos lados de la frontera, son en celebraciones religiosas, en fiestas de bautizos, bodas, quince años, primeras comuniones y en la fiesta patronal. Frecuentemente, los migrantes son padrinos en rituales religiosos en el pueblo, pagan la música, el banquete, las bebidas, los centros de mesa, los recuerdos para los invitados, el video o el álbum fotográfico (cap. 4). Cumplir con este tipo de responsabilidades rituales, explica Krige (2015), sirve para legitimar la nueva posición social de los migrantes. Estas responsabilidades hacen que ahorrar sea sumamente difícil.

En la celebración del 4 de julio a en casa de Gabriel, su primo Jonás platicaba en la comida que él llegó a Estados Unidos con su tío. “Él trabajo un año, hizo dinero y se regresó. Él sí ahorro, no como nosotros que seguimos aquí,” dijo Jonás haciendo reír a los que estaban sentados en la mesa. Es una narrativa frecuente, nadie va a Estados Unidos pensando quedarse tanto tiempo y la mayoría acepta que sigue ahí porque no han logrado sus metas o porque ya formaron una nueva familia. “La única tierra que tengo es la que está abajo de las botas que dejé en México”, remató Jonás. “Además seguro esas ya las tiraron,” bromeó Gabriel. “Yo pensé que ibas a decir la que traes en la uñas.”

Reyna, la esposa de Adolfo que lleva diez años en Estados Unidos y trabaja como empleada doméstica, recuerda, en el mismo tono burlón que Jonás, que ella “venía [a Estados Unidos] solo para comprar una lavadora, una. Bueno pero yo quería una lavadora de las buenas, porque yo tenía una de

las que se le ponen agua con la manguera. Yo quería una de las buenas. Yo quiero una de esas. Una secadora, una lavadora y una buena estufa. Para eso me voy y regreso. Pregúnteme ni la lavadora, ni la secadora, ni nada me he comprado y ya cuánto tiempo me he pasado acá.”

Normalmente, las ilusiones de los migrantes de San Jerónimo son tan concretas y moderadas como las de Reyna: Horacio quería poner una casa de materiales; Gabriel quería estudiar una carrera, Adolfo quiere comprar un terreno en la Ciudad de México, José Clemente quiere ponerle el segundo piso a la casa de su mamá, Jacinto quiere que su esposa deje de ir a vender pepitas a la ciudad, Rebeca quiere poner una tortillería en el pueblo y que Luis, su hijo, estudie una carrera. Los motivos para no ahorrar también son precisos: Horacio no se acostumbró a ningún trabajo y perdía dinero mientras buscaba otros, le “gustaba tomar y como era chamaco no piensa uno las cosas, se le hacía fácil ir a comprar un doce de cervezas;” Gabriel gastó su dinero en ayudar a sus padres y en pagar el cruce de otros migrantes, Adolfo tiene dos hijos en Estados Unidos que implican muchos gastos, uno que aplicó para la amnistía y ahora va a la universidad comunitaria; José Clemente tuvo un accidente en su trabajo que lo incapacitó algunos meses, Jacinto compró una *pick-up* y Rebeca perdió todos sus ahorros en el fraude de Financiera Coofía,³³ “ahí fue cuando todos nuestros *sueños* se fueron para abajo,” me dijo su hijo Luis, “sentí como que se deprimió su autoestima bajó: tantos años de trabajo y nada.”

Si bien los motivos para no ahorrar difieren, buena parte de los migrantes de San Jerónimo adjudican que no han logrado cumplir sus metas y que permanecen en Estados Unidos al gasto excesivo en bienes de consumo y ostentación. Dicen frecuentemente que no se acostumbrarían a no tener un salario fijo si regresaran y a perder el poder adquisitivo que tienen en Estados Unidos. El Tlacuache es muy claro en ese aspecto:

“Este país te da oportunidades, lujos que tú no tenías allá. Te CIEGA. Son oportunidades. También te da un buen trabajo. ¿Y lo que pasó allá? ¿Lo que dijiste? ¿Qué pasó? Lo abandonas, por qué. Te ilusionas, te crece lo que te da aquí. ¿Y lo que dijiste allá qué? Eso es lo que tiene este país, que te CIEGA por tantas cosas. Tú puedes tener lujos, oportunidades, es lo que te chinga. ¿Me entiendes? Es lo malo de este país. Tú te enfocas bien y dices no me voy por tanto tiempo. Pero cuando tú ya estás aquí, ves la oportunidad que tienes. Y tú sientes ese temor que cuando tú agarras y te quieres ir a tu país. No lo vas a poder hacer, ni vas a tener lo que tienes aquí. Yo ya lo viví, ya viví aquí y ya viví allá.”

El Tlacuache experimenta el poder adquisitivo en Estados Unidos en términos similares a José Clemente quien decía que los lujos de Estados Unidos, la barras, discotecas y cantinas VISLUMBRAN a los recién llegados y los vicios los ENVUELVEN. El exceso de estímulos sensoriales resulta

³³ El fraude de Financiera Coofía hizo que muchos sanjeronimeños, sobre todo migrantes y sus familiares, perdieran sus ahorros. Este fraude explica en parte la desconfianza de los sanjeronimeños en instituciones bancarias y su relativa reticencia al ahorro.

sobrecogedora, como lo expresó Simmel en “La metrópolis y la vida mental”. Las oportunidades se multiplican, las ilusiones se suceden de forma intempestiva, repentinamente se tiene el dinero que no se imaginaba y se multiplican las opciones para gastarlo; aumentan los salarios, las horas de trabajo y también las necesidades. Este tipo de vida resulta muy atractivo y no resulta difícil imaginar por qué los migrantes se niegan a abandonarlo, por qué no tienen ganas de regresar. En el pueblo es la CERRAZÓN, la ausencia de luz, lo que impide ver la realidad tal cual es, en Nueva York es la CEGUERA provocada por el exceso, que hace olvidar las metas.

Al igual que El Tlacuache, Jacinto culpa al exceso por no regresar al pueblo. Utiliza otra metáfora que es coherente con la expresión de El Tlacuache “este país te CIEGA.” Dice Jacinto que el DÓLAR ES UNA DROGA, por la adicción que provoca, pero también porque nubla los sentidos e intoxica. Dice también que el DÓLAR ES COMO LA COMEZÓN porque entre más te rascas, pica más; entre más tienes, más quieres. Al principio Jacinto se esfuerza por encontrar una metáfora que transmita la idea que quiere expresar:

J: El dólar para nosotros es como un... ¿Cómo se llama? Como la droga ¿Cómo se dice? Como ambición vamos a decir. ¿O cómo se puede decir? Vamos a decir así, porque para nosotros, si tú ganas un dólar, te sientes bien feliz y dices ‘yo gano 100 pesos, ya no me voy a mi pueblo.’ Porque sientes que es bueno. Si uno va al pueblo y dice: ‘chin, pues ya no gano a la semana eso, ya no veo mi dinero,’ entonces sientes feo. Donde quiera, aquí o allá te debes acostumbrar. ¿Por qué? Porque ya fui, ya vi cómo se gana, cómo se sufre. Dios permita que yo me vaya, a lo mejor diré ‘¿pa’ qué me regresé?’

Esteban: ¿Por qué decía que el dólar es como una droga?

J: Como una ambición, o sea, ambición. Me refiero a que... Por ejemplo, tú vienes de allá pa’ acá. Al principio ‘no, pues me gano 100 pesos’ ¿Allá cuánto es? No, pues dices voy a ganar más, voy a ganar más y dice ‘no, no me voy, porque aquí está el bueno’ Luego le digo a Gabriel: ‘el dólar es como la droga para nosotros, entre más vemos, más queremos.’ ¿Cierto? ¿Yo hablo de mí, cuántos no estamos aquí y estamos igual? ¿Cierto o no? Yo siempre he dicho así, porque luego me preguntan paisas ‘¿Cuándo te vas a México?’ No, pues cómo me voy a ir. Si, como dice el dicho, entre más te rascas, hay más. Como si trabajaras más, hay más verdes. Imagina, entonces dices ‘no, me voy otro año, otro año’ y así se va, y aquí estás ganando un poco de dinero también.

Cuando queremos referirnos a nuestra debilidad o nuestra obsesión por algo lo llamamos droga insinuando devoción y obsesión. En una de las canciones de su álbum *Intimamente*, Intocable dice, por ejemplo, “eres tú la droga de mi cuerpo/ y dejarte ya no puedo/ porque eres de mi sangre/ una gran necesidad/ que no puedo calmar,/ aunque seas prohibida en sociedad./ Puedes acabar hasta mi vida/inyectándome a escondidas.” La adicción involucra devoción, dependencia, falta de control,

preocupación excesiva en detrimento del propio bienestar. La adicción es una metáfora muy común del consumo, se pueden encontrar muchas similitudes entre ambos. Dicen Belk, Ger y Askegaard en su artículo sobre metáforas que usan los consumidores para expresar su deseo que “el consumismo involucra desear cada vez más bienes, tener una ambición insaciable por bienes de consumo, anhelar significados trascendentes y buscar experiencias de otredad y estados de consciencia inusuales” (1995, 371). La metáfora que usa Jacinto explica que los migrantes de San Jerónimo se acostumbran rápidamente al elevado poder adquisitivo que obtienen en Estados Unidos por cruzar la línea fronteriza y que les preocupa perder al regresar a México. Muchos aceptan que no se acostumbrarían a perderlo de nuevo.

Conclusiones

En su discurso de aceptación a la Academia Argentina de la Lengua, Roberto Juarroz leyó un texto poco conocido de un alcance extraordinario. *Poesía y Realidad* sugiere que la poesía y el uso metafórico del lenguaje no sólo son formas de entender la realidad sino que “la poesía *crea más realidad*, agrega realidad a la realidad, es realidad [...] La poesía es el mayor realismo posible. Y hasta salta por encima de los nombres de las cosas, para nombrarlas de otra manera; despierta una nueva mirada, una mirada que ve con palabras” (2000, 18). Debido a que buena parte de nuestro entendimiento del mundo es metafórico, las metáforas determinan en alguna medida qué consideramos real. Por su capacidad de dar coherencia intelectual a una gama de experiencias, las metáforas crean similitud entre cosas que antes parecían no tenerla, haciendo que entendamos y experimentemos el mundo a partir de relaciones entre términos que se reinventan constantemente. “El mundo es el segundo término / de una metáfora incompleta, / una comparación / cuyo primer elemento se ha perdido,” dice Juarroz en su poema más celebre. A lo largo de este capítulo he intentado encontrar ese término perdido para reconstruir la forma en que los sanjeronimeños entienden su migración.

Si este capítulo parece desordenado es porque tracé la línea de investigación a partir de las metáforas que me parecieron más recurrentes entre los sanjeronimeños y mediante la recurrencia empírica dibujé un mapa teórico. Me pregunté por qué las expresiones metafóricas SALIR ADELANTE, SUPERARSE, SACRIFICARSE y ABRIRSE se repiten tan seguido y cuál es el primer término de la metáfora incompleta, es decir en dónde se originan y a qué hacen referencia. La repetición de estas metáforas que remiten a diferentes experiencias se puede resumir en una idea: la dualidad en la que se estructuran las metáforas articula el sistema de diferencias mediante el que los migrantes de San Jerónimo entienden Nueva York y su lugar de origen. La experiencia migratoria se organiza y se describe haciendo referencia al vocabulario de las grandes oposiciones tradicionales: San Jerónimo está más atrás, más abajo y es más cerrado. Nueva York todo lo contrario, está más adelante, más arriba y es más abierto. Nueva York siempre se caracteriza por una serie de atributos antitéticos a aquellos que se aplican al pueblo.

Hemos visto las formas lingüísticas que toma el deseo de la gente San Jerónimo por migrar a Nueva York y cómo sus expresiones son coherentes con un sistema de diferencias que hace sentido de ambos lugares. Si bien el principal motivo para migrar es la diferencia salarial que producen las restricciones al movimiento humano que impone la línea fronteriza, la decisión de salir del lugar de origen, como cualquier otra decisión de tal importancia, toma en cuenta otras aspiraciones que se expresan de formas culturalmente específicas. La gente de San Jerónimo manifiesta frecuentemente que el deseo de ganar más dinero, de reconocimiento social y la curiosidad intelectual son motivos importantes para migrar. Esto complica los análisis de las migraciones laborales que se concentran únicamente en motivos económicos. Las decisiones económicas tienen razones y manifestaciones culturales. En otras palabras, argumento en contra del análisis economicista que propone que los migrantes son sujetos racionales que se limitan a vivir en un marco institucional delimitado previamente y que basan sus decisiones contemplando a cabalidad los factores *push and pull* que motivan su migración. Como argumentan Casas-Cortés *et al.*, “las prácticas, experiencias y luchas diarias de los migrantes no pueden aislarse de las prácticas discursivas, incluidas las metafóricas, que motivan su migración” (2015, 83-4).

Metodológicamente, las metáforas han probado ser un lugar excepcional desde el cual hacer preguntas relevantes sobre aspectos significativos de la vida de los migrantes de San Jerónimo. Son las experiencias más íntimas, más emocionales y abstractas las que nos cuesta más trabajo expresar; echamos mano de metáforas para hacer sentido de ellas comparándolas con otras cosas más fáciles de entender. Por eso las metáforas resultan útiles para comprender las partes más significativas de la vida en una comunidad. Las metáforas no son tropos heredados que nos limitamos a repetir como frases construidas, sino que comprueban la eterna libertad del lenguaje para inventar, jugar y transformar. Nuevos usos de metáforas viejas se imaginan todo el tiempo; metáforas tan antiguas como LA VIDA ES UN VIAJE, MAYOR ESTATUS ES ARRIBA, EL SUFRIMIENTO ES UN SACRIFICIO y ENTENDER ENTENDER ES VER se reinterpretan constantemente para seguir expresando las sensaciones fundamentales de la experiencia migratoria contemporánea.

En este capítulo hemos analizado las formas metafóricas en las que los migrantes de San Jerónimo hacen sentido de las diferencias entre Nueva York y su lugar de origen. En el siguiente capítulo veremos cómo los migrantes interactúan y maniobran los regímenes de diferencia social que encuentran en Estados Unidos. Del análisis del sistema de diferencias que crean los migrantes de San Jerónimo al llegar a Nueva York pasamos al análisis del régimen de diferencias que se les impone en su nuevo lugar de residencia. Me interesa específicamente cómo experimentan y maniobran en sus lugares de trabajo las diferencias sociales que produce el estigma de ser foráneo y haber cruzado la frontera de forma indocumentada.

CAPÍTULO 3

TRABAJO Y DIFERENCIA SOCIAL

San Jerónimo es un lugar relativamente homogéneo en virtud de su aislamiento. La intención de destacar puede resultar sospechosa y el motivo para parecerse al resto es normalmente la necesidad de cuidarse de la envidia —una amenaza de ostracismo por quererse distinguir demás que se expresa en los

murmillos que denuncian que alguien ya se siente mucho. Si bien en San Jerónimo hay diferencias de ingreso importantes—familias con más dinero que otras por la extensión de sus terrenos—, la desigualdad no llega a los extremos que en sociedades industriales y la mayoría de las personas pertenecen a la misma clase social. Los migrantes perciben que, en relación a Nueva York, el racismo no existe en San Jerónimo porque la gente se parece mucho. Recuerdan que en su pueblo no experimentaban problemas de comunicación por diferencias lingüísticas, exclusión de derechos por distinciones legales o discriminación por su origen nacional. La llegada al condado étnicamente más diverso de Estados Unidos se experimenta como el descubrimiento de la diferencia extrema y sus consecuencias, sobre todo en los espacios laborales donde los sanjeronimeños se ven obligados a convivir con gente sumamente diferente.

Para recrear el ambiente de seguridad que provoca un lugar más o menos homogéneo, los migrantes de San Jerónimo deciden vivir en Corona que es mayoritariamente hispano; prefieren hablar en español, convivir con personas de bagajes culturales parecidos y se saben protegidos del racismo gracias a la relativa similitud racial. Los eventos sociales a los que asisten son casi siempre de sus paisanos, amigos mexicanos o latinoamericanos en los que se recrea la seguridad que provoca la homogeneidad social. Incluso así, evitar la diversidad resulta imposible. “Desde 1970,” dice Sanjek para describir el carácter diverso de Corona, “estrellas de la salsa como Tito Puente y la Orquesta Broadway tocaban en la Roosevelt Avenue y los colombianos y dominicanos se referían a secciones de Corona como Sabana Iglesias y Chapinerito, lugares en sus países de origen. Iglesias cristianas coreanas se fundaron por todos lados junto con congregaciones protestantes hispanas, mezquitas pakistaníes, mandíres hindús y templos zen chinos. Muchedumbres llegaban a los festivales colombianos, ecuatorianos y coreanos en el Parque de Flushing Meadows, donde la liga latinoamericana jugaba fútbol los fines de semana” (Sanjek 2000, 763).

En Nueva York, la diversidad es inevitable, particularmente en los lugares de trabajo. La interacción con los clientes, compañeros y patrones requiere enfrentarse a diferencias sociales radicales, idiomas incomprensibles, estatus legales diversos, etnicidades desconocidas y personas con orígenes distantes. Inevitablemente, relacionarse con personas tan distintas provoca, por un lado, cierta curiosidad, que se manifiesta como entusiasmo por la diferencia, y, por el otro, fricciones sociales que se originan muchas veces en la incomprensión y se les puede dar sentido a partir de estereotipos: “en un restaurante chino nunca hay morenos o mexicanos y si los hay es para explotarlos más;” “los ecuatorianos y los peruanos sí trabajan también, los que no quieren trabajar son los boricuas, los dominicanos y los morenos;” “nosotros sacamos más producción a la gente de aquí no la contratan porque es muy floja, vulgarmente se dice;” “él es nacido acá, pero está criado allá, pero como el tiene sus papeles que es de aquí, entonces siento que el está diciendo ‘yo por qué voy a trabajar más.’” Todas estas expresiones de sanjeronimeños registran el argumento principal de este capítulo: que el espacio de

trabajo y las relaciones laborales se organizan en torno a diferencias nacionales, legales, raciales y lingüísticas que se mezclan y producen distinciones sociales culturalmente relevantes para explicar comportamientos en el trabajo. Por venir de un ambiente socialmente homogéneo, los sanjeronimeños tienen una voz particularmente autorizada para hablar de diferencias sociales y de la necesidad de aprender a maniobrar entre ellas, un elemento común a cualquier experiencia contemporánea de migración.³⁴ En última instancia, espero demostrar que aun a miles de kilómetros de distancia, la frontera define interacciones sociales en el día a día a partir de las diferencias sociales que crea.

Para el Estado-nación estadounidense, como para cualquier otro, la heterogeneidad racial, lingüística y, sobre todo, nacional representa un problema que se puede resolver mediante la asimilación— el proceso lineal mediante el cual un foráneo se va volviendo indistinguible de la población local. En el debate migratorio en Estados Unidos, las posturas restrictiva y permisiva echan mano por igual de la asimilación como un estándar para juzgar qué tan bueno es cierto tipo de inmigrante: “¿se va a quedar y asimilar o sólo está de paso?” Huntington, que articula una postura nativista de derecha, dice, por ejemplo, que los mexicanos son malos inmigrantes porque debido a la cercanía con su país nunca terminan por asimilarse, no saben inglés, son católicos y esto los vuelve radicalmente distintos del espíritu de colono anglo-protestante que es la base de la nación estadounidense (2004). La narrativa del *melting pot*, favorable a políticas migratorias más permisivas,

³⁴ “Desde comienzos de la década de los noventa,” dice Parsons Dick, “el estudio etnográfico de la migración ha enfatizado que las formas culturalmente específicas en que las personas se ordenan en tipos distintos y jerárquicos son fuerzas clave para organizar el movimiento humano, desde la designación formal de categorías en la ley migratoria hasta las dinámicas de posición social en formaciones de género, raza, clase y lengua” (2011, 228). Para Mezzadra y Neilson el orden laboral contemporáneo resulta incomprensible si no se toma en cuenta “que la composición del trabajo vivo tiene un alto nivel de heterogeneidad debido a los regímenes sociales y legales que lo organizan” (2013, 88). Casas-Cortes *et al* coinciden en que la formación de diferencias sociales, define las migraciones laborales actuales. El concepto de migración laboral que proponen “siempre incluye una multiplicidad de combinaciones de raza, género, estilos de vida, nacionalidades, estatus legales, niveles educativos y experiencias laborales diferentes. Estas combinaciones crean un campo de tensión entrecruzado por la intención de las autoridades por controlar la movilidad” (2015, 77). Es precisamente la intención de las autoridades gubernamentales por controlar la movilidad la que crea las diferencias simbólicas relevantes. Esa es la intuición de Anzaldúa cuando, para expresar la experiencia chicana, evoca líricamente la frontera entre México y Estados Unidos como una “herida abierta donde dos mundos convergen para formar un tercer país” (1987, 2-3). Sin embargo, la intuición metafórica de Anzaldúa que la lleva a comparar la frontera física y los límites sociales que crea y se encarnan como herida (psicológicos, sexuales, espirituales, culturales y lingüísticos) deja una tensión explícita e irresuelta, pues nunca explica las formas concretas en que la frontera se encarna en los migrantes para crear diferencias sociales.

En su artículo “Policing Borders, Producing Boundaries,” Fassin explica que “las fronteras como líneas territoriales y los límites como categorías sociales internas están estrechamente relacionados en un proceso en que los inmigrantes son racializados y a las minorías étnicas se les recuerda su origen foráneo” (2011, 214). De Genova es mucho más específico sobre los procesos sociales mediante los que la línea fronteriza crea diferencias simbólicas socialmente relevantes. “Los límites entre Estados Unidos y México nunca antes habían sido tan confusos y convulsos debido a la migración transnacional, sin embargo estos procesos están continuamente enredados en una implacable producción y reglamentación de la diferencia que permite en última instancia la imaginación y aplicación de límites sociales. Estos límites sociales tienen menos que ver con la línea fronteriza, que con la textura de la vida cotidiana y el trabajo para los migrantes mexicanos en Estados Unidos” (2005, 142). Fassin y De Genova coinciden en que la frontera es un instrumento de diferenciación a partir de su capacidad de marcar a las personas como foráneas, extranjeras, ajenas a la nación.

sugiere que Estados Unidos es históricamente un país de inmigrantes y por lo tanto cerrar las fronteras iría en contra de la tendencia histórica que ha sido favorable. La narrativa del *melting pot*, sugiere Parsons Dick, “descansa sobre supuestos de pureza e inmutabilidad en la que los migrantes se retratan como una masa indiferenciada que migra a Estados Unidos y adopta la ‘cultura estadounidense’” (2011, 229). La narrativa asimilacionista lleva implícito que volverse americano —sea eso lo que sea— es siempre algo deseable para todos los inmigrantes que deben abandonar su viejo mundo para modernizarse y aprovechar las oportunidades que ofrece Estados Unidos. La asimilación es, al fin y al cabo, el proceso mediante el cual la diferencia se vuelve similitud, y es una forma en que se reproduce la identidad nacional estadounidense. Como cualquier otro nacionalismo, el estadounidense imagina su nación dentro de límites y requiere que las fronteras nacionales defiendan la integridad de las marcas sociales (raza, lengua, etnicidad) que definen quiénes son foráneos y quiénes no. La frontera sirve para crear la ilegalidad de los indocumentados, que los marca como foráneos para perpetuar el vínculo entre ciudadanía y nacionalidad. En ese sentido, Coutin argumenta que la ley migratoria y su representación en la frontera imponen identidades mediante sus categorías de diferenciación (1998). Gracias a este poder de la ley y la frontera el mexicano es el estereotipo del foráneo y ha sido marcado históricamente con el estigma de ilegal.

La ilegalidad de los mexicanos, como argumenta De Genova, es una característica legal e históricamente producida; es un estatus jurídico, una relación social con el Estado, que se convierte en identidad política (2002, 422-424). La percepción de ilegalidad de los mexicanos se produce gracias a la materialidad práctica de la ley, pues en Estados Unidos el principal objeto de la ley migratoria han sido siempre los mexicanos (Hernández 2015, De Genova 2005, 213-249). El problema es que la aplicación aparentemente igualitaria genera inequidades entre grupos migratorios diferentes, en este caso el estigma de que los mexicanos son ilegales. No se vigila ni se deporta con la misma sistematicidad a los mexicanos que cruzan la línea fronteriza entre México y Estados Unidos que a los canadienses que extienden sus visas, por ejemplo. En la práctica hay canadienses indocumentados, pero rara vez aparecen en los medios o son objeto de políticas migratorias. Passel calcula que únicamente 27% de los migrantes indocumentados en Nueva York provienen de México y América Central (en Fiscal Policy Institute 2007), aun así son el objeto central de atención mediática sobre migrantes “ilegales.”

Lo que Casas-Cortés *et al* llaman el espectáculo fronterizo —la representación de la exclusión en la frontera— produce la ilegalidad del migrante y la vuelve visible en medios masivos de comunicación (2015, 67). Durante muchas décadas los migrantes mexicanos han sido el centro de atención de la discusión migratoria periodística, política y académica, gracias al énfasis de la política migratoria en detener particularmente a migrantes mexicanos. Desde la fundación de la patrulla fronteriza en 1925 y la deportación masiva de mexicanos y chicanos con ciudadanía estadounidense en la Gran Depresión, el objeto de la política migratoria estadounidense ha sido la migración laboral

mexicana. Resulta evidente en la *Operation Wetback* de 1954 que tenía el objetivo explícito de deportar a los trabajadores mexicanos que estuvieran en Estados Unidos sin registrarse en el Programa Bracero. En 1965 las restricciones numéricas a la migración “legal” impuestas a los países del Hemisferio Occidental afectaron desproporcionadamente a los mexicanos que eran los que más migraban y lo seguirían haciendo como indocumentados. A la fecha, los mexicanos, junto con los chinos y filipinos, son quienes más deben esperar para entrar a Estados Unidos “legalmente.” Durante muchos años el Servicio de Naturalización e Inmigración dividió las estadísticas de aprehensiones en dos categorías discretas: Mexicanos y todos los otros; y en 1973 reportó que el 99% de deportados eran mexicanos. Estados Unidos a mantenido una ‘política fronteriza de puerta giratoria’ en donde la deportación masiva, se acompaña de importación selectiva de trabajadores mexicanos. Una de las consecuencias de esta aplicación selectiva de la política fronteriza es que la categoría sociopolítica de ilegal ha servido durante mucho tiempo como una dimensión constitutiva de la racialización³⁵ de los mexicanos en Estados Unidos (De Genova 2002, 433). Esto quiere decir que la gente que parece mexicana, particularmente de la clase trabajadora, está marcada con el estigma de ilegal. La equivalencia común entre ser blanco y ser americano requiere que los límites raciales coincidan con las fronteras de su territorio.

La ilegalidad de los mexicanos ha sido un factor central y constitutivo de la subordinación de su trabajo transnacional. La política migratoria se ha utilizado para disciplinar a los mexicanos como un excedente desechable de mano de obra lo que por un lado provoca su racialización como ilegales y por el otro dificulta que en algún momento dejen de emplearse como mano de obra barata. El estatus de ilegal impone muchas restricciones y dificultades a los migrantes mexicanos. Dice Coutin que la ilegalidad borra la personalidad legal, delimita la realidad a eso que puede ser documentado, los obliga a vivir en la clandestinidad, transforma las acciones más mundanas —trabajar, manejar, viajar— en actividades ilegales (2000) y, en palabras de Carter, “revoca la promesa del futuro,” (cit. por De Genova 2002, 427), pues debido a la incertidumbre que provoca la posibilidad de ser deportado, los indocumentados no toman decisiones a largo plazo.

Si la asimilación consiste en eliminar la diferencia y parecerse cada vez más a la sociedad local y el inglés es el idioma nacional de Estados Unidos, hablar español es una deficiencia de los inmigrantes mexicanos que los aleja de la figura del inmigrante ideal, los marca como foráneos y se mezcla con su racialización como ilegales. Los migrantes de San Jerónimo experimentan la racialización de su lenguaje como una característica palpable de discriminación contra ellos; el español es una parte de su identidad mexicana y ven la discriminación en contra de ellos por usar español como racismo, lo que manifiesta la compleja articulación entre identidad nacional, raza y lenguaje, que este capítulo busca explorar. El uso

³⁵ Para De Genova, la racialización “es el proceso dinámico mediante el que los significados y distinciones atribuidos a la raza se producen y se reproducen continuamente” (2005, 2).

del lenguaje sirve para estratificar a las personas que lo hablan; no es neutral, se valora como bueno, correcto, normal o lo contrario. En su análisis sobre el *English Only Movement*, González y Melis descubren que la ideología de pureza lingüística que utiliza este movimiento se fundamenta en la idea de que el lenguaje corresponde a un linaje etno-nacional y por lo tanto hay un vínculo esencial el lenguaje y la nación (2000). Estados Unidos se ha construido históricamente como un país angloparlante y quien hable un idioma diferente o un dialecto del inglés distinto al estándar es visto como foráneo, inevitablemente más atrasado e irracional.

Los migrantes de San Jerónimo se incorporan a la larga historia de la migración laboral mexicana en Estados Unidos y por lo tanto participan en las estructuras preexistentes: el racismo sigue siendo en la actualidad un problema central en la conciencia de la clase trabajadora, la ilegalidad sigue siendo útil para crear una mano de obra vulnerable, disciplinada y barata que con frecuencia teme exigir sus derechos laborales frente a las autoridades estatales, la jerarquía en que se ordenan los diferentes usos del lenguaje tiene como consecuencia la exclusión y el menosprecio de los migrantes en ciertos espacios públicos.

Como un lugar privilegiado en el desarrollo histórico del capitalismo, Nueva York ha sido el primer destino de migraciones laborales a lo largo de su historia. Esto provoca una diversidad extrema en los espacios de trabajo que resultan lugares excepcionales para interrogar cómo la heterogeneidad de regímenes sociales y legales afecta el día a día de los trabajadores transnacionales. A continuación hago un repaso general de las condiciones laborales en las que se incorporan los migrantes de San Miguel al mercado de trabajo neoyorquino para después entender a detalle cómo los afecta los procesos de diferenciación legal, racial y lingüístico. Aunque estos tres aspectos son inseparables, los divido en apartados para favorecer la claridad analítica. Antes de emprender el análisis de la diferenciación vale la pena hacer una descripción breve sobre la situación general en la que los migrantes sanjeronimeños se incorporan al mercado laboral.

Condiciones laborales en Nueva York

Los peones regresaron poco después del medio día y se sentaron a comer emocionados de haber terminado de segar el amaranto y no tener que volver a trabajar hasta la trilla dentro de algunos días. Ese día les había tocado trabajar en el terreno de Irma, el último de la tanda, y regresaban juntos a su casa porque “a la patrona le toca dar de comer.” En la tanda están el hijo de Irma y algunos familiares de su novia, toman turnos para trabajar en diferentes terrenos, terminar más rápido, pasarla bien y que el trabajo no sea tan pesado. Cuando me senté con ellos a la mesa molestaban a una mujer rolliza con un ojo de vidrio: “si no hubiera sido porque ibas tan lento hubiéramos llegado a comer media hora antes.”

En San Jerónimo se come normalmente por cuadrillas, las mujeres llevan el almuerzo a los campos o los trabajadores regresan a comer a la casa los días que terminan temprano. En el trabajo, el

ritmo de una persona determina el del grupo, es decir que si una persona trabaja más lento atrasa a los demás. Cuando se está en edad de trabajar, se intercambia trabajo por trabajo. Los viejos y quienes tienen terrenos muy grandes contratan jornaleros porque no tienen suficiente trabajo para intercambiar. Después de la cosecha, la gente vende sus productos y el dinero se ahorra para los gastos recurrentes del año y para volver a sembrar al siguiente. El trabajo asalariado no es muy común en San Jerónimo. Las principales diferencias que los migrantes en Nueva York mencionan entre vivir en un lugar y el otro remiten precisamente al trabajo asalariado. Cecilia lo explica con mucha claridad:

“Yo digo que la diferencia de aquí y nuestro pueblo, es que pues aquí uno se pone a trabajar y cada semana tiene uno un sueldo. Y por ejemplo en nuestro pueblo si trabaja uno en el campo, no, porque ahí solamente se cosecha y hay que ver si nos fue bien hasta cuando sale la cosecha. Si nos fue bien, pues bien, y si no, se pierde. [...] Allá en San Jerónimo es más libre, en los pueblos es más libre. Porque allá a pesar de que no tienen un sueldo fijo, pero tampoco se matan trabajando, no tienen nadie quien los mande. Allá son ellos mismos sus propios jefes. Sin embargo, acá tenemos nuestros jefes. De que pues nos dan un horario. Tales horas entran tales horas sales. Tal día vas a descansar.”

Trabajar por un salario y tener un empleo fijo es una experiencia radicalmente distinta a cultivar los terrenos propios o participar en una tanda para intercambiar trabajo. Lo explicó a profundidad la sociología clásica al observar las migraciones masivas del campo a la ciudad, sin embargo la dimensión de la migración transnacional actual y las particularidades de la migración mexicana a Nueva York agrega nuevos elementos a los estudios clásicos.³⁶

³⁶ La idea de alienación de Marx en sus *Manuscritos* de 1844 resulta útil para explicar algunos aspectos de la forma en que los sanjeronimeños experimentan su participación en la economía comercial de Nueva York. La enajenación en términos generales es la separación del asalariado del objeto que produce su trabajo. Mientras que en San Jerónimo la gente cultiva la misma parcela durante meses, va cambiando de actividades de acuerdo a la temporada y es dueña del producto de su trabajo que luego vende; en Nueva York los sanjeronimeños son intermediarios en una compleja cadena comercial que produce, distribuye y vende mercancías que ellos no poseen. Debido a la alienación, “el objeto que el trabajo produce, su producto, se presenta como algo opuesto a él, como una fuerza independiente del productor. [...] Así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro” (Marx 2001). En Nueva York los sanjeronimeños están alienados de su actividad productiva, no trabajan para sí mismos, sino en beneficio de sus patrones, el producto de su actividad y su actividad misma pertenecen a otro. Dejan de ser sus propios jefes, como dice Cecilia, y sus nuevos patrones dictan los horarios y los días de descanso.

El apego estricto a los horarios de trabajo también resultan una novedad para los sanjeronimeños en Nueva York. “Lamentablemente en este país pareciera que la gente es un cronometro”, bromea José Clemente. “Lo primero que hay que regalarle a un recién nacido es un reloj, porque aquí es todo con un tiempo. Tú trabajas de cinco a seis y ni una hora más ni una hora menos dependiendo lo que te digan.” Lo decía también Simmel hablando de la vida urbana en Berlín a principios del siglo pasado: “a través de la naturaleza calculadora del dinero se ha logrado que las relaciones entre todos los elementos componentes de la vida del hombre adquieran una nueva precisión, una certeza en la definición de las identidades y de las diferencias; y una falta de ambigüedad en los pactos, tratos, compromisos y contratos. Una manifestación extrema de esta tendencia hacia la precisión es la difusión universal de los relojes de pulsera” (2005). La necesidad de sincronización es una consecuencia de la división del trabajo; es la única forma de organizar un grupo de personas con intereses y tareas diferentes en un organismo altamente complejo.

La diferencia más importante entre el trabajo de Nueva York y San Jerónimo es, como vimos en el Anexo 1, la entrada de lleno a la economía comercial desde una economía de subsistencia y la participación en el intercambio mercantil que implica una profunda división del trabajo y una multiplicación de las necesidades que tiene que satisfacer un sueldo. Las personas de San Jerónimo refieren la multiplicación de necesidades con mucha frecuencia, sobre todo cuando hablan de pagar renta e impuestos, en las que normalmente gastan poco más de la mitad de sus ingresos a pesar de vivir hacinadas y estar excluidas de algunos servicios de los que sus impuestos los harían merecedores. “Aquí hay que comprar todo,” dice Teodoro. “Todo hay que comprar. Para una agüita de sabor. Todo hay que comprarlo. No es gratis aquí nada. Todo tenemos que comprarlo. Y allá no, porque sembramos y lo vamos a traer del campo.”

La multiplicación de necesidades es uno de los aspectos del proceso que Mezzadra y Nielsen llaman diversificación del trabajo, que describe diferentes aspectos del régimen laboral contemporáneo que afectan particularmente a la población más vulnerable como los migrantes indocumentados: 1) las posiciones de trabajo se multiplican desde el punto de vista de las tareas y las habilidades que se requieren; 2) el trabajo se flexibiliza aún más, particularmente se dejan de llevar a cabo arreglos contractuales producto de negociaciones colectivas y 3) el trabajo se vuelve más precario, es decir, se aleja del arreglo de tiempo completo y trabajo permanente con un solo empleador (2013, 87-93). La diversificación del trabajo define con mucha precisión la situación en la que los migrantes de San Jerónimo participan en el mercado laboral Neoyorquino.

El ejemplo más extremo y más común de la multiplicación de tareas y las habilidades que se necesitan para llevar a cabo un trabajo son los jornaleros, uno de los trabajos que en Estados Unidos se ha racializado como mexicano. Los jornaleros normalmente esperan afuera de alguna casa de materiales de construcción, cerca de las estaciones de tren o en gasolineras a que alguien los contrate por el día para hacer trabajo manual como quitar y poner tapetes, cortar el pasto, demoler muros y empaquetar comida. Los primeros migrantes de San Jerónimo en llegar a Nueva Jersey trabajaron como jornaleros mientras conseguían un trabajo mejor pagado y permanente. Hoy en día, reconocen que hay pocos

En relación a San Jerónimo, los migrantes en Nueva York están también alienados de sus compañeros de trabajo: del trueque de trabajo organizado en unidades domésticas se migra al centro de una economía comercial donde las tareas laborales son extremadamente específicas y se llevan a cabo de forma personal y repetitiva. El trabajo se vuelve una actividad individual y las diferencias sociales —nacionales, raciales, legales y sobre todo lingüísticas— provocan división y problemas entre los compañeros de trabajo. La individualización del trabajo hace que las rutinas laborales sean mucho más monótonas y la repetición conlleva una alienación del producto final del trabajo y de su potencial creativo como sugería Simmel hace más de un siglo: “la división del trabajo demanda del individuo logros crecientemente parciales. La grandísima ventaja del trabajo especializado muy frecuentemente significa un estrangulamiento de la personalidad individual” (2005). Desde entonces el trabajo se ha seguido dividiendo como predijo Marx en *Grundrisse*: “al desarrollo de un sistema en expansión constante y mucho más comprensivo de distintos tipo de trabajo y distintos tipos de producción le corresponde un sistema de necesidades en continua expansión” (cit. por Mezzadra y Nielsen 2013, 88). Es decir que a un aumento en la división de trabajo corresponde un incremento en las necesidades que debe satisfacer el sueldo

jornaleros porque esta profesión se ha vuelto más arriesgado debido a la vigilancia migratoria incremental. Además, conforme los migrantes de San Jerónimo consiguieron trabajos estables esta profesión comenzó a ser mal vista. “Esos no son buenos porque trabajan sus ocho horas y cobran cien dólares al día. Desde que llegan ya están viendo el reloj y les vale madre si sacan el trabajo completo,” me dijo Miguel quejándose de los jornaleros con los que trabajó un día en el autolavado.

A pesar de la mala fama de los jornaleros y la posición sumamente vulnerable en la que trabajan, muchos migrantes se ponen a la disposición de sus antiguos y actuales patrones para hacer cualquier tipo de trabajo en arreglos laborales similares a los de los jornaleros. Benja, por ejemplo, trabaja de día en una nursería —un invernadero— y de noche como garrotero en un restaurante en la playa, los fines de semana acompaña a alguno de sus dos hermanos en sus trabajos de *landscaping* y si algún trabajo temporal supera el sueldo de sus trabajos permanentes no duda en tomarlo. Normalmente trabaja los siete días de la semana y a veces descansa los domingos en la mañana cuando hace compras y lava su ropa. Su trabajo favorito es la nursería. Cuenta que el patrón es un americano, hijo de italianos, y tiene muchas hectáreas llenas de árboles. Cuando le hacen pedidos arranca los árboles de raíz con excavadoras y los pone en basketas —grandes canastas de varilla. El patrón, dice Benja, cobra esos pedidos en 4,500 o 5,000 dólares y con ese tipo de trabajos, Benja puede trabajar hasta 10 o 12 horas al día, cobrando 10 dólares por hora, sin compensación por horas extra. Le pagan en cheque cuarenta horas a la semana y lo demás en efectivo. Un acuerdo que beneficia a Benja y a su patrón pues así evitan pagar impuestos. Benja recuerda que en octubre el patrón instala una casa de los sustos en sus terrenos entre todos los árboles y le pide a sus trabajadores que salgan a asustar a la gente. Entre otras atracciones instala una trilla —una carreta jalada por tractores— con pistolas de *paintball* para que los clientes le dispare a sus trabajadores que se disfrazan de zombies. A Benja le dieron una armadura especial para que no dolieran los balazos. Trabajar como zombi es un ejemplo radical de la multiplicación de tareas y habilidades que permite la diversidad de condiciones y estatus legales, las cuales dificultan que los migrantes de San Jerónimo consigan empleos estables y con prestaciones como los que recuerdan haber tenido los primeros migrantes en llegar a Nueva York.

Baldomero, Carmelo y Alfonso llegaron a Nueva York en 1999, fueron de las primeras personas en migrar de San Jerónimo al extranjero. En diferentes conversaciones cada uno recordó los beneficios que tenían por pertenecer a sindicatos. La relación entre sindicatos estadounidenses y trabajadores indocumentados mexicanos había sido históricamente agresiva porque los mexicanos muchas veces se emplearon como rompehuelgas y los sindicatos insistieron durante la mayor parte del siglo XX en políticas migratorias restrictivas bajo el argumento de que la migración masiva de mexicanos disminuye los sueldos de los trabajadores nativos. Sin embargo, en el cambio de siglo, los sindicatos vieron en los trabajadores mexicanos una oportunidad de revivir el movimiento sindical estadounidense. En el 2000 la AFL-CIO, la federación de sindicatos más grande de Estados Unidos,

rechazó apoyar políticas migratorias restrictivas y apoyó la organización de base de trabajadores inmigrantes. La migración de los sanjeronimeños coincidió con dos tendencias contrarias, por un lado, el intento de los sindicatos por incluir a inmigrantes y, por el otro, la precarización del trabajo en Nueva York debido a la recesión del 2001 que afectó particularmente a las industrias donde se empleaban muchos de ellos (Solís y Rivera Sánchez 2004).

Carmelo recuerda que durante sus primeros años en Nueva York, mientras trabajaba como obrero en una fábrica de recubrimientos metálicos, el sindicato pagaba por sus clases de inglés todos los sábados y gracias a eso fue ocupando posiciones mejor pagadas. Recuerda que gracias al sindicato los patrones seguían la ley y pagaban las horas extra como si fueran horas y media. Alfonso trabajaba con Carmelo en la fábrica de recubrimientos y recuerda que el sindicato lo defendió de un despido injustificado. El sindicato, dijo Alfonso, “me abrió los ojos. Nos daban libros y guías para darnos a conocer nuestros derechos. En las compañías sí te tratan de exigir mucho, pero también hay muchos reglamentos. Entonces hay mucha gente que pus sí te dice: ‘sabes que no hagas eso, tu tienes tus derechos.’ Gente que te abre los ojos, pero en lavado de autos, restaurantes, no.” Los códigos corporativos, los reglamentos que menciona Alfonso, sirven para impedir malas condiciones de trabajo, sobre todo en situaciones donde la búsqueda globalizadora del capital por mano de obra barata lo vuelve vulnerable a críticas. La subcontratación o emigración de las fábricas a países donde estos códigos no se cumplen hace que empleados como Carmelo y Alfonso se queden sin trabajo y se empleen en situaciones más precarias, al igual que los empleados que ocupan sus puestos en otros lugares.

La fábrica de recubrimientos metálicos se mudó fuera de la ciudad debido a que los costos inmobiliarios y la mano de obra eran menores en Virginia. Carmelo y Alfonso siguieron yendo a trabajar a la nueva fábrica, entrenando a sus remplazos, hasta que la policía les confiscó la camioneta por no tener licencia para conducir y por el mismo motivo no pudieron sacarla del corralón. Carmelo perdió su trabajo y se subcontrató como repartidor de paquetería en FedEx donde su empleador le consiguió un número de seguridad falso³⁷ —una práctica muy común entre los empleadores de los sanjeronimeños. Después de unos meses, su patrón le pidió que entregara un número de seguridad social original y ahora Carmelo trabaja en un autolavado. Desde que llegó se ha empleado en trabajos cada vez más precarios. Alfonso trabajó un tiempo en la construcción y en un restaurante antes de regresar a San Jerónimo y usar sus ahorros para abrir la primera papelería y mercería del pueblo.

³⁷ La Reforma Migratoria de 1986 instituyó por primer vez sanciones federales contra los empleadores que contrataran trabajadores indocumentados. Los empleadores debían cumplir con el proceso de verificación que consistía simplemente en llenar una forma I-9 atestiguando que habían revisado los documentos requeridos. Sin embargo, la ley no los obligaba a verificar que fueran documentos originales. En la práctica, la ley protegía a los empleadores de cualquier penalidad, motivaba a los trabajadores a comprar papeles falsos generando una gran industria de falsificación y desplazaba los riesgos legales de los empleadores a los trabajadores migrantes que al usar documentos falsos pueden ser encarcelados y deportados por el crimen de suplantación de identidad.

Baldomero trabajaba en una bodega de materiales dentro de un parque industrial. Al igual que Carmelo y Alfonso, estaba afiliado a un sindicato. Por una cuota de \$25 dólares al mes el sindicato le ofrecía clases de inglés y un seguro de gastos médicos que utilizó algunas veces. “Cuando te enfermabas o tenías que ir al hospital la unión [el sindicato] pagaba 60% o 70%, ya sólo había que llevar el *bill* del hospital, su oficina estaba toda llena de biles.” Baldomero trabajó 4 años en la bodega de materiales con un número de seguridad social falso. Después de que regresara de un viaje a México en el 2005, el patrón de Baldomero dijo que lo contrataría sólo si presentaba un número de seguridad social original.

Como muchos otros inmigrantes que llegaron a Nueva York después del 2001 —cuando las leyes migratorias se volvieron más estrictas y debido al alto desempleo por la recesión los patrones preferían contratar a trabajadores “legales”— Baldomero ya no pudo afiliarse a un sindicato. Los inmigrantes que llegaron a Nueva York después del 2000 tienen un índice de sindicalización mucho menor a quienes los precedieron. El 28% de los migrantes que llegaron antes de 1990 están sindicalizados. Este porcentaje es del 17% entre los que llegaron entre 1990 y 1999; y desciende a 12% entre los que llegaron después del 2000. Los inmigrantes recientes, como los de San Jerónimo, trabajan en empleos que están explícitamente excluidos de la cobertura sindical —vendedores ambulantes, trabajadores domésticos y taxistas— o en negocios que rara vez pertenecen a un sindicato como tiendas o restaurantes. A pesar de que Nueva York tiene una de las tasas de sindicalización más altas en Estados Unidos, el trabajo se ha precarizado rápidamente después del 2001 (Milkman 2014, 11-12).

Actualmente, ninguno de los migrantes de San Jerónimo está sindicalizado lo que los pone en una situación mucho más vulnerable. En realidad, el migrante sanjeronimeño común es el sujeto neoliberal ideal: un emprendedor transnacional que está obligado a hacerse cargo de todos sus riesgos intentando evitar a la vez los controles y la vigilancia del Estado. El fin del Estado de Bienestar, que aseguraba a sus ciudadanos en contra de la incertidumbre e injusticia del mundo social, ha dado lugar a la administración privada e individual del riesgo por mecanismos de mercado. Enfatizando la responsabilidad individual, el sistema de dominación actual marca una distinción entre dos categorías de individuos: el ciudadano neoliberal, que es autosuficiente, tiene una disposición emprendedora hacia la vida y puede asegurarse en contra de las vicisitudes imprevisibles; y su anti-tesis, un sujeto anómalo y medio pervertido, incapaz de administrar su riesgo y que descansa fuera de las actividades responsables de los ciudadanos. La gobernanza de los ciudadanos neoliberales se ejerce mediante el mercado que supone libertad y acción racional; la de los sujetos anómalos se ejerce mediante represión estatal y acciones penales (Inda y Dowling 2013, 4). Los migrantes de San Jerónimo se gobiernan por mecanismos intermedios, son sujetos responsables que se hacen cargo de sus riesgos, pero como ilegales llevan el estigma de criminales y por lo tanto son vigilados con mucho mayor intensidad por cuerpos policíacos y migratorios.

Muchos de los migrantes marcan el 2001, los ataques terroristas del 11 de septiembre, como el punto de quiebre en el que empieza una precarización paulatina del trabajo. En ese año la industria restaurantera, donde se emplea buena parte de los migrantes mexicanos incluidos los sanjeronimeños, redujo aproximadamente 140,000 empleos y el PIB de la ciudad se contrajo 1.2% (Jasen, 2011). Muchas de las mujeres de San Jerónimo que trabajaban como meseras o en fábricas de ropa perdieron su trabajo y la mayoría trabaja actualmente como empleadas domésticas o manicuristas, dos de los empleos más precarios en los que las violaciones a las leyes laborales son sistemáticas (Maslin Nir 2015). Cecilia dice que antes del 2001 casi no había mujeres que trabajaran como ficheras en los bares de la Roosevelt porque era muy fácil encontrar trabajo. Después se volvió más difícil, “y las mujeres empezaron a ir a bailar y se acostumbraron a la vida fácil.”

Cecilia llegó a Nueva York en el 2002 y trabajó como mesera en un restaurante mexicano que cerró después de seis meses. Desde entonces trabaja limpiando casas en Brooklyn, cobra 11 dólares la hora. Desde hace siete años intenta complementar sus ingresos vendiendo productos de Herbalife, una compañía multinivel de ventas directas que es muy buen ejemplo de precariedad laboral: no hay prestaciones laborales, sueldo fijo, ni horarios establecidos. Las compañías de venta multinivel desplazan a sus empleados los riesgos que cubrirían normalmente las compañías tradicionales. Convertirse en un vendedor directo no requiere experiencia previa, educación formal ni un capital inicial muy grande y por eso es popular en ambientes donde otras formas de empleo son escasas. El crecimiento de las compañías de ventas multinivel es contrario a los ciclos económicos, se expande cuando la economía se contrae porque los vendedores se afilian cuando necesitan ingresos extra (Cahn 2008, 430). Cecilia ha aceptado con entusiasmo la retórica neoliberal de Herbalife: el mercado beneficia a los emprendedores que se saben promover a sí mismos y las personas deben ayudarse a sí mismas y no esperar apoyos del gobierno. “Así es este país, cuando no hay trabajo hay que buscarlo,” dice Cecilia. Su sala está llena de carteles de Herbalife, hace reuniones frecuentemente con paisanos de San Jerónimo para venderles productos o sugerirles que se vuelvan vendedores (por eso muchos le rehúyen y prefieren no contestarle el teléfono), ha asistido a conferencias de vendedores en Atlantic City y sigue el consejo de Herbalife: promocionar el consumo de sus productos en su perfil de Facebook para incrementar sus ventas. Como la mayoría de vendedores directos de empresas multinivel, Cecilia parece gastar más dinero en productos que lo que le deja venderlos (Cahn 2009).

Aceptar que el riesgo se tiene que administrar de forma privada e individual a través de los mecanismos de mercado y sin ninguna red de seguridad laboral o estatal invalida la exigencia de ciertos derechos sociales y laborales. Cuando los empleadores cumplen con los aspectos más básicos de la ley laboral, los migrantes de San Jerónimo interpretan el cumplimiento de las obligaciones como un favor, un gesto generoso del patrón. Baldomero recuerda con mucho cariño al primer patrón que tuvo en la bodega de materiales. “¡Ahí hasta aguinaldo nos daban! De abril a diciembre que trabajé me dieron 500

dólares, cuando no me tomaba vacaciones también me las pagaban. Imagínate, cuatro cheques al final del año: de mi semana, me daba un cheque de mis vacaciones, me daba los cheques de día de enfermedad y mi aguinaldo. De ese lado, la costumbre del patrón era chida” dijo emocionado. “Ese patrón era bueno. Hasta me daba la mano. Me la apretaba como diciendo, ‘¡Este es mi trabajador!’” La primera vez que regresó a San Jerónimo Baldomero recuerda que se ponía a pensar en su patrón: “ellos me necesitaban y yo les dije que me iba sólo por cuatro meses. Estaba el otro chavo que estaba atendiendo, pero no lo hacía igual que yo.” Baldomero regresó a Nueva York y su patrón no lo volvió a contratar porque no tenía número de seguridad social original. La relación entre Baldomero y su patrón, como muchas otras que generan los sanjeronimeños, tienen rasgos paternalistas que se originan en la dependencia personal que desarrollan por la vulnerabilidad en la que se encuentran, la flexibilidad que permiten las leyes laborales y la discrecionalidad con la que se aplican.

La flexibilidad y precariedad del trabajo a la que se enfrentan los sanjeronimeños en Nueva York, la capacidad de sus patrones para mandarlos a su casa sin sueldo cuando no hay suficiente trabajo, la ausencia de prestaciones laborales y la expansión del arreglo de pago por hora; hace que cada vez más la remuneración recibida equivalga al tiempo trabajado. La metáfora el tiempo es dinero obtiene una concreción muy práctica que vuelve difícil llegar al fin de mes. Cuando esta situación converge con la multiplicación de las necesidades, con el compromiso de mandar remesas de regreso al pueblo, con el gusto por la ostentación de productos de lujo y con las expectativas de movilidad social que conlleva migrar al Norte, se vuelve imperativo ganar más dinero, es decir trabajar más tiempo. San Jerónimo es un lugar de “ingresos objetivo”, en donde la reacción típica a tiempos de bonanza es tomar días libres, descansar más. La noción de maximizar ingresos es más culturalmente específica de lo que suponen muchos economistas y los sanjeronimeños la adoptan al migrar a Estados Unidos, donde, al parecer de quienes se quedaron en el pueblo, se vuelven ambiciosos. Alfonso es muy claro sobre la relación entre tener cada vez más necesidades y más compromisos y la exigencia de tener jornadas laborales más largas e intensas:

“Tu llegas a Estados Unidos, te dan trabajo y te van a pagar lo mínimo que está legalmente, como seis dólares la hora,³⁸ yo creo. Mucha gente de acá dice: ‘yo le voy a ayudar en mi familia, a mis papás, a mis hermanos que estudien o así.’ Entonces empiezas a decir, ‘seis dólares en ocho horas es muy poquito. No pus tengo que trabajar más’ y tienes que cubrir tus gastos de allá, de transporte, comida, teléfono, entonces lo divides y vas ayudando a la gente de acá. Pues sí. Pues te ves con la necesidad de trabajar más.”

³⁸ Desde que Alfonso regresó a México, el salario mínimo en la Ciudad de Nueva York ha tenido un aumento paulatino. El 31 de diciembre de 2015 se incrementó a 9 dólares la hora. Incrementar el salario mínimo es una de las políticas públicas del tercer orden de gobierno (municipal, metropolitano o de condado) que según Mitnik y Halpern-Finnerty (2010) sirve para beneficiar indirectamente a los inmigrantes que se encuentran normalmente en los empleos que ganan el salario mínimo.

En Nueva York, como en el resto de Estados Unidos, los mexicanos resaltan en las estadísticas de empleo. El 75% de mexicanos están en la fuerza de trabajo de acuerdo al censo del 2008, de esos, el 96% tiene trabajo. Los migrantes mexicanos tienen mayor tasa de empleo que cualquier otro grupo nacional a excepción de los italianos (Semple 2010). Esto se debe a las condiciones laborales en las que están dispuestos a trabajar y a su racialización histórica como mano de obra barata, la fama que tienen de ser trabajadores buenos y dóciles. Los migrantes de San Jerónimo en Nueva York trabajan normalmente más de ocho horas diarias y seis días a la semana. “Del trabajo a la casa y de la casa al trabajo,” es una frase con la que los migrantes describen su experiencia diaria en Nueva York, incluso vi playeras estampadas con esta frase en el festival del 5 de mayo en Flushing Meadows. Esta frase recurrente manifiesta que el tiempo en Estados Unidos se concibe como un tiempo dedicado principalmente al trabajo; registra el proceso que Mezzadra y Neilson llaman intensificación, es decir, “la tendencia del trabajo a colonizar la vida entera de los trabajadores” (2013, 89).

Muchos migrantes revelaron que llevan varios años sin tomar más de dos días seguidos de vacaciones. Socorro trabaja diario en su florería donde además de flores vende fruta, chicharrines, esquites, renta sillas, mesas, carpas y ofrece servicio de decoración de fiestas. “Yo he visto muchas florerías quebrar, porque sólo venden flores.” Trabaja de nueve de la mañana a nueve de la noche; me dijo que ha tomado vacaciones tres veces desde que llegó a Nueva York hace veinte años: cuando tuvo a su hijo, cuando la operaron de la vesícula y cuando murió su madre en México y fue a un retiro espiritual para superar la culpa de haberla dejado. Insiste mucho en el trabajo duro y al relatarme su experiencia de éxito, de cómo pasó de vendedora ambulante de guantes a tener una florería, se describió a sí misma una gota de agua que rompió una piedra, “no porque sea más dura, sino por la constancia, porque cae una gota y después otra.”³⁹ Quizás no haya mejor metáfora para describir la intensidad del trabajo indocumentado.

Debido a la equivalencia entre tiempo de trabajo y remuneración recibida, los sanjeronimeños siempre prefieren trabajar más. Sus patrones los castigan con días libres o dándoles menos horas para trabajar. En un bautizo vi que Benja, taciturno, tomaba sorbos de su cerveza al final del salón de baile. Me acerqué a platicar y le pregunté sobre su trabajo, si tendría vacaciones de invierno. “Depende. Si nieva me dan vacaciones del 22 de diciembre al 7 de enero, si no, voy a tener que trabajar.” “Pues ojalá nieve,” le dije pensando que más vacaciones son siempre mejor y teniendo en mente un arreglo laboral donde el patrón y no el trabajador acepta los riesgos que impone inevitablemente el clima. “Pues la verdad no,” me corrigió. “Si no trabajo, no gano dinero.” Las vacaciones pagadas no son parte del

³⁹ Su metáfora sirve para actualizar la idea de Marx en el capítulo 17 del *Capital*: “en algún momento se alcanzará el punto en el que la extensión del día de trabajo y la intensidad del trabajo se vuelvan mutuamente exclusivas de forma que la duración del día laboral sea compatible con menores grados de intensidad e, inversamente, mayor intensidad sea compatible sólo con días laborales más cortos” (en Mezzadra y Nielsen 2013, 89). Socorro trabaja intensamente todos los días de la semana durante doce horas cada día, es decir que la relación inversa que Marx propuso entre intensidad y extensión del trabajo se ha desequilibrado.

arreglo entre Benja y su empleador, y este puede ser uno de los motivos por los que consiguió el trabajo en primer lugar. Los migrantes indocumentados rara vez reportan abusos en espacios de trabajo por el miedo a ser denunciados y deportados. Gabriel, el hermano de Benja, recuerda que algún cliente no quería pagarle y amenazó con llamar a la policía que lo deportaría. “Llámele, le dije. Usted es el que está haciendo algo ilegal porque no me quiere pagar,” le contestó Gabriel. En situaciones como esa, las políticas migratorias facilitan la explotación laboral.

La intensificación del trabajo se ejemplifica claramente en el caso del Tlacuache. Después de una noche de fiesta en el autolavado en el que trabaja, El Tlacuache me contó que su patrona había encontrado las bolsas de basura con las latas de cerveza⁴⁰ que habían tomado él y sus compañeros y al revisar las grabaciones de las cámaras de seguridad con las que los vigila desde su oficina, vio que El Tlacuache y los trabajadores se habían quedado tomando hasta tarde en el autolavado. Cuando platicó conmigo, El Tlacuache estaba preocupado del regaño del día siguiente, planeaba adelantársele a su patrona, disculparse, aceptar que había roto su confianza y entregarle las llaves del autolavado de las que, como supervisor, estaba encargado. Su patrona ya le había quitado las llaves alguna vez. Antes lo dejaba trabajar los siete días de la semana, pero una vez lo encontró en la mañana dormido adentro de un coche, le quitó las llaves y, como castigo, le prohibió trabajar los domingos. Ahora en lugar de diez horas al día sólo trabajaría ocho. Puso a otro trabajador en su lugar y cuando “vio que no sacaba bien la producción” le pidió al Tlacuache que regresara a su viejo horario.

Utilizar la reducción de la jornada laboral como sanción, aceptar que el trabajo es un favor que ofrece el empleador al empleado, es quizás el ejemplo más drástico de la explotación a las que se someten los migrantes sanjeronimeños debido a la creciente vulnerabilidad que enfrentan. Muchos otros arreglos laborales aprovechan la vulnerabilidad de los migrantes: a Rebeca no la dejan trabajar más de cuarenta horas a la semana para no pagar horas extra; en el autolavado en el que trabaja Miguel, les dan el día libre sin salario cuando llueve y no hay clientes; a Teresa le descuentan sueldo cuando una cliente cancela la limpieza de una casa; Fabián no tiene sueldo, gana sólo una porción de las propinas que le dejan los comensales en el restaurante en que trabaja; a Rodolfo no le pagan la semana si falta un día al autolavado.⁴¹

Las condiciones del mercado laboral que encuentran los sanjeronimeños en Nueva York se caracterizan por lo que Mezzadra y Nielsen llaman la multiplicación del trabajo, es decir, un alto grado

⁴⁰ Muchos sanjeronimeños que trabajan en autolavados, construcción y restaurantes me contaron que sus supervisores les regalan cervezas en los días calurosos o cuando hacen un buen trabajo. Zavella documenta prácticas similares en California (2011, 114). Tomar alcohol en el trabajo incrementa los riesgos de accidentes laborales y vuelve a los trabajadores más vulnerables al alcoholismo. En las tardes de verano cuando jugaba fútbol con el equipo del autolavado del Tlacuache, frecuentemente platicaban de las borracheras del día anterior.

⁴¹ Un estudio que encuestó a más de 4,000 trabajadores migrantes en Los Ángeles, Chicago y Nueva York encontró situaciones de explotación sistemáticas en estas tres ciudades. Por ejemplo, 26% reportaron ganar menos que el salario mínimo, 30% reportaron no ganar horas extras, 69% no recibían tiempos de descanso mandatorio para comer (Bernhardt *et al*, 2009)

de diversificación —más flexibilidad, precariedad, una multiplicación de necesidades y una diversidad incremental de tareas y habilidades—, mayor intensificación —la tendencia del trabajo de colonizar mayor tiempo de vida— e intensa heterogeneidad —diversidad de regímenes sociales y legales que organizan el trabajo. A continuación me concentro en como los sanjeronimeños maniobran en el día a día en sus vidas laborales las diferencias legales que crea la política fronteriza y migratoria, cómo viven su “ilegalidad” en el trabajo y en sus expectativas laborales. La frontera, como hemos visto (cap. 1), sirve más para articular y organizar los cruces fronterizos que para bloquearlos. La política fronteriza no detiene la migración laboral, más bien genera desigualdad asignándole el estatus de ilegal a un segmento de la mano de obra. A continuación analizo cómo los migrantes de San Jerónimo experimentan este estatus legal diferenciado. Coincido con De Genova en que “la categoría de ilegal es profundamente útil y rentable, pues sirve para crear y reproducir un excedente laboral vulnerable, manipulable y barato. Esta proposición es vieja y ha sido documentada tantas veces que parece irrefutable” (2002, 440).

“Parece que somos delincuentes”

Baldomero y Domitila fueron novios desde niños. La primera vez que él migró a Estados Unidos tenía diecisiete años y ella quince. “Estaba chavita también,” recuerda Baldomero relatando el día en que se despidió de ella. “Me dice: ‘No, pues si te vas, échale ganas pues, y te espero. Vas y vienes.’ Y pues sí, lo íbamos sobrellevando. Hablábamos por teléfono como cada mes. Dice: ‘Vemos si se puede. Nos ponemos casa, o qué cosa.’” Baldomero se quedó cinco años en Nueva York y Domitila insistió en que regresara. “‘Ya’, me dice, ‘¿vienes o no vienes? o cuándo vas a venir, me dijiste tres años.’” Cansado de su trabajo, con ganas de visitar a sus padres y casarse con Domitila, Baldomero regresó a San Jerónimo en diciembre del 2004. Con sus ahorros le compró un terreno a su padre, se casó con Domitila por el civil en marzo y por la iglesia el día de la Santa Cruz que en San Jerónimo se festeja el 8 de mayo. Le ayudó con la siembra a su padre durante el verano, con la cosecha en otoño y en invierno regresó con Domitila a Nueva York. Ella nunca había vivido fuera del pueblo, ni siquiera le gustaba salir porque se mareaba en el autobús a Atlixco. Tardaron más de un mes en cruzar la frontera. En su primer intento caminaron durante dos semanas en el desierto. “Para qué te traje, sólo venimos a sufrir,” recuerda Domitila que le decía Baldomero. “En nuestro primer intento pasó un conejo junto a nosotros dice un señor: ‘oh, no, pues es de mala suerte.’ Y después ya ahí va con su lámpara un carro de migración. Dice: ‘no corran, no corran’ y ya llegamos ahí. Vieron los tennis en la tierra y uno de ellos nos encontró a todos y nos dijeron ‘no se muevan no corran. Manos atrás.’ Parece que somos delincuentes. Fuimos como 5 horas en la camioneta y de ahí nos fueron a soltar otra vez.” Gracias a la política migratoria *catch and release* la patrulla fronteriza puede liberar a quienes cruzan la frontera sin autorización mientras esperan la audiencia con un juez. Los guardias de la patrulla fronteriza que detuvieron a Baldomero y Domitila los liberaron en Naco, Sonora, unas cuantas horas después de detenerlos. Pocos días después, intentaron cruzar de nuevo y volvieron a ser detenidos. Al tercer intento pagaron más para cruzar por

vía corta, es decir, caminando menos por el desierto y transportándose en una camioneta cerca de la frontera. Baldomero y Domitila fueron de los últimos migrantes de San Jerónimo en cruzar la frontera antes de diciembre del 2005 cuando se implementó la Operación *Streamline* y la entrada sin autorización al territorio estadounidense comenzó a ser perseguida en el sistema de justicia criminal con condenas de prisión. La primera propuesta de esta ley en Del Río, Texas, fue modificada para que su población objetiva no consistiera únicamente en mexicanos e incluyera otras nacionalidades, lo que indica que al parecer de algunos jueces y estrategias de política migratoria, los mexicanos son el objetivo central de la política migratoria.

El cruce clandestino de la frontera inscribe sobre los migrantes la sensación palpable de ser ilegales. “Parece que somos delincuentes,” dice Domitila. Varios migrantes de San Jerónimo fueron liberados o deportados mientras intentaban cruzar la frontera. A Demetrio, por ejemplo, le apodan la Zanahoria por el traje naranja que tuvo que usar mientras esperaba su audiencia con el juez que inminentemente ordenaría su deportación. Los migrantes de San Jerónimo aceptan su condición de ilegales como algo natural, pero el estudio de la ilegalidad debe cuestionar la naturalidad de esta categoría. Para estudiar la ilegalidad resulta necesario tener en cuenta que es una relación entre el Estado y sus sujetos moldeada por coyunturas políticas y leyes que se modifican y vuelven a ciertas personas ilegales y a otras no. Cuando uso el término ilegal lo uso tomando en cuenta su construcción legal e histórica (por eso he mantenido la palabra ilegal entre comillas a lo largo de la tesis).

Los migrantes de San Jerónimo que tuvieron alguna relación con autoridades migratorias recuerdan frecuentemente que durante sus primeros días en Nueva York los atemorizaba la policía. Sus familiares les tenían que recordar varias veces que una vez en su destino final la policía no puede deportarlos pues las políticas migratorias favorables de la ciudad imponen límites a la jurisdicción de la Patrulla Fronteriza que termina 100 millas al interior del territorio y por lo tanto incluye Nueva York. Además, las autoridades fronterizas sólo pueden detener migrantes en tránsito, en camino a su destino final.⁴²

A pesar de las consecuencias decisivas de ser catalogado como ilegal, el estatus legal es irrelevante para la mayoría de las actividades de los indocumentados. Los migrantes no viven en enclaves herméticos y se relacionan con personas de diferentes estatus legales, razas, y nacionalidades, de quienes no se diferencian la mayor parte del tiempo, sin embargo, de pronto, la ilegalidad se manifiesta en los imponderables de la vida diaria y como restricciones importantes en los proyectos de vida.

⁴² La sección 1357 del Código de los Estados Unidos que define los poderes de los empleados y agentes de migración dice que “pueden arrestar a cualquier extranjero que en su presencia esté entrando o intentando entrar a los Estados Unidos.”

La forma más común en que los migrantes de San Jerónimo hablan de su propia ilegalidad es mediante bromas de sí mismos cuando alguna situación les recuerda su estatus legal. Después de asistir al bautizo del sobrino de José Clemente en la iglesia de San Leo al sur de Corona, muchos invitados nos apretamos en la camioneta de Soledad, su hermana, para ir al banquete en casa de los padres del bautizado. Al pasar junto a dos policías de la ciudad en su patrulla, Fausto, el primo de José Clemente, dijo bromeando que “nos va a ver la policía y va a decir a dónde va tanto migrante.” “Si nos paran les decimos que ya nos vamos de regreso a México, que mejor nos dejen ir solos en vez de llevarnos,” dijo Soledad siguiéndole la broma, mientras los demás reían. “Les decimos que nos vamos directo y por eso no llevamos ni maletas, sólo con una muda de ropa.”

El término migrante se usa frecuentemente como sinónimo de indocumentados como en la broma de Fausto: “a dónde va tanto migrante.” Esta broma registra que Fausto está consciente de su propia racialización como ilegal, de la relación inmediata entre parecer mexicano y ser indocumentado. Por ver una camioneta llena de mexicanos la policía supondría de inmediato que algunos son indocumentados y nos detendría. Esta situación se repitió semanas más tarde en la madrugada después de una boda. Regresaba a Corona con Socorro y todos sus invitados sentados en círculo en la parte de atrás de una van sin asientos. “Ahorita que nos pare la policía va a decir que venimos de México,” dijo riendo Valentina evocando la experiencia común de cruzar la frontera clandestinamente y amontonarse después en una camioneta. Su hermana que tiene ciudadanía estadounidense y trabaja como policía reía de la broma. “Ahí van las mojarritas, son ilegales, qué nos preocupamos,” dijo Vago imitando lo que dirían los niños que venían en el coche y que son ciudadanos americanos. Luego se dirigió a Valentina con un fingido tono altivo aparentando que él sí tenía papeles: “Lo siento por ti y por los que van allá atrás. Solo por eso te preocupas, sólo porque no tienes papeles.” “Al menos tengo el *social* [el número de seguridad social] de mi hija,” le contestó riendo Valentina. “Tienes el *social*, pero de allá de la Roosevelt [la calle donde se compran documentos falsos]. Eres residente de la Roosevelt. Ahorita pasamos por ahí y compramos un chingo de papeles. ¡Cómo chingá que alguien se iba a quedar! Todos venimos juntos, pero no revueltos.”

Vago se burla de sí mismo cuando pretende tener papeles y Fausto y Soledad son sarcásticos frente a su propia situación. Este tipo de autoironía es la forma más común en que los migrantes de San Jerónimo hablan sobre su ilegalidad. El estatus subordinado lleva muchas veces a evitar la denuncia directa y sin ambigüedades, la cual toma formas oblicuas como el humor o el doble sentido. El potencial subversivo de las bromas sobre la propia ilegalidad van de la mano con la diversión que provocan. Burlarse de la situación legal propia resta importancia al estatus legal y, por eso, resta poder a la capacidad del Estado para categorizar a sus sujetos. “El juego no es una cosa trivial,” dice Lancaster, “el poder destructivo y creativo de la risa nunca debe ser subestimado” (1997, 11). Cualquiera se convierte en residente con conseguir unos papeles falsos en la Roosevelt, sugiere el comentario de Vago

para cuestionar la facultad real del Estado para decidir quién pertenece y quién no. El comentario de Fausto sugiere que por parecer mexicano te puede detener la policía y crítica de manera indirecta el *racial profiling* que en Nueva York se vuelve cada vez más común gracias a políticas de seguridad enfocadas a vigilar a los latinos y los negros como *stop and frisk* y *Operation Impact Zone*. Rosaldo explica que “el ingenio y el lenguaje figurado no sólo permiten la articulación de la aflicción y las aspiraciones bajo condiciones represivas, sino el análisis de conflictos e ironías producidos por diferencias de clase, raza, género y orientación sexual” (1989, 190). Precisamente por eso los sanjeronimeños bromean sobre las diferencias que provocan los estatus legales, permiten restarle importancia a una experiencia en común que tiene consecuencias graves en sus planes de vida.

La multiplicidad de estatus legales permite incorporar a los migrantes de San Jerónimo en ciertas áreas de la sociedad (mercados de trabajo, obligaciones fiscales) y excluirlos de otras (seguridad social, derechos civiles y sociales, empleos mejor pagados y menos precarios). Castles llama exclusión diferencial a este tipo de incorporación y argumenta que es típica en países que intentan evitar el establecimiento de grupos migratorios en su territorio (1995). La exclusión diferenciada dificulta la vida de los migrantes mediante restricciones y provoca aquello que los ministros de la Suprema Corte de Justicia temían cuando declararon inconstitucional la proposición 187 de California que impedía que los migrantes indocumentados y sus hijos usaran servicios públicos de salud y educación. La inclusión diferenciada crea, según el juez Brennan, “una casta de extranjeros ilegales indocumentados alentados por algunos para permanecer aquí como una fuente de mano de obra barata y rechazados a la vez de los beneficios que nuestra sociedad ofrece a sus ciudadanos y residentes legales” (Chang 2000, 213).

Al igual que la noción de techo de cristal que propone el feminismo para definir la barrera que impide que las minorías y las mujeres tengan mejores puestos sin importar sus logros y habilidades, la inclusión diferenciada resulta más obvia entre los migrantes más capacitados y que sin esas restricciones lograrían con facilidad sus objetivos. Gabriel, por ejemplo, ha logrado evitar hasta cierto punto las restricciones legales que le impone su estatus migratorio gracias a un prestanombres de confianza. Durante muchos años trabajó como caballero y jardinero en un rancho de Nueva Jersey. Recuerda el consejo que le dio su patrón cuando le avisó que renunciaría para poner su propio negocio, *Huerta's Landscaping*: “siempre te va a dejar más un *business* que un trabajo, pero no pienses que poniendo un negocio el primer año y el segundo año ya vas a sacar dinero. El primero y segundo año pueden que hasta no más para ir comiendo vas a sacar. Es duro, pero si aguantas después ni si quiera me vas a venir a ver. Si en el primero o segundo año no aguantas, aquí está tu trabajo. Ya sabes.” Gabriel repartió volantes en los pueblos alrededor del suyo y poco a poco fue consiguiendo clientes. Registró el negocio a nombre de su socio, al igual que su maquinaria y sus coches. “Yo no puedo hacer nada legalmente, porque están a nombre de él,” me respondió cuando le pregunté sobre la vulnerabilidad legal en la que lo ponía el acuerdo con su socio. “So el día que diga: ‘no, pues los carros son míos y tu quedas fuera,’

pues ahí pues me acabo yo, porque no tengo nada a mi nombre. Dependo de alguien, porque él es quien asegura la compañía y los carros, pues. Pero, pues a él no le conviene hacer eso también, porque todos los clientes, todos, me conocen a mi y el día que les diga: ‘Gabriel ya no va a estar, yo soy el dueño, yo voy a trabajar con ustedes.’ Ese día yo creo que le dicen: ‘conseguimos a otro jardinero.’ Y me vuelven a buscar a mi.” Gabriel ha pensado en pedirle a su socio que le preste su nombre para pedir un crédito hipotecario pues gana lo suficiente para pagar las mensualidades, que costarían poco más que la renta de sus casa. No lo ha hecho porque lo pondría en una situación legal vulnerable y prefiere esperar a que el gobierno les de una amnistía a él y a su esposa. La amnistía, al menos como la propuso Obama en noviembre del 2014, eliminaría algunas restricciones que impide a los migrantes llevar a cabo la mayoría de sus proyectos de vida como comprar casas, automóviles, seguros de vida y enfermedad, tener crédito y empezar negocios.

Durante mi periodo de observación participante en Nueva York, Obama anunció la Acción Diferida para Padres de Americanos y Residentes Permanentes Legales (DAPA), que les daría un estatus especial a los padres de ciudadanos americanos que hubieran llegado a Estados Unidos antes del 2010 gracias al cual estarían exentos de la deportación y obtendrían un permiso de trabajo, un número de seguridad social y la posibilidad de viajar fuera del país. La mayoría de los migrantes de San Jerónimo son elegibles para la acción diferida y por eso se mantuvieron atentos al proceso legal para solicitar DAPA y a las repetidas apelaciones de la administración federal ante el sistema de justicia. Sin embargo sus reacciones fueron ambiguas. Unos desconfiaban del programa y otros empezaron a preparar sus documentos para aplicar a la acción diferida. Carmelo me explicó que él y su esposa no aplicarían al programa pues desde que llegaron hace más de quince años se han intentado mantener bajo el radar del gobierno y temían que después de los tres años que ofrecía la acción diferida, el gobierno tendría su información y podría deportarlos con mayor facilidad. Además no era la primera vez que ofrecían legalizarlos. Carmelo me explicó que “el gobierno siempre los emociona y al final no da nada. Al gobierno le conviene eso porque los migrantes que sí quieren amnistía pagan impuestos y se portan mejor pensando en que algún día van a dar papeles. Ahora que no van a dar, esos se van a quedar chiflando en la loma.” Gabriel, al contrario de Carmelo, lleva varios años esperando una amnistía, archiva los documentos que le permiten probar el tiempo que lleva en Estados Unidos y paga sus impuestos sin tener derecho a ningún tipo de reembolso o crédito. La mayoría de los migrantes de San Jerónimo reaccionaban ante la acción diferida de forma más parecida a Gabriel. Sus expectativas sobre lo que harían si tuvieran papeles manifestaban las restricciones que les impone su estatus indocumentado.

Adolfo es austero, trabajador y escrupuloso como su hermano Gabriel y también tiene proyectos de negocios a futuro, pero no ha encontrado ningún modo de evitar las regulaciones estatales. Le gustaría poner un negocio de *landscaping*, pero a diferencia de Gabriel, quiere que sus

clientes sean tiendas departamentales y centros comerciales. Por lo pronto trabaja como supervisor de una cuadrilla de cuatro jardineros. Cuando le pregunté que si los mexicanos comenzarían a exigir más de sus patrones en caso de conseguir papeles me respondió que “sí porque prácticamente uno sabe hacer todo el trabajo, lo único que nos hace falta es sacar los permisos para trabajar por uno mismo. Poder tener una licencia para poderse mover para donde uno necesite. Quizás a muchas compañías les conviene mantenernos así porque igual no podemos hacer mucho por nuestra propia cuenta y cuando uno tiene papeles en regla y todo eso ya puede trabajar de diferente manera para uno mismo porque uno sabe hacer los trabajos, sólo ellos prácticamente hacen los contratos. Todo lo demás lo hacen los trabajadores hispanos y mexicanos.” Adolfo es muy claro en que la división del trabajo se organiza a partir de las diferencias legales y raciales que normalmente coinciden. Los patrones, aquellos encargados de conseguir clientes y hacer los contratos, que tienen papeles y por eso pueden registrar sus negocios y comprar los vehículos donde se mueve la herramienta y los trabajadores; se benefician del trabajo de los hispanos o mexicanos, que normalmente tienen restricciones estatales para empezar sus negocios a pesar de tener todas las habilidades que requeriría.

Como demuestran los casos de Gabriel y Adolfo, las restricciones que el estatus legal impone a los migrantes sanjeronimeños vuelve sumamente difícil adquirir bienes de capital, lo que mantiene a los indocumentados en un estado permanente de trabajadores. Además, la posibilidad siempre presente de ser deportados impide pensar a largo plazo, ante el riesgo de perderlo todo los migrantes se niegan a adquirir bienes de consumo duradero como automóviles y propiedades inmobiliarias. Esta es una de las causas por la que buena parte de su gasto, como veremos en el próximo capítulo, es en consumo conspicuo como grandes celebraciones de bautizos y bienes de lujo. El estatus legal de los mexicanos indocumentados provoca que se reproduzcan algunos elementos estereotípicos que aprovechan los restriccionistas en la discusión pública migratoria para negar la amnistía a los mexicanos, como que no ahorran, no establecen negocios, no estudian, no pagan impuestos, no invierten en bienes de capital y por lo tanto son diferentes a los inmigrantes europeos de la primera mitad del siglo XX.

Teresa coincide con Adolfo, su hermano, y explica que la capacidad de conseguir contratos es indispensable para el éxito de un negocio y es a la vez algo que sólo pueden hacer quienes tienen papeles. Teresa trabaja limpiando casas dentro de un círculo informal de negocios donde patronas brasileñas emplean a trabajadoras mexicanas, las transportan de casa en casa y administran las relaciones con los clientes. “Compran casas una a la otra. O sea cuando una se va a Brasil venden las casas para esa persona. Las venden pues son las casa que ya han juntado en el tiempo que ellas están trabajando, entonces ya se lo dan a otra brasileira y así ya se van pasando las casas.” La venta de casas a la que se refiere Teresa es una venta de recomendaciones que se pueden hacer gracias al buen desempeño de las trabajadoras mexicanas. Al igual que Adolfo, la división del trabajo en el caso de Teresa se articula a partir de líneas legales y nacionales que coinciden, las patronas son brasileñas, que por el sistema de

asignación de visas tienen mayor probabilidad de tener autorización del gobierno para estar en Estados Unidos; y las empleadas son mexicanas, y normalmente indocumentadas.

Al igual que Adolfo y Teresa, Marcos sabe que su estatus legal representa un límite para conseguir cierto tipo de trabajos. Varias veces lo habían rechazado de empleos mejor pagados por no tener documentos a pesar de tener las habilidades que requería el trabajo. Cuando le pregunté si alguna vez había tenido problemas para conseguir trabajo debido a su estatus legal me dijo que

“a veces quieres escalar más arriba pero no tienes los papeles adecuados que te piden allí. A veces por ejemplo, nosotros la gente latina, en cualquier lado, ya nos desenvolvemos con el inglés, pero llegas a un trabajo y te piden los papeles legales de acá de NY. Pero eso es un problema aquí para nosotros. Yo llegué a preguntar en hoteles donde llega la gente importante. Yo me he metido ahí, a veces los trabajos están. El problema es que no tenemos los papeles adecuados para entrar allí. [...] Por ejemplo, también hay mucha gente hispana que ya tiene negocios, que ya tiene sus papelitos allí también. Que ya lleva mucho tiempo acá. Ya tener papeles uno ve la manera de aprender el idioma del inglés, te desenvuelves y ya consigues otros trabajos. Sí, si tuviera papeles tendría un trabajo mejor que los que ahora tenemos. Los que tienen papeles, los de aquí, pus ganan más que los que no tienen papeles.”

Los migrantes de San Jerónimo aceptan que a pesar de trabajar más o estar mejor capacitados que sus compañeros de trabajo con autorización para estar en Estados Unidos van a tener menores salarios. Su experiencia laboral comprueba esta creencia con frecuencia. En una discusión con Teresa, Adolfo y Reyna —la esposa de Adolfo—, Horacio recuerda que en la constructora portuguesa en la que trabajaba, a los portugueses “les empezaban a pagar como a \$18 [la hora] y a uno como de a \$10, de a \$11. Haciendo el mismo trabajo o menos. Porque ellos eran portugueses. Una vez así me dijo un encargado ‘nosotros somos portugueses y tu eres hispano.’ Y yo le dije ‘qué diferencia hay entre portugueses.’ Dice, es ‘que nosotros somos europeos’ y le digo ‘eso qué tiene que ver. Trabajamos lo mismo.’ Uno es el que más se mata. Y siempre así, siempre fue así.” Les pregunté si esta desigualdad en los salarios les parecía normal y Adolfo dijo que “no exigimos que sea completamente igual, pero sí algo justo.” “Yo como siempre digo,” continuó Reyna, “que no me paguen tal vez como le pagan al americano, pero que no me traten mal.” El comentario de Reyna demuestra la naturalidad con la que se experimenta el estatus legal como causa de una diferencia salarial. Al aceptar que eso es lo que dice siempre, eleva la desigualdad en el trabajo como un principio irremediable al que más vale la pena acostumbrarse. Adolfo, su esposo, acepta la diferencia salarial con la misma resignación. Ninguno de los dos espera que sea igual el sueldo entre personas con estatus legales diferentes.

El estatus legal sujeta a los migrantes a un trato diferencial en el trabajo y hace que sean una mano de obra vulnerable y por lo tanto más disciplinada y explotable. Entonces, no resulta

sorprendente que su capacidad de ser explotados les sirva para articular un reclamo de derechos y de pertenencia. Su explotación —“enriquecer a este país por nuestro trabajo” como la describen muchos sanjeronimeños— les da derecho a pertenecer a la comunidad política americana. De esta forma se subvierte la lógica que corre de estatus legal a explotación: su explotación se vuelve la principal justificación de su reclamo por un cambio en su estatus legal. Este reclamo se manifiesta de forma ambigua como distopías en donde se alteran las jerarquías a la que están acostumbrados los migrantes y otras veces de forma mucho más directa.

El ejemplo más claro de una subversión imaginaria del orden que articula el reclamo de una ciudadanía económica —el derecho a pertenecer a una comunidad política en virtud de la contribución a la economía— es la película *Un día sin mexicanos*, en la que la desaparición misteriosa de los mexicanos en California, provoca caos en el estado. Esta película sirvió como argumento retórico a favor del Gran Paro Estadounidense del 2006, un boicot y huelga laboral en contra de la reforma migratoria de ese año (Yeh, 2009). La marcha esperaba demostrar que los mexicanos eran indispensables en la economía estadounidense y por lo tanto merecían que se les incluyera en la comunidad política o al menos que su opinión fuera tomada en cuenta. En una ocasión en la que Rebeca me invitó a cenar a su casa le pregunté a su hijo Miguel si creía que al gobierno le convendría dar papeles a los inmigrantes indocumentados. “Es como una balanza que tiene cosas buenas y malas para el gobierno”, me dijo “sin nosotros este país no sería nada. Ellos lo saben. Sin nosotros este país no funcionaría.” “Como la película”, dijo su primo Juan. “*Un día sin mexicanos*, ahora imagínese un mes. Este país se iría a la quiebra. Ninguno trabaja como nosotros ni los americanos, los dominicanos y los colombianos menos. Los ecuatorianos más o menos.” Al parecer de Juan, la explotación a la que se sujetan los mexicanos los hace miembros indispensables de la comunidad económica americana y deberían ser reconocidos con una membresía a la comunidad política. El vínculo que hace Miguel con la decisión del gobierno de dar o no papeles sugiere que el trabajo arduo de los mexicanos debe ser reconocido a su favor para otorgar papeles.

Marcela, cuyo esposo migró a Nueva York durante algunos meses hace varios años, imagina una subversión del orden similar a la de *Un día sin mexicanos*, que manifieste por fin que la mano de obra mexicana se ha vuelto indispensable para el bienestar económico de los estadounidenses. “El otro día estaba yo platicando con mi esposo y le digo: ‘si toda la gente que no es de allá no estuviese allá, qué sería de todos los ricos, quién trabajaría para los ricos. Un rico no va a querer trabajar con otro rico. Te juro que si Dios nos hubiese hecho a todos ricos, qué sería de los ricos.’ Le digo, ‘imagínate si el gobierno de Estados Unidos no fuera rico. Ya nadie iba a tener beneficios de nadie.’ Casi la mayoría somos pobres, pero ricos hay más pocos. Por eso le digo que gracias y a todos los que se van ellos también tienen allá.” A diferencia de *Un día sin mexicanos*, en la situación hipotética que propone Marcela la explotación de los mexicanos no se detiene por su desaparición, sino por la igualdad de condiciones

con los americanos. Registra así cómo la desigualdad entre personas que provoca su lugar de origen es condición de posibilidad para su explotación; como la frontera entre México y Estados Unidos, que marca territorialmente la desigualdad entre dos países, se inscribe en el estatus legal que llevan los mexicanos que la cruzan de manera clandestina, que a través de su explotación sirve para incrementar esa desigualdad que provoca su migración.

Los migrantes de San Jerónimo hacen reclamos en contra de la explotación y exigencias mucho más directas que la de Juan y Marcela. El Tlacuache, por ejemplo, habla claramente de la situación de explotación en la que vive sabiéndose parte de una comunidad política indocumentada, que justifica su pertenencia política a Estados Unidos por su importancia económica.

“Somos los que nos partimos la madre por este pinche país. Por qué. Para que no de una estadía, para que no den. Ahí están los *dreamers*. ¿Sabes quiénes son los *dreamers*? Tienen todos los derechos de reclamar. Igual que nosotros. Nosotros trabajamos. Sabes qué, que nos den una identificación, que nos den una licencia. Que sepan que estamos. ¡Existimos! Para ellos no existimos. Somos un número. Un número. ¿Qué es un número? Un número no vale nada. Son estadísticas de este país. Porque este país se maneja por estadísticas. Porcentajes de hispanos, de afroamericanos, que de asiáticos. Cuando tu eres una persona, cuando tu tienes una identificación con una foto, con un nombre, con una serie, tu eres algo. Este país es inteligente. A veces te da muchas cosas, te elimina fácilmente como una cosa. Es inteligente este país.”

El Tlacuache acepta que en aspectos importantes de su vida su personalidad se limita a lo que puede ser documentado, por eso exige que el gobierno de Estados Unidos reconozca su existencia dándole una identificación. Trabaja y sospecha que para el Estado es un contenedor de trabajo que no tiene ningún aspecto relevante entre otros contenedores que se parecen. Eleva la similitud que presiente entre los trabajadores mexicanos a la abstracción que permiten los números: una sucesión infinita de objetos exactamente iguales entre sí. Sabe que, como tantos otros, la incapacidad de comprobar su existencia jurídica lo vuelve materia desechable. Y cuando sea desechado, porque no es para nada imprescindible, otros números ocuparán su lugar. El Tlacuache sabe que es uno de tantos otros mexicanos que han migrado a Estados Unidos para emplearse como mano de obra disciplinada, intercambiable y desechable.

La consciencia de ser explotado se manifiesta casi siempre como el reclamo que hace Juan —“nadie trabaja como nosotros”— o el Tlacuache —“somos los que nos partimos la madre por este pinche país.” En su etnografía sobre garroteros de León, Guanajuato, en varios restaurantes de Chicago, Gomberg-Muñoz observa que los trabajadores mexicanos “utilizan la circunscripción racial y legal de su trabajo para promover una reputación de ellos mismos como buenos trabajadores” (2011, 121). De Genova advierte lo mismo entre los trabajadores mexicanos en diferentes fábricas en Chicago:

“en el recuento de Juana [una de sus interlocutoras] los ‘pobres mexicanos’ estaban atormentados por su virtud distintiva —la noble disposición de trabajar y la presteza de su esfuerzo” (2005, 195). Los migrantes mexicanos en Nueva York también defienden la idea de que son trabajadores excepcionales. Mientras esperaba que San Jerónimo Musical comenzara su concierto en una barra —un bar de ficheras—, el animador de la banda anterior tomó el micrófono y dijo con efectos especiales que hacían que su voz resonara como eco que “en esta barra estamos los mexicanos que trabajamos, los que hacemos el trabajo que los americanos no pueden hacer. Ellos tienen los estudios, nosotros tenemos nuestras manos, la fuerza que ellos no tienen porque no los educaron así. Esta canción es para todos los que tenemos que lidiar con los patrones y hasta con los mismos trabajadores. Este fin de semana nos vamos a olvidar de las penas.” El público gritó exaltado por la mezcla de identidad nacional y de clase a la que apelaba el vocalista, por la evocación de la idea común de que los americanos no trabajan como los mexicanos y se levantó a bailar “Busca otro amor.”

Hay varias razones por las cuales los mexicanos querrían promover y mantener su propia imagen como buenos trabajadores: en el corto plazo el trabajo duro promueve su seguridad laboral, aumenta sus ingresos, hace que los supervisores les otorguen más autonomía y trabajar duro facilita que el tiempo dedicado al trabajo pase más rápido; ante los ojos de los demás, el trabajo arduo legitima su movilidad social; debido a la flexibilidad laboral a la que se enfrentan tienen que esforzarse más para conservar su trabajo, en ese sentido la actitud y la disposición para trabajar son más importantes entre los indocumentados que entre quienes tienen documentos; debido a la facilidad con la que los patrones pueden despedirlos, los trabajadores mexicanos han aprendido a descansar en redes sociales para conseguir empleo y una ética rigurosa de trabajo mantiene el prestigio que vuelve más fácil conseguir trabajo para sus círculos cercanos; el trabajo duro devuelve cierta dignidad a los indocumentados que son estigmatizados como flojos por ciertos sectores de la sociedad americana. Por el contrario, la promoción de esta imagen perpetúa la idea de que los mexicanos no son más que trabajadores, lo que en el largo plazo perpetúa las desigualdades sociales que subordinan su trabajo e impiden mejorar su situación socioeconómica. Los sanjeronimeños explican su mayor disposición al trabajo en relación a la pereza de los blancos y los negros.

Según los migrantes sanjeronimeños la disposición para trabajar se organiza mediante líneas legales y raciales. Los trabajadores con papeles se acostumbran a los apoyos que da el gobierno, a la seguridad social, nunca sienten la necesidad de trabajar y se vuelven flojos. Me lo explicó Socorro un día que estaba particularmente enojada con su hijo que es ciudadano americano, se había quedado dormido y había faltado a la *highschool*. Comparaba la experiencia de su hijo, que lo tenía todo, con la suya que llegó a los trece años a Estados Unidos y salió adelante sola. Dijo que si ella tuviera las oportunidades que tiene él por ser ciudadano de ese país, no las desaprovecharía. Su hijo era muy *lazy*, dijo desesperada. Lo comparó con los negros y los puertorriqueños que también tienen apoyos del

gobierno “y por eso no hacen nada.” De todas las explicaciones posibles de que su hijo no se levantara en la mañana, Socorro se inclinó por aquella que remitía a la división legal que lo vuelve diferente a ella y terminó por relacionar esto a la coincidencia entre diferencias legales y raciales. Los mexicanos denuncian a los negros, los puertorriqueños, los dominicanos y a los blancos de ser flojos porque tienen papeles que los hacen elegibles para la asistencia social. Hasta este momento hemos visto cómo los migrantes de San Jerónimo experimentan y hacen sentido de los diferentes regímenes de ciudadanía, a continuación veremos cómo experimentan y hacen sentido de las diferencias raciales y cómo éstas se articulan con la diversidad de estatus legales.

“Esos son lo mismo nada más por el color”

La percepción de la raza en México se ha creado en buena medida en oposición a la historia racista de Estados Unidos. México y sus ciudadanos siempre han reclamado superioridad moral sobre el vecino del norte en asuntos de relaciones raciales. Este reclamo se origina en diferentes momentos históricos: en el mestizaje colonial—resultado del sexo, el matrimonio y la devoción religiosa— que suponía resolver las tensiones raciales predominantes en Estados Unidos, en la temprana abolición de la esclavitud en México en 1829 y en las ansiedades nacionalistas del siglo XIX provocadas por el temor de que Estados Unidos anexara México y discriminara a sus ciudadanos como hacía con los mexicanos y mexico-americanos en su territorio. La superioridad moral mexicana en cuestiones de raza fue reconocida durante la Guerra Fría gracias a la política del Buen Vecino cuando la UNESCO aceptó que los países latinoamericanos eran ejemplo de relaciones raciales y respetó que se denominaran a sí mismos democracias raciales. La insistencia del nacionalismo mexicano en ser un país que no distingue razas en contraposición a la sociedad estadounidense racialmente estratificada manifiesta la ceguera frente a los propios problemas raciales, frente a la historia racial estadounidense y a los avances que ha tenido para enfrentar sus problemas raciales (Lomnitz 2005).

Debido a que la percepción del racismo en México se ha construido en buena medida a partir del americano, las relaciones raciales estadounidenses son un punto estratégico para analizar las mexicanas. No sólo porque la insistencia por ignorar el racismo en México se justifica a partir de una supuesta superioridad moral frente a Estados Unidos, sino porque debido al contacto transnacional contemporáneo los encuentros raciales en Estados Unidos afectan las percepciones raciales en México, incluso en pueblos remotos como San Jerónimo.

Los mexicanos que migran a Estados Unidos ya han sido racializados en México —ya atribuyen ciertos significados y distinciones a las razas— y por eso en Estados Unidos experimentan un proceso de re-racialización. Los migrantes de San Jerónimo recuerdan que cuando llegaron a Nueva York no lograban asignar significados a ciertas características raciales o lingüísticas, no podían, por ejemplo, diferenciar de qué país venían los inmigrantes latinoamericanos, distinguir entre africanos,

afroantillanos y afroamericanos; o entre chinos, japoneses y coreanos. Marcos relata con mucha claridad cómo logró asignar lugares de origen de acuerdo a distinciones fisiológicas y lingüísticas:

“Cuando ya llevas mucho tiempo acá ya distingues a las personas mas o menos de dónde son. Vas ubicando. Al principio ves a la gente pero no piensas en eso. Pero ahora ya, ves la gente: ‘ah pues, se parece de este lugar y así.’ Te desenvuelves en tus trabajos, en los idiomas. También conoces a los patrones de diferentes lugares. Por ejemplo un amigo trabaja ya con unos coreanos, otro trabaja con americanos. Y vivimos seis, siete en un apartamento y empieza uno a platicar ‘no pues mi patrón dice esto, y en su idioma, significa esto y esto.’ Ahí vas conociendo los idiomas también, por eso sabes de dónde es cada quien y lo escuchas.”

La racialización también consiste en conocer los significados que se le asignan a la propia raza. Vertovec (2001) comprueba que cuando los inmigrantes se establecen en un nuevo país, entran en un nuevo sistema de relaciones étnicas y raciales que los hace redefinir su identidad y desarrollar otras nuevas. En el caso de los sanjeronimeños este proceso consiste en entender que su raza los marca como foráneos, indocumentados, como mano de obra barata y, ante ciertas personas, como indeseables. Fausto y Josefina sugieren que la racialización normalmente no es un proceso claro y sin ambigüedades, ocurre en la interacción cotidiana mediante expresiones veladas y gestos implícitos.

F: El racismo es contra mexicanos, salvadoreños, ecuatorianos, guatemaltecos. Contra todos los latinos.

J: A veces con los mexicanos dicen ahí viene un huarachudo.

F: A veces no lo dicen con su palabra, pero con la mirada se ve que no les cae uno bien.

J: Eso también es muchas veces porque los mexicanos somos los que no tenemos papeles.

El proceso de racialización de los mexicanos implica las especificidades históricas del colonialismo español, la consolidación del Estado nacional y, sobre todo, la actual apertura económica y desarrollo económico volcado al exterior (Rubio, 2015). Sobre los significados y distinciones que ya atribuían a la raza en México se imponen otros distintos que modifican, pero no eliminan del todo los anteriores y tienen que ver con la compleja historia racial Estadounidense. Martín recuerda, por ejemplo, que desde que se subió al avión que lo llevó de San Diego a Nueva York hace más de quince años empezó su proceso de re-racialización. Le pregunté que cómo se sentía cuando venía en el avión y me dijo que “normal, no más que ahí te ponen películas de esas medio espantosas, que dan un poquito de miedo. De esos morenos, de que son malos, todo eso. Y venía yo pensando ¿será así o no será así?” Incluso antes de conocer a algún negro en persona, Martín se comenzó a formar una idea de cómo eran “ellos” a partir de películas de pandilleros. Los términos raciales que usan los mexicanos en Estados Unidos y aprenden los sanjeronimeños al llegar a Nueva York registran el proceso de reracialización pues sirven

para expresar percepciones raciales que no son mexicanas ni estadounidenses, pero toman elementos de ambas.

“Para los migrantes”, dice Zavella, “el término ‘mexicano’ captura el cambio de una identidad nacional en México a una identidad racial construida en Estados Unidos” (2011, 17). Varias veces me enfrenté a este cambio terminológico cuando las expectativas de mi origen nacional (mexicano) no coincidían con mi color de piel (blanco). En otras palabras, la mayoría de la gente en Corona creía que por ser blanco no era mexicano. Me enfrenté de forma más evidente a este cambio terminológico en una peluquería en Corona cuando un peluquero dominicano me preguntó en inglés que cómo quería el corte. Cuando le respondí en español, abrió los ojos para demostrar sorpresa y me preguntó de dónde era. “Pensé que eras un *whiteboy*,” me dijo después de que supiera que soy mexicano. “¿Cómo?” le pregunté confundido. “Pensé que eras blanco, un americano.” La conversación con el peluquero demostró hasta qué punto está racializada las nacionalidades mexicana y americana. La pertenencia a esas naciones presupone ciertas características raciales. Me lo explicó un taxista colombiano de Corona después de enterarse que no era mexicano. “Tu no pareces mexicano, aquí como todos son poblanos tienen la cara más redonda y las narices más chatas. Por eso a mí siempre me preguntan si soy mexicano.” El taxista sugería que los mexicanos en Nueva York son racializados específicamente como personas de La Mixteca, de donde viene la mayoría de los migrantes mexicanos (alrededor de 60% según datos de las matrículas emitidas por el consulado).

Los mexicanos de Nueva York asignan diferentes significados a los términos raciales que se utilizan en México. A los negros se les dice normalmente morenos, en parte como estrategia para ocultar un discurso racial y en parte porque negro puede confundirse fácilmente con los epítetos peyorativos en inglés *nigger* y *negro*. Miguel dice, por ejemplo, que “hay mucho racismo contra los morenos, porque les dicen que son negros ¿no?” Negro parece ser un término abiertamente racista para Miguel —sobre todo cuando se le dice a un afro-americano y no a un mexicano muy moreno (en el segundo caso puede ser incluso un término cariñoso al igual que prieto). Se usa también el término afro-americano para referirse a los negros cuando se quiere evitar cualquier connotación negativa. El término moreno en México se usa para referirse a lo que en inglés se conoce como *brown*, personas cuya tonalidad de piel no es negra ni blanca sino intermedia. La mayoría de los sanjeronimeños cuando están en San Jerónimo consideran que son morenos y usan el término negro o prieto, para referirse a quienes tienen un color de piel más moreno. En el proceso de reracialización en Estados Unidos el término moreno se desplaza de los mexicanos hacia los negros.

El término güero, que en México es sumamente ambiguo y denota color de piel, de cabello y también clase social; entre los mexicanos de Nueva York no pierde su ambigüedad, pues sirve para referirse a los mexicanos de piel blanca o a los ciudadanos blancos estadounidenses, a quienes también se les llama simplemente americanos. Argumentando que los policías se comportan de diferente manera

según su raza Miguel dijo que “vienen los güeros, ahora sí que los gringos se puede decir, y te quieres defender contestándoles y de una te calman.” En otra ocasión le pregunté a Socorro sobre el origen de uno de los proveedores de su florería: “¿El es gringo-gringo?” pregunté sin darme cuenta que mi pregunta llevaba implícito cierto nativismo racial: la idea de que los blancos son los únicos americanos verdaderos, los gringos genuinos. “Sí, es anglosajón,” contestó Socorro comprobando que entendía o compartía hasta cierto punto mis premisas nativistas. En la respuesta de Socorro, la frase de Manuel y la reacción del peluquero dominicano hay una ecuación entre güero y gringo, que manifiesta que los blancos han reclamado con mayor éxito el monopolio racial de la nacionalidad en Estados Unidos.

Latino e hispano son términos raciales inusuales en México, donde se usan sobre todo para referirse relaciones raciales en Estados Unidos. Estos términos se refieren a las características distintivas de una comunidad racial, lingüística y política que por ser tan habituales no tienen relevancia en México, pero que se vuelven rasgos distintivos para una minoría con intereses similares en Estados Unidos. El término “latino” en el proceso de reracialización sirve para subsumir diferencias regionales, étnicas y nacionales entre quienes están racializados como latinos o hispanos. “Los gringos piensan en los latinos como la misma cosa entonces no te ven distinto entre países,” le dijeron a Olivia en un bautizo sanjeronimeño.

Para resumir: en Nueva York, “mexicano” deja de ser una categoría únicamente nacional y adquiere connotaciones raciales; “moreno” sigue siendo una categoría racial que se desplaza hacia los negros; “güero” deja de ser sólo una categoría racial y socioeconómica y adquiere connotaciones nacionales; y “latino” sirve para expresar la adscripción a una nueva comunidad racial, lingüística y política.

Los migrantes de San Jerónimo aceptan normalmente estas categorías raciales de uso común en Estados Unidos, aunque a veces las cuestionan y las resisten; sobre todo cuando la raza se utiliza para justificar su ilegalidad o comprobar su extranjería. Baldomero dice, por ejemplo, que “en Estados Unidos no hay origen de raza que de veras es estadounidense. El pinche país se hizo a través de extranjeros, de puro indocumentado. Hay unos que ya vinieron y ya nacieron aquí por eso sienten que tienen sus papeles de Estados Unidos, que son americanos. Es la costumbre que tenemos, que porque son blancos son americanos, que son gringos. Pero ni ellos son gringos. Supuestamente la historia que aquí no hay ningún pendejo que es mero mero, digamos raza, americano-americano.” Baldomero reflexiona sobre la terminología racial que usa cotidianamente y cuestiona que el término americano sirva para referirse a los blancos, es decir, disputa la ecuación entre nacionalidad y raza, la legitimidad de los blancos para reclamar el monopolio racial de la nacionalidad. Baldomero también borra la coincidencia que se hace normalmente entre raza y estatus legal, no dice que ningún migrante es ilegal, sin que todos los migrantes son indocumentados y el reclamo de los descendientes de migrantes por la nacionalidad no es más legítimo que el de cualquier indocumentado contemporáneo.

De forma similar a Baldomero, Gabriel usa una estrategia de defamiliarización para cuestionar el discurso dominante que sugiere que la raza, el idioma, el origen nacional son indicadores de pertenencia. Recuerda que cuando trabajaba como jornalero, una mujer estadounidense buscaba un jardinero y hablaba con dos mexicanos para acordar sus tareas y la paga. Al darse cuenta que uno de ellos no hablaba inglés, la mujer le dijo que no tendría por qué estar en América recurriendo al presupuesto asimilacionista de que los foráneos deben de eliminar sus diferencias con los “nativos originales” para justificar su permanencia. Gabriel interrumpió la conversación y le preguntó a la señora de dónde era. América, le explicó Gabriel, no es sólo el país, sino el continente entero y, aunque a ella no le gustara, México también es América del Norte. Los antepasados de Gabriel y de los dos mexicanos eran “indios americanos, nativos originales de América, en cambio los de la señora, le dijo Gabriel, seguramente eran de Inglaterra, más inmigrantes que ellos.”⁴³ Al parecer de Gabriel, los mexicanos podían reclamar pertenencia a Estados Unidos en virtud de su origen racial. Después de relatar esta historia Gabriel me explicó que las personas más racistas son frecuentemente inmigrantes, o hijos de inmigrantes, que ya tenían papeles, como Joe Arpaio, el sheriff a favor de políticas de discriminación racial en Maricopa, Arizona, que es de ascendencia italiana. “Los racistas, como Joe Arpaio, dicen que venimos a quitar trabajos, pero eso no es cierto, porque los trabajos que hacemos no los quiere hacer nadie más. Además nosotros también creamos trabajos. No es que ellos nos tengan que dar nuestro lugar, nuestro lugar nosotros nos lo hemos ganado.”

Gabriel y Baldomero argumentan que su raza o su estatus migratorio no debe ser un motivo de exclusión para pertenecer a la comunidad política americana, ambos usan argumentos históricos para justificar su pertenencia y cuestionar que su racialización como no blancos demuestra que son foráneos. Baldomero se posicionaba como el representante de una larga tradición migratoria que construyó Estados Unidos a base de trabajo indocumentado y Gabriel admitía la racialización de su idioma para luego revalorizar su raza y afrontar la intención de su interlocutor de excluir a los mexicanos por no asimilarse, por no aprender a hablar inglés. En lugar de ser foráneos, él y los otros dos mexicanos eran los dueños originales del territorio que ocupaba gente blanca que los trata de excluir. Al final, Gabriel reclamaba su lugar en Estados Unidos en virtud de su aportación económica. Gabriel y Baldomero se oponen, en resumen, a la inseparabilidad entre blancura y americanidad para desafiar el discurso racista que cuestiona su lugar dentro de Estados Unidos.

⁴³ La idea de Gabriel sigue de manera muy cercana la de los Tigres del Norte en “Somos más americanos.” Al igual que el movimiento chicano, ambos utilizan la historia de desposesión de una raza ante otra para justificar su pertenencia legítima a la comunidad política americana y contra argumentar presupuestos nativistas y de supremacía blanca. “Ya me gritaron mil veces / que me regrese a mi tierra, / porque aquí no quepo yo. / Quiero recordarle al gringo: / yo no crucé la frontera, / la frontera me cruzó. / América nació libre, el hombre la dividió. [...] Y si no miente la historia, / aquí se sentó en la gloria / la poderosa nación / entre guerreros valientes, / indios de dos continentes, / mezclados con español. / Y si a los siglos nos vamos: / somos más americanos, / somos más americanos / que el hijo de anglo-sajón.”

La jerarquía racial estadounidense se ha construido a partir de la polaridad entre blancos y negros y por lo tanto lo que significa ser mexicano en el orden racial estadounidense se construye normalmente en intermediación con esos dos polos (Smith 2005, Loc. 507 y De Genova 2005, 187). Debajo de los antagonismos raciales que muchos de los mexicanos presienten entre ellos, los negros y los blancos, están las diferencias materiales y prácticas provocadas por las políticas de ciudadanía que dividen a los trabajadores indocumentados de los trabajadores con otro estatus legal. En la crítica frecuente de los sanjeronimeños a los morenos y los blancos por ser más flojos hay cierta mezcla de conciencia racial y de clase, una denuncia implícita de las condiciones de explotación en la que viven los mexicanos, de su racialización como mano de obra barata y, sobre todo, un reclamo de pertenencia a la comunidad política americana en virtud de su trabajo arduo. El estereotipo de trabajadores que promueven los mexicanos sobre sí mismos se contrapone normalmente al estereotipo de los negros y los blancos como perezosos. Teodoro, por ejemplo, insiste en que los patrones no contratan dominicanos, puertorriqueños o morenos porque no les gusta trabajar, prefieren emplear mexicanos.

E: ¿Y usted siente que haya racismo en este país?

T: Sí, la verdad sí. Por ejemplo, el patrón dice: ‘sabes qué, no me traigas boricuas, dominicanos y morenos.’ Esos son los mismo nada más por el color, porque es gente que no les gusta trabajar, ellos nada más les gusta andar paseando y que les paguen. ‘Yo quiero pura gente mexicana’.

E: ¿Entonces aquí el racismo es positivo para los mexicanos?

T: Nosotros no nos toca. No me ha tocado ver. Porque ellos mismos [los boricuas, dominicanos y morenos] tienen que poner su parte también, trabajar. Pero una gente que no más le gusta andarse paseando y que le paguen, ¿como quién le va a pagar? ¿El trabajo quién lo va a sacar? El patrón quiere que le saquen el trabajo, no que lo anden viendo. Ellos no les gusta trabajar. Aquí, por ejemplo en los restaurantes la mayor gente les gustan los mexicanos que trabajen. Va un moreno, no le quieren dar trabajo, va un dominicano, boricua y no le quieren dar trabajo porque ellos no les gusta trabajar pues. A un moreno lo ponen a trabajar, no saca el trabajo. Igual un mexicano tiene que ser dos morenos.

La idea de que los morenos, los dominicanos y los colombianos —grupos que en Nueva York tienen normalmente ciudadanía o permisos de residencia— son flojos se repetía frecuentemente entre sanjeronimeños que trabajan en diferentes oficios. Reyna la repitió con la misma claridad que Teodoro después de que le preguntara si al gobierno estadounidense le conviene tener a trabajadores mexicanos en su territorio:

“Yo pienso que sí, que se hace tonto, como decimos, es otra cosa. Un americano —yo lo he visto y mi patrón lo ha visto— jamás, jamás le va a limpiar como uno lo hace. Jamás le va a trabajar como un mexicano. Por ejemplo, allá en el trabajo se nota. Los mandan a

limpiar los americanos y ¿qué hacen? Puro batidillo y ahí quedó. Y sin en cambio — porque mi patrón lo ha visto— cuando yo limpio, muy diferente, porque con una rodilla le ando tallando y con una mano limpiando. Obvio que un americano nunca les va a hacer el trabajo que uno les hace. Y que a parte el americano no gana lo que nosotros ganamos. El americano se toma su break para irse a fumar el cigarro, se toma su break para ir a tomar café. Sin en cambio uno, nosotros, no hace eso.”

Los comentarios de Teodoro y Reyna dejan entrever la explotación en sus espacios de trabajo. Teodoro dice que un mexicano debe de trabajar lo que dos morenos para conservar el trabajo y probablemente los patrones de Teodoro prefieren contratar mexicanos debido a las condiciones laborales que soportan y que ciudadanos americanos no soportarían. Reyna no habla de los morenos sino de los americanos — un término que se usa, como hemos visto, para referirse a los blancos estadounidenses. Acepta la brecha salarial que provoca tener un estatus legal y una raza diferente; y también las diferentes condiciones de trabajo: que los blancos pueden tomar descansos y los mexicanos no. Al parecer de Reyna los blancos y los mexicanos no están sujetos a los mismo estándares, los patrones esperan menos de un americano. Incluso en las relaciones de explotación laboral, la disposición de los mexicanos para trabajar por salarios más bajos se entiende como un indicador de su sólida ética laboral en comparación con otras minorías nacidas en Estados Unidos. Incluso cuando los mexicanos son explotados, señalan orgullosamente su deseo de trabajar arduamente. La defensa de la ética laboral mexicana y su contraposición frecuente con la pereza de quienes tienen papeles es una forma de revalorar como un mérito la explotación que provoca su ilegalidad.⁴⁴

La comparación frecuente que los sanjeronimeños hacen entre su disposición a trabajar arduamente y la desidia de los negros o de cualquier otro grupo racial registra una exigencia de pertenencia a la comunidad política estadounidense, es una aceptación implícita del asimilacionismo que

⁴⁴ El racismo de los mexicanos en contra de los negros y otras minorías ha llamado la atención de muchos etnógrafos que intentan explicar el origen de esta hostilidad racial de varias maneras. Según el trabajo etnográfico de Smith (2005) con poblados en Nueva York, el conflicto frecuente entre mexicanos y puertorriqueños se explica debido a que grandes poblaciones mexicanas se establecen en áreas puertorriqueñas, asisten a las mismas escuelas, piensan competir por los mismos trabajos y tienen un idioma en común. La primera generación, dice Smith, “se enfrenta a la vulnerabilidad en los espacios laborales adoptando la analogía del migrante que supone que los inmigrantes son diferentes y superiores a los americanos negros. Esta idea —no somos mucho, pero al menos somos mejores que los negros— ha guiado la imagen que el migrante hace del lugar que le corresponde en Estados Unidos desde los años cuarenta del siglo XIX. [...] Los puertorriqueños, que se parecen fenotípicamente a los negros, se engloban en la categoría más racializada y estigmatizada. Adoptar posiciones de superioridad frente a estos grupos sienta las bases para una movilidad social étnicamente segmentada” (Loc 2333). Es decir, que los sanjeronimeños, como otros mexicanos, trazan mapas morales para diferenciarse de otras minorías más estigmatizadas para no compartir su destino indeseable. De Genova comprueba que las articulaciones del racismo hegemónico en contra de los negros en Estados Unidos estaban siempre presentes entre los mexicanos en Chicago. Explica que en el trasfondo de las acusaciones contra los negros de ser flojos está siempre el Estado. Sus interlocutores argumentan continuamente que el Estado, por un lado, crea las condiciones de explotación de los mexicanos que les permiten ver su trabajo como una virtud, por el otro reserva trabajos para los afroamericanos y cultiva su dependencia de la seguridad social. Las diferencias raciales revelan, en realidad, diferencias de estatus legales (2005, 194).

defiende que los inmigrantes se deben incorporar a Estados Unidos a partir del trabajo arduo. Es una forma de insistir que si trabajar es una virtud americana, los mexicanos son más americanos que quienes tienen papeles, sobre todo son más americanos que los grupos que a su parecer tienen comportamientos anti-ciudadanos como los negros, puertorriqueños y dominicanos; a quienes con la misma frecuencia se les acusa de ser flojos y peligrosos.⁴⁵ La comparación frecuente entre sí mismos y los perezosos que son todos los demás es un reclamo económico por la ciudadanía.⁴⁶

Los sanjeronimeños le dan sentido a los comportamientos en el trabajo de los morenos y los blancos a partir de categorías raciales. De la misma forma explican los conflictos laborales con otros hispanos. Sin embargo, los problemas dentro de su mismo grupo racial provocan más resentimiento que los problemas con otros grupos debido a la sensación de traición. Si bien los sanjeronimeños aceptan que son hispanos y que como tales son buenos trabajadores, también admiten frecuentemente

⁴⁵ Entre los sanjeronimeños, y en Estados Unidos en general, hay una asociación inmediata entre delincuencia, deterioro urbano y negritud (Gregory 1999, hace un recuento de esta asociación incluso en sectores académicos progresistas). Casi siempre que yo mencionaba algo sobre zonas peligrosas, los sanjeronimeños hacían comentarios sobre los negros. Algunas transcripciones de mis diarios de campo marcan esta asociación tan frecuente:

Comenté que el pueblo en el que vivo era muy peligroso y de inmediato dijo Adolfo que seguro había mucho moreno y puertorriqueño.

Cuando iba de salida y les dije que tenía que parar en Flatbush Avenue me dijo Marcos que ahí estaba muy caliente. Su hijo dijo de inmediato que había mucho moreno.

¿Y es peligroso?, le pregunté sobre el lugar donde trabaja que estaba rodeado de *warehouses* y parecía muy solitario. “Hay mucho moreno”, me contestó. “No digo que sean malos”, se corrigió pronto.

Le dije que el invernadero estaba muy bien cuidado y me dijo que los morenos cuando salen se comportan. En el invernadero se portan bien porque la gente que viene aquí los mira.

Dijo Rosalina que “los morenos son más peligrosos porque pueden hacer cosas y como son estadounidenses pronto pueden salir de la cárcel.”

Los sanjeronimeños, en San Jerónimo y en Nueva York, hacen también una asociación entre color de piel, belleza y pureza racial. En San Jerónimo a la piel clara se le denomina también piel limpia; y por lo tanto algunas personas intentan aclarar el color de piel con baños frecuentes y cremas blanqueadoras. Dos transcripciones de mi diario de campo señalan la asociación entre raza y belleza.

A Socorro nunca le gustó el campo, a ella le gustaba cocinar, limpiar los platos y barrer el patio, lo barriía hasta tres veces al día. Se quedaba con sus hermanas en la casa mientras su mamá trabajaba la tienda. Socorro tenía que limpiar muy bien todo, si no limpiaban bien las cazuelas de barro y su mamá pasaba el dedo y se le tiznaba, la ponía a lavar la olla otra vez. “Está, como tu cara (por lo negro). Así, cosas bien feas nos decía.” En esta conversación Socorro resaltó varias veces la relación entre blancura y belleza, las novias de su hermano eran guapas por ser güeras, su hermano era guapo por ser güero. Su cara estaba fea por ser negra, como la olla tiznada.

Olivia dijo que el sol estaba muy fuerte y Gabriel le trajo un sombrero, Jonás me prestó su sombrero y nos sacaron una foto. Al día siguiente Gabriel me mandó la foto por mensaje: “se ven muy bien, hasta parecen gringos.”

⁴⁶ En su trabajo clásico sobre ostentación y esnobismo, Veblen propone una explicación que agrega a las anteriores. Explica que el ocio ostensible —no hacer trabajos productivos para presumir que se tienen los recursos suficientes para no involucrarse en actividades “indignas”— es accesible sólo para la clase ociosa. Por lo tanto, la clase trabajadora, “cuyo medio ordinario de adquirir bienes es el trabajo productivo, [...] tiene un cierto orgullo emulativo en conseguir una reputación de eficiencia en su trabajo, que es a menudo la única línea de emulación a su alcance” (2005, 43). A pesar de su contradicción posterior en donde sugiere que cualquier clase, no importa lo pobre y desposeída, lleva a cabo consumo conspicuo para promover su estatus —como veremos en el próximo capítulo— el análisis de Veblen permite entender que el trabajo arduo sea motivo de orgullo entre los sanjeronimeños y una forma de descalificar a otros grupos raciales que se perciben como inferiores.

que los más racistas, los peores patrones son los hispanos que consiguieron papeles y por eso les va mejor y se empiezan a sentir mucho.

Después de que Teodoro me explicara su opinión sobre la pereza de los morenos en el trabajo, le pregunté quiénes le parecían los más racistas con el fin de complicar su relato y provocar una reflexión sobre el propio racismo. Me dijo que

“los más racistas a veces ni son de este país. A veces también no’ más vienen. Ve que en ese tiempo [1986] hubo amnistía, en ese tiempo también les tocó y ya en ese tiempo ya agarraron papeles y ya dicen que son de acá, pues, pero a veces son gente que no son de acá. Mismos mexicanos, a veces son mexicanos o de otros países. A veces les toca la suerte de agarrar papeles en amnistía. Muchos mexicanos ya tienen papeles y ya pueden ascenderse a otros trabajos. Ya na’ más se ponen a estudiar un poco y ya se meten, por ejemplo, a *manager*, o así pero ya tienen sus papeles buenos.”

Teodoro insiste en que la ciudadanía o la residencia (los papeles) no son la prueba definitiva de pertenencia a una nación al indicar que “dicen que son de acá, pero a veces no son de acá.” De tal forma cuestiona la facultad del Estado de decidir quiénes forman parte o no de la nación y socava el reclamo de mayor estatus de los mexicanos con papeles. Es la reacción más común para deslegitimar las pretensiones de movilidad social de los mexicanos que consiguen papeles y por lo tanto mejores trabajos y mayores ingresos.⁴⁷ El Tlacuache también resiente de forma particular el racismo entre los hispanos:

T: Tu te puedes esperar una desilusión, de un gringo nunca, ni de un negro. No te lo van a hacer. ¿Sabes de quién debes desilusionarte? De tu misma raza. Yo lo he vivido. De los mismos hispanos, esos son los que te chingan.

E: ¿Por qué?

T: Así son. Cuando hay gente que tienen un poco de poder te hacen así (*junta el pulgar y el índice*). Yo donde trabajo he recibido, colombianos, ecuatorianos, mexicanos. Que dicen lávame mi carro. Te lo puedo jurar, mira por mi mamacita linda, que Dios la tenga en su gloria. Llega un americano y: “*Oh my God! My friend! Very good! Nice! Ok.*” Yo nomás le digo “*Thank you. Órale.*” Me dicen “¿qué quieres?” “*Nothing.*” “*Beer?*” “*No.*” “*Food?*” “*No.*” “*Money?*” “*No. Only thank you.*” “*Ok, thank you.*” Entonces agarran ellos y me van a traer comida. “*Nice. Thank you.*” Qué dice el hispano: “Oh, mira cómo quedó mi carro, que el rin, que acá, que quién sabe qué. Límpiame bien.” Te están humillando. “Límpiame acá.

⁴⁷ Teodoro utiliza el origen nacional de los México-americanos para cuestionar sus aspiraciones de pertenencia a la nación estadounidense. Si leemos esta reacción a contrapelo de la idea de Gabriel descrita anteriormente la cual sostiene que precisamente por su origen nacional y racial los mexicanos tienen mayor derecho a reclamar pertenencia a la nación estadounidense, queda muy claro que la nacionalidad, como cualquier otro tipo de adscripción a un grupo social, es una noción sumamente versátil, se puede interpretar de formas muy diferentes e incluso opuestas para lograr argumentos con diferentes implicaciones políticas.

Límpiale allá.” “No me trates como pendejo.” Es lo que más me emputa a mí. Esos güeyes [los estadounidenses] vienen y no te dicen nada. Esos güeyes [los hispanos] vienen y exigen. Sabiendo de dónde vienen. Digo, es lo que más me duele a mí, porque tienen algo ya te quieren humillar. Porque te ven mugroso, con tus botas de hule y tu pinche uniforme ya te quieren hacer mierda.

La humillación que percibe El Tlacuache en su trabajo es mucho más intensa debido a que es un miembro de su propio grupo racial el que la provoca. Cuando dice que lo que más le duele es que lo humillen incluso “sabiendo de dónde vienen”, El Tlacuache reclama empatía y se queja de no obtenerla. Por ser del mismo grupo racial, por tener el mismo origen, El Tlacuache supone que los hispanos deberían de ser menos indiferentes y más buena gente que los negros o los gringos y se indigna de que ocurra todo lo contrario. La desilusión que describe hace referencia a que los hispanos no están a la altura de sus expectativas, no reaccionan como miembros de la misma comunidad racial. El Tlacuache presiente que el deseo de los otros hispanos de humillarlo se origina en que “ya tienen algo”, es decir que debido al aumento salarial que permite tener documentos los hispanos buscan diferenciarse de los otros hispanos menos exitosos, aquellos “mugrosos, con botas de hule y uniforme.” La intención de los hispanos por diferenciarse de otros hispanos es particularmente evidente en los espacios de trabajo, como registran Teodoro y El Tlacuache, porque la posición de cliente o patrón marca en estatus claramente superior al empleado. Esta posición puede ser reafirmada exigiendo que se trabaje más y mejor. Además, como sugiere Veblen, el estatus del trabajo se deriva en parte del rango de la persona para quien se realiza (2005, 85). Por eso, la humillación es menor cuando el regaño proviene de alguien con mayor estatus, como un estadounidense, y mayor cuando proviene de alguien con menor estatus, como un hispano.

El reclamo de Teodoro y El Tlacuache contra los mexicanos e hispanos con papeles registra que —de forma similar a los grupos de migrantes recién llegados que intentan diferenciarse de minorías estigmatizadas como negros y puertorriqueños— los inmigrantes con más tiempo en Estados Unidos y más exitosos intentan diferenciarse de los inmigrantes recién llegados como estrategia para promover o demostrar su propia movilidad social. Socorro que lleva veinte años en Estados Unidos y administra su propia florería, criticaba a las paisanas que tienen muchos hijos para cobrar los cheques de seguridad social y los vales de comida. Me dijo que a pesar de tener todos los apoyos del gobierno no hacen nada y hacen quedar mal a la gente trabajadora, como ella, que vienen de pueblos de México. En su muro de Facebook es mucho más explícita, subió la foto de una niña sorprendida con el texto “dices que eres una vieja luchona [pero] te llegan estampillas y *child support* de tres diferentes vatos.” El término paisa, cuando se usa como adjetivo, sirve con frecuencia para hablar peyorativamente de un mexicano estereotípico que no ha logrado dejar atrás las costumbres de su rancho; sirve, por lo tanto, para marcar

una diferencia con aquello que se percibe como más atrasado y demostrar la propia modernidad.⁴⁸ Este término lo usan con mucho más frecuencia los migrantes sanjeronimeños que se sienten más asimilados, llevan más tiempo, hablan mejor inglés o tienen más dinero que los demás.

La adscripción a cierto grupo racial conlleva un menor o mayor estatus y tiene ciertos significados, por lo tanto la raza sirve para explicar ciertos comportamientos. Para predecir los beneficios de trabajar con cierto patrón los sanjeronimeños usan la raza y la nacionalidad como indicador. Cuando le pregunté a Carmelo si sentía que hubiera explotación en Estados Unidos me contestó que “va por suerte y la raza de patrón que le toque.” Al hablar sobre relaciones laborales con los patrones, la raza y la nacionalidad eran los primeros datos que los sanjeronimeños mencionaban o preguntaban, en parte, para explicar comportamientos posteriores. Por ejemplo, cuando Marcos platicaba “que recién se había metido al jale” —que se había cambiado de trabajar en un restaurante en Manhattan y había conseguido un trabajo en la construcción— Anselmo, su compadre, le preguntó “de qué gente eran los patrones” —de qué raza o nacionalidad. Marcos contestó que coreanos y Anselmo dio su aprobación. “Los coreanos si les caes bien te ayudan, te ven que trabajas bien y te van aumentando. Una soda, un agua y ya sabes que les caíste bien. Pero si no al primer día te mandan a descansar.” Anastasio, el hermano de Marcos, coincidió con Anselmo y dijo que los coreanos ayudan mucho a su gente, a ellos son los que contratan de *managers* aunque en la construcción hacen mal las cosas para trabajar doble y que les vuelvan a pagar. Anselmo moderó la opinión de Anastasio y dijo que “así como ayudan a su misma raza también se exigen.” Cuando él estaba trabajando en una casa el dueño se enojó con el diseñador y lo corrió aunque los dos fueran coreanos. Le dijo que no lo quería volver a ver ahí.

Las pláticas en las que se explica el comportamiento de los patrones a partir de su raza son muy comunes. Cuando presenté a Rosalina y Cecilia que no se conocían porque Rosalina migró de San Jerónimo cuando Cecilia estaba muy chica, Rosalina se disculpó por haber llegado tarde y dijo que había ido a trabajar con un indiano en la mañana y había regresado corriendo cuando le marqué por teléfono avisándole que ya íbamos a su casa. “Yo también hago limpieza de casas,” le dijo Cecilia, “tengo cuatro judías en Brooklyn.” “Yo sólo tengo una judía,” respondió Rosalina. “Otra brasileña, pero nacida aquí que me habla en inglés, el indiano que les digo y una americana.” Después explicó Rosalina que no le gusta mucho trabajar con patronas judías. Dijo que son muy especiales, “quieren que limpies aunque ya

⁴⁸ Algunas frases que escuche entre los sanjeronimeños y comprueban este uso del término *paisa* son: “Los paisas echan mucho relajo, toman, se pelean, llega la policía y clausura el negocio.” “Yo tenía una amiga que era bien paisa, más morena que yo, y un día vi como iba paseando a un niño güerito y de ojo claro. Le pregunté que si ya andaba paseando a ese bebé y me dijo que era su hijo.” “Ves que se ve bien paisanito, pero pues el está bien, él tiene sus papeles.” Por el contrario, cuando se usa como sustantivo, el término *paisa* sirve normalmente, al igual que *paisano*, para evocar la pertenencia a la misma comunidad, al mismo pueblo, región o país. La ambigüedad del término demuestra que en diferentes momentos los mexicanos buscan identificarse o diferenciarse de sus connacionales.

está limpio, ni siquiera se ha ensuciado.” Cecilia coincidió y dijo que lo malo de las patronas judías es que no les gusta pagar por casa sino por hora, pero que siempre le dan de comer a ella. Algunos días antes, Soledad me había dicho algo similar: “las judías se puede decir que [son] buenas personas. Bueno, tienen algo bueno y algo malo. Bueno porque no son de las personas, que te dicen que no agarres esto, si ellos comen, te dan, ‘mira aquí puedes agarrar.’ Pero en trabajo te cargan la mano como no tienes idea, ellos van y son de los que en el espejo van y lo miran de un lado y lo miran del otro para ver si no está empañado.”

Lo sorprendente de los estereotipos raciales y nacionales sobre los patrones es que son sistemáticos entre los sanjeronimeños, lo que no demuestra necesariamente su veracidad, sino que los mismos discursos raciales son de uso común y generalizado. La mayoría de los sanjeronimeños con los que conversé coincidían en que los mejores patrones eran los americanos-americanos, es decir, los blancos de origen europeo nacidos en Estados Unidos, le seguían los blancos nacidos fuera de Estados Unidos, los judíos, luego los coreanos, los chinos y por último, como hemos visto, los hispanos, particularmente los mexicanos, de quienes se esperaba mucho mayor empatía. Por supuesto, todos los sanjeronimeños aceptan que estos estereotipos no se cumplen siempre, son como aproximaciones estadísticas. La crítica a algún patrón o colega salvadoreño, por ejemplo, siempre se acompaña con la aclaración de que no todos son iguales, que se tienen amigos salvadoreños que son trabajadores o se ha oído de salvadoreños que son buenos patrones.

“Por el idioma piensan que eres ilegal”

Las distinciones lingüísticas se mezclan con las diferencias nacionales, legales y raciales. El español marca a los mexicanos como foráneos, como originarios de algún país de Hispanoamérica y como ilegales. Gabriel, por ejemplo, recuerda que cuando llegó a Nueva York de San Jerónimo

“tenía como temor de que la gente me hablara o eso, pues primero por el idioma piensa que eres ilegal. O sea, uno tiene como ese temor de decir que te ven diferente. No sé, tenía miedo también de la policía. Al principio, las primeras semanas, salía uno a la calle a buscar trabajo, pues como con miedo. Ya después con el tiempo, dos, tres semanas más, ya empezamos a salir a las calles y vimos que había gente hispana, restaurantes mexicanos. Había uno que otro hispano. No era tan difícil comunicarse. Cada lugar que uno entraba a pedir un trabajo, aunque sea alguien, siempre había alguien que hablaba español.”

Gabriel es muy claro en que el español es un indicador de ilegalidad y de pertenencia a un grupo racial. Su hermano Adolfo también explica que el español está racializado. Cuando le pregunté que en dónde notaba de forma más clara el racismo en Estados Unidos respondió que en la exigencia de sus patrones de que entendiera inglés.

“Yo pienso que igual uno tal vez no se expresa bien, como ellos quisieran, pero hay gente que empieza a hablarte como si estuvieran con una persona de su misma lengua y quieren

que le entiendas así, prácticamente todo lo que está diciendo rápido. Yo pienso que es una forma de racismo porque quieren que sea uno igual que ellos, pero ellos no intentan entender también nuestro idioma. Yo pienso que esa es una clase de ser racista.”

Antonio señala hasta qué punto está racializado el español y critica el presupuesto asimilacionista de quienes intentan eliminar la diferencia lingüística porque quiere que “uno sea igual a ellos.” De tal forma Antonio afronta la suposición implícita de que hablar español en Estados Unidos es una deficiencia, un presupuesto que articula la hegemonía del inglés en el Estado nación americano, por la que muchos mexicanos experimentan la racialización de su idioma como una característica palpable de la discriminación contra ellos (De Genova 2005, 45). Al igual que Gabriel, Adolfo expresa el desconcierto, la frustración y el racismo que experimentan los migrantes sanjeronimeños cuando intentan expresarse en un idioma que no es el suyo.

La experiencia cotidiana de los sanjeronimeños refuta la percepción de que el inglés es imprescindible para vivir en Estados Unidos. Si bien el inglés es el idioma hegemónico del Estado nación estadounidense y del territorio que reclama, hay espacios como Corona, donde alguien que no habla español podría sentirse fuera de lugar. El español, no el inglés, es el idioma de Corona donde 79% de la población se considera hispana (Anexo 1). Muchos sanjeronimeños han vivido durante más de una década en Nueva York sin aprender inglés y la mayoría habla sólo el inglés indispensable para sus trabajos. Un conocimiento más profundo del inglés no es imprescindible, aunque facilita las interacciones cotidianas y es indispensable para conseguir mejores empleos.

Debido a que la mayor parte del tiempo los sanjeronimeños hablan en español, el inglés sirve para aspectos muy específicos de sus vidas que denotan las tres categorías en las que se pueden agrupar la mayor parte de los anglicismos o términos en inglés que se entremezclan con el español. Estos se usan sobre todo para a) hablar de bienes de consumo o de estatus a los que no se tenía acceso en San Jerónimo (carpeta por alfombra, yarda por jardín, *party, suit, restaurant, security*)⁴⁹ b) para hablar sobre interacciones con el Estado (*taxes, records, tickets, biles, highschool, pre-K*) y, sobre todo, c) para hablar de aspectos técnicos del trabajo (rapear de *wrap* por envolver, drilear por perforar con taladro, *landscaping, deliveryboy, busboy, drycleaning, workers compensation, warehouse, building*). Estos usos del inglés registran tres de sus características importantes: a) es un indicador de estatus y de asimilación a la cultura americana que se equipara con el poder adquisitivo, b) es el idioma que se habla con la policía, en las cortes y en otros

⁴⁹ Contrario a lo que ocurre normalmente en México donde entremezclar palabras en inglés en el idioma cotidiano sirve para presumir que se es cosmopolita o bilingüe y se señala por lo tanto como esnob. En Nueva York no conocer las palabras en español está mal visto porque indica que: 1) la gente ya se siente mucho por hablar inglés, vivir en Estados Unidos y se está olvidando de su origen o 2) no se tenía acceso a ciertos bienes o experiencias en México y por eso sólo se conoce su nombre en inglés lo que demuestra que el poder adquisitivo recién se adquirió. Por ejemplo durante una cena una mujer dijo que no sabía como se decía *drycleaning* en español y su esposo la molestó diciéndole que ya también se le había olvidado cómo comer tortilla. En un anuncio televisivo de Cerveza Corona un hombre le llamaba yarda al jardín y toda la fiesta le grita que se dice jardín y no yarda.

contextos institucionales estatales como escuelas y hospitales y c) es el idioma que se usa en el trabajo, para evitar malentendidos o defenderse de los *managers*. El inglés es, en resumen, un idioma que se utiliza sobre todo para hablar de y en situaciones asimétricas de poder.

El sanjeronimeño que insistió con más ímpetu en las dificultades de hablar inglés cotidianamente fue Teodoro. Sin embargo, su narrativa sobre su relación con el inglés compartía los elementos de muchas otras. Teodoro recuerda, al igual que Gabriel y Adolfo, el desconcierto y la incomodidad que siente cuando alguien le habla inglés. “Lo que más es diferente, es el idioma en el trabajo.” Me dijo cuando le pregunté cuál era la mayor diferencia entre Nueva York y San Jerónimo. “El idioma es como el que más no me siento muy cómodo aquí. Porque no se entiende uno, pues. Sí, es lo más trabajoso. El trabajo lo hace uno, el trabajo dice ‘yo lo hago,’ como quiera le enseñan. Pero ¿el idioma? El idioma no es tan fácil de aprenderlo aunque quiera. Y el idioma es lo que más difícil aquí. Llegando es lo que más difícil.” Su primer trabajo fue en un restaurante como lava platos y durante los primeros meses no entendía lo que le decían sus compañeros ni supervisores. Por fortuna, dos mexicanos que trabajaban en el restaurante le traducían las indicaciones de los supervisores y le explicaban las dinámicas laborales. Uno de ellos le insistía en que aprendiera inglés. “Un señor, también de allá, de México, y me decía ‘métete a estudiar, estudia un rato, yo sé que es difícil, yo también así pasé cuando yo me traje a mi familia para acá.’ Dice: ‘yo también me era muy difícil porque tenía que llevar a mis hijos a la escuela, dormir un ratito y después ir a recoger a mis hijos. Métete a estudiar, tú que ahora no tienes familia aquí. Con el tiempo tú le vas a echar ganas al estudio al fin que tú puedes conseguir otro trabajo mejor. Mientras uno conozca más te encuentras un trabajo más pagado y menos trabajado.” A las pocas semanas de entrar a trabajar, Teodoro comenzó a tomar clases de inglés, pero después de algunos meses las tuvo que abandonar porque tuvo un problema de circulación en los pies y el sueldo no le alcanzaba para pagar el tratamiento y las clases de inglés. “Aquí, pagar un doctor en cash es de mucho dinero, es lo más caro que puede haber aquí en Nueva York.”

Al igual que Gabriel y Adolfo, Teodoro se sentía discriminado por no hablar inglés. “Unos americanos que ni son americanos a veces pero, más por tratar de joder a las gentes piensan que son como estúpidos nada más porque a veces no les entienden a uno bien. Pero pa’ trabajar ellos también no sirven. Ellos saben su inglés pero hacen puras pendejadas, pues.” Cuando Teodoro dice que algunas personas piensan que es estúpido porque no habla inglés reacciona “a la perspectiva nativista que argumenta que el inglés corresponde naturalmente a un linaje etnonacional —el de la racionalidad democrática anglosajona— y por lo tanto la incapacidad para hablar inglés es un indicador de atraso o estupidez” (Parsons Dick 2011, 230-231). Teodoro reacciona a esta idea argumentando que su ética del trabajo lo vuelve superior a los americanos y es el idioma lo único que le impide demostrarlo. “Yo le digo al chef, él es americano de California, ‘si nosotros habláramos inglés como lo hablan ustedes, no nos van a ver ni el polvo.’ Él dice ‘yo no les quito el lugar que ustedes saben trabajar lo único es que a

veces, a veces yo les doy vuelta este en la comunicación, comunicándose entre ustedes y nosotros. Lo que ustedes les hace falta es ir a la escuela, es lo mejor porque así cualquier cosa pueden entrar a unas oficinas o algo, no es muy trabajoso y se gana dinero.”

La narrativa de Teodoro tiene un tema recurrente: la incapacidad para hablar inglés impide conseguir mejores trabajos. Por lo tanto, el nivel de inglés ordena el espacio laboral. Aquellos sanjeronimeños que aprenden inglés consiguen puestos que requieren estar en contacto con los clientes, es decir que trabajan afuera: tomando órdenes y despachando productos; quienes no aprenden inglés, limitan su interacción con los trabajadores y los supervisores, es decir trabajan adentro: en la cocina, lavando platos, picando fruta, ordenando las estanterías.⁵⁰

José Clemente, por ejemplo, comenzó a hablar inglés poco después de que llegó a Nueva York. Trabajó primero como lavaplatos, al interior de la cocina interactuando casi con puros hispanos, y después pidió trabajo en otro restaurante como *busboy*. Recuerda que lo más importante para conseguir ese trabajo fue que hablaba un poco de inglés. “La chef era una afroamericana, una morenita y solo me quedo mirando de arriba abajo y lo primero que me dijo: ‘*you speak english?*’ O sea yo tenía que mostrarme serio, seguro ¿no? Y le contesté en inglés: ‘O sea poquito.’ ‘Ah, eso es bueno,’ me dice, ‘si tu sabes hablar poquito ya la hiciste.’” El trabajo de *busboy* consistía en quitar los platos sucios de las mesas, servir agua y pan, ayudar a los meseros a cargar las charolas, preparar las sobras para llevar y alistar las mesas para recibir a los nuevo clientes. Después de dos años de trabajar como *busboy* ascendieron a José Clemente. “Me pusieron a hacer ensaladas, me pusieron incluso a... Lo más que yo llegue en ese trabajo fue lo más alto que se puede llegar, que es atender una registradora, tener una comunicación con un cliente. A veces no había trabajo. Me acuerdo que yo a veces quería pasar a la cocina ayudar en algo y la chef me decía: ‘Bryan,⁵¹ ¿te gusta estar aquí?’ ‘Pues quiero ayudar’ ‘No, porque yo quiero que estés

⁵⁰ Los trabajadores mexicanos en Chicago que describe Gomberg-Muñoz coinciden con esta división del espacio laboral. “Los supervisores tienen muchas razones para mantener a los trabajadores mexicanos en empleos en la parte trasera de sus negocios (*back-of-the-house-jobs*). Un factor citado con frecuencia es la percepción de barrera del lenguaje que impediría a los trabajadores interactuar frecuentemente con clientes angloparlantes” (2011, 108). Zavella encuentra también que el espacio laboral esta racial y lingüísticamente dividido en Santa Cruz, California. “Los negocios turísticos emplean a los mexicanos en los trabajos más bajos de la jerarquía laboral, mientras que los meseros y los supervisores normalmente son blancos” (2011, 114). Trabajar fuera conlleva cierto prestigio y, normalmente, un sueldo mayor. Permite, al igual que los trabajos domésticos, observar el comportamiento de los clientes blancos, normalmente más adinerados que ellos. Es decir que trabajar afuera permite socializarse en la cultura, los comportamientos y la etiqueta del grupo de aspiración lo que facilita diferenciarse luego del grupo al que se quiere dejar de pertenecer.

⁵¹ Muchos sanjeronimeños eligen nombres falsos en sus primeros trabajos para mantenerse fuera del radar del Estado. Suponen que si el nombre del número de seguridad social falso que usan para registrarse coincide con su nombre verdadero es más fácil que los acusen de suplantación de identidad. Al poco tiempo se dan cuenta que en caso de amnistía sería más útil tener los papeles de trabajo a su nombre para documentar cuánto tiempo llevan en Estados Unidos. Algunos cambian sus nombres en Facebook por otros que parecen más americanos o que, por el contrario, remiten a sus lugares de origen. Lo cual demuestra con mucha claridad que “desarrollar múltiples identidades, que se vinculan al país de origen y de destino es un factor importante de la condición migrante” (Castles y Miller 1998, 296).

allá afuera, pero si no quieres estar afuera entonces te cambio de trabajo y pongo a otro en tu lugar.’ ‘O sea no, espérate, yo estoy bien allá afuera’ ‘Entones váyase pa’ fuera’”

José Clemente recuerda que trabajar en contacto con los clientes le sirvió para aprender ciertas reglas de comportamiento de su grupo de aspiración, a usar los cubiertos, por ejemplo.

A veces el miedo de socializar es a cómo me comporto con esa gente, ¿no? O sea, yo he tenido la dicha de convivir con el obispo, o sea, personas importantes. Sentarme a la mesa con personas distinguidas. Las primeras reuniones con personas importantes yo lo único que comía era el pan con mantequilla y ensalada porque lo único que sabía usar era el tenedor. Yo quería comer pollo, pero quería comerlo como comía en San Jerónimo. Pero era algo como que *wait*, espera, de todos los demás están comiendo con cubiertos. Y me decían: ‘¿tu no quieres?’ ‘No, yo estoy bien.’ Pero cuando tu quieres salir de eso te esfuerzas y estudias a la gente. Entonces te das cuenta que te adaptas más fácil, porque cuando tu te adaptas, no importa con la persona que estás. Puede ser ecuatoriana, pero si tu conoces un poquito de su cultura, te adaptas a ella y no te sientes fuera de lugar.

José Clemente explica el proceso de aculturación al que se sometió intencionalmente para poder sentirse cómodo en otros grupos sociales, para poder convivir con “personas importantes” y “distinguidas.” Este proceso consistía en estudiar a la gente, sobre todo su cultura y el espacio que permitía ese estudio era el contacto con los clientes en el trabajo. (Sorprenden las coincidencias que tiene el el proyecto de aculturación intencional, sistemático y racional de José Clemente, con cualquier otro proyecto etnográfico.)

Conclusiones

En este capítulo he rastreado cómo los migrantes de San Jerónimo experimentan y hacen sentido de las diferencias simbólicas que crea la línea fronteriza. He prestado especial atención a sus espacios de trabajo donde se enfrentan cotidianamente a diferencias nacionales, legales, raciales y lingüísticas. Las diferencias simbólicas que imponen las fronteras territoriales limitan la agencia de los migrantes, los sumergen en relaciones desiguales con sus empleadores y compañeros de trabajo lo que permite tener una mano de obra desorganizada y dócil. Los sanjeronimeños explican recurrentemente los conflictos con sus compañeros de trabajo a partir de aquello que los vuelve diferentes lo que dificulta cualquier forma de organización laboral.

La heterogeneidad entre los trabajadores no se limita a Nueva York ni a las ciudades globales, los trabajadores son cada vez más diversos, sobre todo en los países de altos ingresos con altas tasas de inmigración. La promesa de la ultraderecha que asciende electoralmente de forma vertiginosa en muchos de esos países se basa principalmente en regresar a la prosperidad y homogeneidad de las tres décadas de la posguerra que permitieron la expansión de un sujeto histórico que hoy se encuentra en peligro de extinción: el ciudadano-trabajador, es decir las personas que en virtud de su cooperación

económica a la comunidad política nacional se hacían acreedores de los beneficios de la seguridad social.

Como demuestra la relevancia incremental que tienen los múltiples estatus de los sanjeronimeños para organizar las relaciones sociales, cada vez se vuelve más difícil hacer un perfil unitario del ciudadano, que se ha convertido en un personaje elusivo. La insistencia de los sanjeronimeños en que su trabajo arduo los hace merecedores de pertenecer a la comunidad política americana es un intento por renovar el vínculo entre trabajo y ciudadanía y eliminar a la vez la preponderancia de la diferencia para organizar la sociedad americana. Sin embargo, migraron en un momento en que las distinciones sociales se vuelven cada vez más relevantes, las políticas de ciudadanía son cada vez más restrictivas y los derechos sociales a los que se accede en virtud de la ciudadanía son más limitados.

La heterogeneidad será probablemente la dificultad más importante que tendrá que enfrentar el trabajo organizado si desea renovar el vínculo entre trabajo y acceso a derechos sociales. Ya no es posible encerrarse en la política nacional. Cuando la búsqueda del capital por rendimientos lo lleva a buscar sitios donde pueda reducir costos laborales, volver las condiciones de trabajo cada vez más precarias, el trabajo más intenso y los arreglos laborales más flexibles, la extensión y el funcionamiento de los mercados laborales no pueden seguir siendo nacional. Es necesario crear estrategias que organicen el trabajo a través de fronteras, no sólo territoriales, sino simbólicas. Es el momento de pensar en organizaciones laborales transnacionales y globales. Afortunadamente, esto se hace cada vez con mayor frecuencia, se hizo hace poco entre los jornaleros de San Quintín en Baja California y sus contrapartes al otro lado de la frontera (Lomnitz 2015), entre los taxistas de Nueva York con orígenes sumamente diversos (Mathew 2005) y en el movimiento sindical de nuevos inmigrantes en Estados Unidos (Ness 2005).

Las diferencias nacionales, legales, raciales y lingüísticas se manifiestan en posiciones sociales con mayor o menor estatus. Entonces, no resulta sorprendente que la búsqueda por prestigio se imagine como una movilidad entre grupos nacionales, legales, raciales y lingüísticos. Las aproximaciones al ideal del ciudadano americano blanco de clase media y angloparlante se perciben normalmente como una mejora en la posición social siempre y cuando se entiendan y se lleven a cabo correctamente las reglas de ostentación del éxito para que la gente no piense que alguien “ya se siente mucho” o “ya se olvidó de sus raíces.” El tema del próximo capítulo son las formas de ostentación de los migrantes de San Jerónimo, particularmente las que se articulan en torno a las fiestas de bautizo.

CAPÍTULO 4

“AQUÍ NOS GUSTA QUEMAR EL DINERO.” ESTRATEGIAS DE OSTENTACIÓN TRANSNACIONAL

Las migraciones laborales están frecuentemente motivadas por la diferencia salarial que provocan las restricciones al movimiento de los trabajadores. Los mercados de trabajo están delimitados territorialmente por fronteras que imponen valores distintos al mismo trabajo y los migrantes cruzan la frontera precisamente para vender su trabajo a mayor precio en otro mercado nacional (cap. 1). En cuanto cruzan la frontera y comienzan a trabajar, los migrantes de San Jerónimo adquieren un poder adquisitivo varias veces mayor al que tenían en el pueblo. Este capítulo trata de las estrategias de los

migrantes de San Jerónimo para presumir el dinero que ganan en Nueva York. ¿Cómo se ordena culturalmente la ostentación de riqueza entre dos lugares sumamente desiguales? ¿Cuáles son las reglas que rigen la presunción social, es decir, cómo ostentan los migrantes sin ser considerados presumidos? ¿Qué imagen intentan mostrar los migrantes a quiénes se quedaron y cómo, a su vez, la reinterpretan ellos?

Como hemos visto, los migrantes de San Jerónimo están motivados por expectativas idealizadas sobre la vida en Estados Unidos que tienen poco que ver con la realidad que enfrentan a su llegada, lo que normalmente provoca desilusión (Anexo 1). El conocimiento que tienen sobre Estados Unidos antes de su salida es un compuesto de información, desinformación y verdades a medias que se filtran por las imágenes estratégicamente estilizadas que presentan quienes conocen el Norte. Los migrantes que regresan tienden a exagerar el éxito en el extranjero, describen su triunfo y matizan el drama de la migración con experiencias de distinción y elegancia. Esta ostentación tiene múltiples fuentes, el simple deseo de ser admirado; evitar la vergüenza que provoca ser considerado un fracasado y la rememoración que beneficia una imagen muy positiva olvidando los fracasos y enfatizando los éxitos.

Los estudios que defienden la existencia de una cultura de la migración⁵² argumentan que la ostentación de los migrantes que han regresado influye sobre quienes no han migrado todavía y por lo tanto es una parte esencial del ciclo migratorio. La insistente repetición de historias migratorias de éxito que manifiestan los beneficios de migrar al Norte crean una imagen distorsionada de la vida en Estados Unidos y sirven como un discurso motivacional para futuros migrantes. “La migración permite aumentar el propio prestigio pues divide el lugar donde se acumula la riqueza y el lugar donde se consume, lo que provoca un énfasis del resultado de la migración: el dinero que se ha ganado” (Osella y Osella 2000, 121). Esta división de los lugares de producción y consumo permite esconder el bajo estatus, las condiciones de explotación y la vulnerabilidad a las que se enfrentan los migrantes laborales en el extranjero (cap. 3) y conseguir un estatus mayor en su lugar de origen mediante la presunción y el consumo. Hemming llama a esta combinación entre el bajo estatus de los migrantes en el lugar de destino y el incremento en su estatus en su lugar de origen la paradoja de la migración (2009).

En pueblos con larga tradición migratoria —como la mayoría de los que han sido estudiados etnográficamente— la ostentación es presencial, es decir, que los migrantes regresan a sus lugares de origen para presumir las riquezas acumuladas en el extranjero. El migrante exitoso regresa a su lugar de origen cargado de productos importados para su familia (Osella y Osella 2000), con una camioneta último modelo, ropa citadina o indumentaria ranchera de la más alta calidad (Gándara 2009), dinero

⁵² La cultura de la migración es “la institucionalización de comportamientos, valores, expectativas e ideas que motivan a las personas a migrar. La cultura de la migración se relaciona con la expansión del consumismo y el éxito migratorio que provoca más migración. La migración se vuelve una expectativa, una parte normal del ciclo de vida” (Massey et al. 1994, 737-738, ver también Smith 2006).

para gastar suntuosamente en fiestas (Cruz-Manjarrez 2013) y construir una casa de dos pisos con un estilo muy moderno, la cual probablemente no va usar pues regresará al extranjero a seguir enriqueciéndose (Collaredo-Mansfeld 1994).

Esta idea del migrante exitoso refleja un tipo particular de migración en donde los migrantes iban y regresaban sin permanecer muchos años en el extranjero. Sin embargo, en lugares desde donde se empezó a migrar hace poco, como San Jerónimo, la ostentación no es una práctica presencial pues los migrantes mexicanos no pueden ir y regresar a Estados Unidos con tanta facilidad debido a que no participaron en la amnistía de 1986, al fortalecimiento incremental de la frontera a partir del 2001, a la crisis de seguridad en el Norte de México después del 2006 y a la escases de trabajos en Estados Unidos después de la recesión del 2008. Los migrantes de lugares con migración reciente han encontrado nuevas formas de ostentar trasnacionalmente.

Del “qué dirán” al “déjalos hablar”

La ostentación se sujeta a estándares morales distintos en San Jerónimo y en Nueva York. En San Jerónimo se exige más discreción al ostentar y a la gente se le llama presumida con mayor facilidad. En la ciudad, la posesión de riqueza se vuelve el indicador preferido de estatus debido al desarrollo de la industria y la creciente complejidad, según el tratado clásico de Veblen sobre presunción social. “En la ciudad son más fuertes el atractivo del consumo ostensible y su eficacia transitoria. Por tanto, se recurre con más facilidad a este método y en la lucha para superarse unos a otros la población urbana lleva su patrón normal de consumo ostensible a un punto más elevado. [...] El consumo es un elemento más importante en el patrón de vida de la ciudad que en el del campo. Entre la población rural, su lugar lo ocupan en cierta medida, los ahorros y las comodidades hogareñas, que, gracias al comadreo de la vecindad, son suficientemente conocidos para que puedan servir un propósito igualmente general de la reputación pecunaria” (2005, 95). En comunidades pequeñas como San Jerónimo, la mayoría de las personas conoce los negocios y el estatus pecunario de los otros y por eso la ostentación resulta redundante y molesta. Sin embargo, hay espacios reservados especialmente para la ostentación como la fiesta patronal y las celebraciones que marcan los cambios de etapa en el ciclo de vida como los bautizos, los matrimonios y las graduaciones.

Valeria, una joven de San Jerónimo, me explicó el cambio en las prácticas de ostentación de su padre y sus hermanos que migraron a Nueva Jersey cuando le pregunté si sentía que sus familiares habían cambiado en Estados Unidos:

V: Cambiaron en su forma de ser, de pensar, de todo. Como que se hicieron más como que ya sin ver. De aquí cuando se van, pues como que todo con pena, con vergüenza, y allá pues como se van a abrir más. Ven que allá se hace de todo, allá a nadie le preocupa qué es lo que dirán.

E: ¿Y tu en qué cosas has notado ese cambio?

V: Pues no vamos tan lejos. Mi mamá acá y mi papá cambiaron, porque, por ejemplo, mi papá allá ya se viste como más bien y mi mamá acá como que no quiere, que no porque la gente aquí qué dirá de cómo se viste, y todo eso. Yo veía que allá no les interesa el qué dirán y pues aquí con el pueblo es más diferente. Uno siente que nada más se le quedan viendo, o esas cosas.

El qué dirán, es decir, el chismorreo al que se refiere Veblen y que garantiza que en comunidades pequeñas las cosas se sepan rápidamente, sirve como un mecanismo para asegurar que las normas sociales se cumplan y asegura la relativa homogeneidad entre los sanjeronimeños, es decir, que nadie quiera destacar más de lo que permiten las normas de ostentación. La familia de Valeria sigue la pauta que define Veblen e invierte las remesas de sus familiares en comodidades hogareñas. Instalaron piso de concreto en su casa, y han comprado una estufa de gas y una lavadora. Pedro, el padre de Valeria, mandó por paquetería desde Nueva Jersey una camioneta, pero me explicó que no era para presumir, sino por necesidad. En reacción a que Valeria suponía que a su padre le había dejado de preocupar el qué dirán, le pregunté a Pedro en otra entrevista cómo habían cambiado sus hijos por tener más dinero. “Yo les digo: ‘hijos, si tienen dinero, o no tengan dinero, nunca hay que ser egoísta, orgulloso, eso no es bueno, es muy malo.’ Yo mandé la camioneta porque sentí feo cuando mi suegro estaba enfermito y tenía que pedirle el favor a alguien [de llevarlo al hospital]. Yo no la compré para pasearme, le digo, simplemente para una necesidad, para uno mismo.” El comentario de Pedro parece ser la reacción a una lectura muy precisa sobre lo que en San Jerónimo podrían pensar de la camioneta. Pedro se da cuenta que mandar una camioneta más o menos nueva y con doble tracción a San Jerónimo desataría rumores sobre el comportamiento arrogante de su familia y reacciona a estas acusaciones sugiriendo que la camioneta no es un lujo, sino una necesidad para uno mismo. Decir que el consumo ostentoso es una necesidad es una estrategia muy frecuente para desestimar las acusaciones de soberbia.

La envidia, el qué dirán y, a grandes rasgos, la vigilancia pueblerina delimita la capacidad de ostentación y presunción de los migrantes. Rememorando las lecciones que aprendió en sus diez años en el extranjero, Alfonso explica el papel que los murmullos y la envidia juegan en San Jerónimo para reforzar las normas locales de ostentación. “La gente de acá es como más envidiosa se puede decir. Si ven que estás creciendo, empiezan a murmurar cosas de ti. Y la gente de allá, sabe que la mentalidad es así. No importa lo que diga la gente, tú tienes que ser lo que tú creas. Y si tu crees que con tu trabajo, trabajas doce horas, lo vas a sacar adelante tu lo haces. ¿Por qué? Porque tu ya tienes otra forma de ver la vida.” Alfonso registra que quienes migraron y quienes se quedaron en San Jerónimo tienen diferentes estándares morales para juzgar el éxito ajeno y su ostentación. Quienes migraron, sugiere Alfonso, saben que la riqueza que se ostenta es mérito del trabajo y quienes se quedaron, por el contrario, no entienden ese tipo de mentalidad meritatoria y emprendedora entonces se dedican a criticar el éxito y la presunción de los demás. Cuando dice que “tú tienes que ser lo que tú creas”, Alfonso

registra que la autenticidad y la exaltación por la individualidad adquieren mucho mayor importancia en Nueva York donde los mecanismos para promover el apego a la homogeneidad comunitaria pierden fuerza.

La crítica de Alfonso a sus paisanos manifiesta un cambio importante en los sistemas de acumulación entre San Jerónimo y Nueva York. Mientras que en el pueblo la acumulación depende de la cantidad de tierras que se posee, en Nueva York depende de la cantidad de horas que se trabaja y de las habilidades para conseguir mejores trabajos. Es decir que en Nueva York la riqueza depende del mérito propio, mientras que en San Jerónimo depende de los bienes heredados. El origen de la riqueza determina la forma en la que se valora, entonces cuando alguien ostenta riquezas y consumo en Nueva York está presumiendo sus propios méritos y su trabajo arduo. En San Jerónimo, por el contrario, la riqueza relativa está prácticamente determinada desde el nacimiento y en parte por eso su presunción está mal vista.

Jaime, que vive en Corona, coincide con esta forma de valorar la riqueza y su presunción cuando dice que “en Nueva York uno empieza mal y después está más o menos. Nunca se está muy bien. Si uno está muy bien no hay que demostrarlo porque hay envidias y más problemas en el pueblo. Aquí como todo mundo trabaja, entonces no creo que sea envidia.” En pocas palabras, Alfonso y Jaime coinciden en que los migrantes de San Jerónimo saben que la riqueza en Nueva York se merece y por eso no está mal presumirla, ni es necesario cuidarse de la envidia.

La creencia en el mérito de la riqueza, la pérdida de relevancia de los mecanismos para regular la ostentación, la disposición de mayor poder adquisitivo y la importancia de demostrar éxito para las personas con estatus subordinados que buscan dignidad compensatoria (cap. 3) modifican las formas de ostentación entre San Jerónimo y Nueva York. Esto es muy visible en las diferencias en las reuniones sociales entre ambos lugares.

La comunidad transnacional de San Jerónimo es el grupo de referencia más importante para los migrantes, el grupo de quién más interesa la opinión y por lo tanto ante quienes más vale la pena presumir. Eso hace que las reuniones sociales de los sanjeronimeños sean espacios privilegiados para observar las estrategias de ostentación que llevan a cabo los migrantes. Claramente, las celebraciones de bautizo, primera comunión, quince años, bodas y fiestas patronales no sirven únicamente para ostentar, se organizan para cumplir con obligaciones religiosas, pasarla bien, conversar, bailar, embriagarse, reconocer el fin y el comienzo de etapas importantes en el ciclo de vida de las personas, formar comunidad fuera de San Jerónimo y recrear continuamente los lazos simbólicos que unen a los migrantes entre sí y con quienes permanecieron en el pueblo. Estos objetivos de las reuniones sociales son sumamente importantes y no pueden dejarse de lado. A continuación me concentro en un tipo de reunión social y en uno de sus objetivos: en la capacidad de los bautizos para servir como espacios de ostentación. Al parecer de muchos sanjeronimeños, el bautizo es el sacramento más importante, donde

se forjan los lazos de compadrazgo más duraderos. Debido a las características etarias de la comunidad de San Jerónimo en el extranjero, los bautizos son las reuniones sociales más frecuentes y a las que asistí más veces.

Bautizos⁵³

Las reuniones sociales son espacios típicamente dedicados a la presunción y a lo que Veblen llama consumo ostentoso.⁵⁴ “Las diversiones costosas están especialmente adaptadas para servir a la ostentación. Con este método se obliga al competidor con quien el anfitrión desea establecer una comparación a servir de medio para un fin propuesto. El competidor realiza un consumo en beneficio de su huésped, quien a la vez que es testigo del consumo del exceso de cosas buenas que el anfitrión no puede despachar por sí solo, y se le hace ver, además, la desenvoltura de aquél en materia de etiqueta” (2005, 82). El gasto en beneficio de los demás está encaminado a beneficiar al anfitrión, a aumentar su prestigio. En *Teoría de la clase ociosa*, su tratado clásico sobre esnobismo y presunción social, Veblen describe dinámicas de emulación, competencia e individualismo egoísta y por lo tanto presenta dificultades para explicar factores cooperativos sumamente importantes en los rituales de bautismo y compadrazgo entre los sanjeronimeños como los regalos que se hacen para reconocer relaciones sociales muy valoradas y el consumo que se hace para crear deudas sociales, generar confianza y relaciones duraderas. Los bienes mediante los que se ostenta son parte de un sistema cultural, tienen significados metafóricos y por lo tanto sirven para crear y mantener relaciones sociales (Douglas e Isherwood, 1980).

La noción de consumo ostentoso de Veblen es útil para describir los bautizos de los sanjeronimeños y parte del sistema de compadrazgo siempre y cuando se tome en cuenta que la ostentación mediante la creación de vínculos de parentesco ritual sirve también como un sistema de intercambio complejo y los productos intercambiados crean deudas y sirven para formar relaciones duraderas. Es más, la efectividad de la ostentación en los bautizos depende en parte de las deudas y las relaciones perdurables que crean de tal forma que el consumo efímero se transforma en recursos sociales duraderos como las redes de compadrazgo que se pueden activar cuando se necesita apoyo.

Los bautizos en San Jerónimo y la relaciones de parentesco ritual siguen de forma muy cercana las pautas básicas que Nutini describe en su análisis exhaustivo sobre el parentesco ritual en Belén un

⁵³ La descripción y análisis de los bautizos en San Jerónimo y en Nueva York está basada en la observación participante que llevé a cabo en ambos lugares. En Nueva York fui a cinco bautizos sanjeronimeños y asistí también a bautizos de otros pueblos de La Mixteca que me sirvieron como punto de comparación. En México, he asistido a la fiesta patronal de San Jerónimo tres veces. Debido a que los sanjeronimeños esperan la fiesta patronal para llevar a cabo bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y casamientos, mis visitas durante la fiesta patronal tienden a coincidir con estas celebraciones. También he basado parte del análisis en los videos de los bautizos que los sanjeronimeños mandan de Nueva York a San Jerónimo y viceversa.

⁵⁴ En su análisis sobre las bodas de inmigrantes pakistaníes en Manchester, Werbner argumenta que los rituales del ciclo de vida proveen las mejores oportunidades para mejorar el estatus propio dando obsequios y gastando en beneficio de los invitados (1990).

pueblo en el Valle Poblano Tlaxcalteca (1984, sobre todo 50-74) a algunos kilómetros de San Jerónimo. A continuación describo las características más importantes explicando los cambios que con toda naturalidad ocurren entre los bautizos de San Jerónimo y Nueva York; y demuestran la adaptabilidad y reelaboración de este ritual.⁵⁵

Los bautizos sanjeronimeños se pueden dividir a grandes rasgos en cuatro etapas: 1) el trato, 2) la ceremonia religiosa, 3) la entrega del niño y 4) la fiesta. Las preparaciones para el bautizo comienzan cuando los padres del bautizado escogen a los padrinos. El bautizado, la entidad mediadora de la relación de compadrazgo, pierde importancia una vez que el bautizo y el banquete han terminado todo el ritual gire en torno a él. La relación más importante que generan los bautizos es entre los padres y los padrinos. En la elección de los padrinos se toman en cuenta varios factores y muchos estudios se han dedicado a desentrañar la lógica detrás de esta decisión.⁵⁶ Entre los sanjeronimeños, argumento, los factores más importantes son 1) la situación económica, 2) el estatus de los padrinos y 3) el grado de confianza que se tiene con ellos.

1) Debido a que los padrinos contraen una serie de obligaciones económicas inmediatas, los padres deben consultar antes con ellos en qué gastos pueden incurrir. Incluso antes de hacer la petición formal, los padres contemplan si sus futuros compadres han incurrido en gastos últimamente, es decir, si han participado como padrinos o si han organizado un evento ellos mismos recientemente. Gabriel, por ejemplo, tuvo que posponer el bautizo de su hija varias veces hasta que ella cumplió tres años, pues varias parejas le pidieron que apadrinara a sus hijos, impidiendo que ahorrara lo suficiente para bautizar a su hija. La decisión sobre la fecha de los bautizos en Nueva York requiere coordinación con otros sanjeronimeños para que nunca coincidan porque eso dividiría a la comunidad. La fecha también está determinada por el calendario de consumo (Appadurai, 1996). Llama la atención, por ejemplo, que no hay bautizos algunos meses antes o después de navidad, cuando muchos sanjeronimeños gastan

⁵⁵ Las pautas que describo no pretenden ser normas generales; son un estándar al que los bautizos se apegan en mayor o menor medida. Los rituales, como argumenta Appadurai, “no son patrones de acción repetidos sin sentido, sino fórmulas flexibles mediante las que los efectos sociales se producen y nuevos estados de sentimiento y conexión son creados, no simplemente reflejados o conmemorados” (2004, 81). Si bien los sanjeronimeños tienen un ideal de bautizo (cómo deben ser los bautizos auténticos), todos difieren de esa idea en la práctica. Por eso es necesario tomar en cuenta las diferencias entre el comportamiento ideal —como un sanjeronimeño describiría un bautizo— y el real —como se lleva a cabo normalmente. Esto facilita la extrapolación entre las expectativas culturales de los sanjeronimeños y lo que hacen realmente debido a los constreñimientos sociales, económicos y religiosos.

⁵⁶ Mintz y Wolf (1950) sugieren que en sociedades homogéneas el compadrazgo sirve para integrar horizontalmente y en sociedades donde hay muchas clases sirve para integrar verticalmente, por lo tanto la selección de padrinos en sociedades horizontales se hace normalmente dentro de la familia extensa y en sociedades estructuradas verticalmente se selecciona un padrino de una clase superior para asociarse con ellos y ganar estatus. Mediante un análisis estadístico, Thompson (1971) comprueba que la selección de compadres está determinada por el lugar de la vivienda postmarital. Cuando la residencia es patrilocal se escogen como padrinos con igual frecuencia a personas que no son familiares y a los familiares primarios del esposo. Cuando la residencia no es patrilocal se escogen con mayor frecuencia a los familiares primarios de la mujer. Mendoza Ontiveros (2010) hace un resumen breve de los estudios más importantes sobre selección de compadres.

excesivamente y dejan de trabajar por las condiciones climáticas. En cambio, en San Jerónimo, los bautizos están determinados por el calendario ritual y por el santoral. La mayoría de los bautizos se hacen el día del santo patrón o el 8 de mayo cuando se festeja su aparición en la barranca.

2) La capacidad de gasto de los padrinos se relaciona de forma muy cercana con el estatus que se adquiere al formar un vínculo de compadrazgo. El compadrazgo mejora el estatus de los padrinos porque demuestra que tienen poder adquisitivo, que son generosos y que les importa distinguirse como miembros de la comunidad sanjeronimeña. En su análisis sobre el compadrazgo en Tlayacapan, un pueblo a cincuenta kilómetros de San Jerónimo, Ingham sugiere que el compadrazgo en relaciones asimétricas mejora el estatus de los padrinos y los padres. Los padres mejoran su posición social al asociarse a una persona de mayor prestigio y los padrinos ganan estatus debido a que los padres les muestran respeto y reconocimiento a cambio de asistencia económica. Debido a que los padres se reconocen como acreedores y que son ellos quienes le piden a los padrinos apoyo económico el compadrazgo es siempre una relación asimétrica incluso si se lleva a cabo entre iguales (1970). Para los padres resulta conveniente escoger un padrino con más dinero, porque el banquete será mejor y se pueden movilizar más recursos económicos posteriormente gracias a las redes de compadrazgo. En parte por eso, entre los sanjeronimeños, el número de compadres se toma como indicador de prestigio y pertenencia. Eso explica que Gabriel, un migrante exitoso y con mucho prestigio, fungiera tan seguido como padrino.

3) Si bien se considera de muy mala educación rechazar una petición de padrinzago, también es de mal gusto formar una relación de compadrazgo con quien se tiene poca confianza. El padre será visto como un arribista que no utiliza el compadrazgo para reconocer una relación valorada, sino por el estatus que conlleva y para hacer una mejor fiesta. Esto demuestra la importancia de mediar el ideal espiritual de compadrazgo —como una relación de confianza— y su componente secular —como una forma de organizar y pagar las fiestas.

La negociación sobre las obligaciones que contraen los padres y los padrinos entre sí está reglamentada ritualmente conforme a una práctica llamada el trato. Para hacer el trato, los padres del bautizado visitan a los padrinos acompañados de sus familiares cercanos y les entregan un chiquigüite —una canasta que lleva pan de fiesta, tortillas y fruta en San Jerónimo y fruta o alimentos de la canasta básica en Nueva York. Los caseros reciben a sus futuros compadres con algo de comer —normalmente café, atole y mole en San Jerónimo y alguna comida preparada en casa en Nueva York — y antes de comer discuten las obligaciones que contraen los padrinos, sobre todo qué elementos del banquete se comprometen a pagar.

En Nueva York, los padrinos y los padres son frecuentemente de pueblos lejanos y por lo tanto hay variaciones importantes entre la forma en que llevan a cabo los rituales de bautizo y las obligaciones que contraen. Para resolver esta discordancia y ponerse de acuerdo sobre las expectativas,

al final del trato los padres preguntan sobre las tradiciones de los padrinos para incluirlas en los rituales de bautizo. “Aquí antes de ser compadres hay que tener un diálogo,” me explicó José Clemente cuando le pregunté sobre cómo conciliar las diferencias culturales cuando los padrinos y los padres eran de diferentes lugares. “¿Cuál es tu cultura? ¿Cuál es la mía? Y de esa manera pues buscar que sea ni tanto tu cultura, ni tanto mi cultura pero hay que unir las dos. ‘A ver en qué nos acomodamos.’ Porque, por ejemplo, hay personas que dicen: ‘es que nosotros no estamos acostumbrados a dar nada, o sea nosotros solo le comparamos la ropa al niño y hasta ahí llegamos.’”

Las obligaciones de los padrinos en San Jerónimo normalmente consisten en 1) vestir al ahijado para el bautizo, 2) dar el bolo y 3) pagar la misa y los honorarios del sacerdote. Cuando los padres hacen la petición formal a los padrinos, se presentan como deudores y se comprometen a 1) pagar por el banquete posterior en su honor y 2) entregarles otros chiquigüites en el bautizo y tradicionalmente algunos guajolotes que se presentan con un baile durante la fiesta. En el banquete, los padres del bautizado dan de comer mole, frijoles y arroz que se preparan en ollas de barro con capacidad para varias decenas de litros ayudados por los familiares cercanos y la red de compadrazgo que se ha construido previamente; pagan un sonidero o una banda en vivo; instalan la lona sobre el jardín o el solar en que se lleva a cabo el banquete, compran las bebidas alcohólicas, los refrescos y rentan las sillas y las mesas. Los bautizos en San Jerónimo son ocasiones para que los padres del bautizado ostenten su riqueza, pues son ellos quienes pagan la fiesta.

En Nueva York, los padres del bautizado deben rentar y decorar un salón para la fiesta, contratar servicios de banquetes, de seguridad, de fotografía, video y dos grupos de música que toquen durante las cinco o seis horas que dura la fiesta. Los gastos en los que se incurre se multiplican y por lo tanto se multiplica también el número de padrinos. En Nueva York, hay normalmente entre diez y quince padrinos secundarios, dependiendo del apoyo que hayan logrado movilizar los padres y los acreedores que hayan acumulado al servir como padrinos previamente. Los padres pagan el banquete y los chiquigüites que se les dan a los padrinos de sacramento y los padrinos secundarios, es decir, a los padrinos de salón, centros de mesa, pastel, decoración, video, fotografía, cervezas, refrescos y grupo. En los bautizos de Nueva York, los padres ostentan sus redes de apoyo y los padrinos ostentan su riqueza y poder adquisitivo. En ambos lugares las redes de compadrazgo se movilizan al organizar las fiestas, en San Jerónimo para preparar la comida y arreglar el lugar donde se va a llevar a cabo el bautizo y en Nueva York como fuentes de recursos económicos.

Durante los últimos años, en San Jerónimo se ha vuelto común tener más padrinos para emular la fastuosidad de las fiestas en Nueva York. Esto coincide con los hallazgos de Mintz y Wolf, quienes argumentan “que en una situación de rápido cambio social los mecanismos del compadrazgo pueden multiplicarse para alcanzar el ritmo acelerado del cambio” (1950, 364). También se vuelve más común el compadrazgo transnacional. Con mayor frecuencia migrantes en Estados Unidos fungen como

padrinos en San Jerónimo y dan aportaciones para pagar la fiesta. Durante la fiesta patronal del 2015, por ejemplo, gracias al apoyo de familiares en el extranjero en la celebración de un bautizo se instaló un escenario donde tocó una banda de música sinaloense entera, algo poco común en San Jerónimo y muy usual en Nueva York. Pocos meses antes, una mujer de San Jerónimo me pidió que le llevara el video del bautizo de su hijo a sus sobrinos en Nueva Jersey para que pudieran ver que les agradecía por el dinero que mandaron para el grupo, las bebidas y el pastel. “Les mando saludos a mis sobrinos, que se encuentran del otro lado,” dice la mujer en el video. “Que Diosito los bendiga en su camino donde los tiene por allá. Que les dé la bendición. Que Diosito los cuide y los ilumine en su trabajo.”

El día del bautizo sacramental, los padrinos llegan temprano a la casa de su ahijado llevando las ropas que usará ese día. La madrina viste a su ahijado y luego los padres y los padrinos caminan juntos por las calles del pueblo hacia la iglesia para el bautizo. Las ceremonias son poco concurridas en relación a los banquetes debido a que la familia y la red de compadrazgo de los padrinos y los padres se quedan preparando la comida pues ambos están encargados de darle de comer a sus invitados. En San Jerónimo se escucha la misa entera antes del bautizo y en Nueva York la ceremonia religiosa es más corta, lo que lleva a algunos a cuestionar la secularización del compadrazgo en Nueva York. José Clemente dice, por ejemplo, que “en bautizos en San Jerónimo se toma el tiempo. No hay algo que tienes que correr, se celebra la misa dentro de la misa se bautizan, el niño, a la niña. Ahí te puedes ir a una misa de una hora, una misa de hora y media. Mientras que aquí no, aquí nunca vas a ver un bautizo dentro de una misa. En mi experiencia yo siento que aquí es más materialismo lamentablemente. Desde mi primera entrevista yo te dije que aquí todo es material, es muy raro que sea espiritual. ¿Me entiendes? Cuando llega navidad, cuando llegan santos reyes, el padrino hasta cierto punto se ve como obligado a comprar algo para el ahijado.” En San Jerónimo los bautizos, la entrega del niño y las celebraciones son siempre el mismo día y en Nueva York se tienen que llevar a cabo en días distintos debido a las obligaciones laborales de los padres y los padrinos; y la disposición de los salones de fiesta.

Después de la misa, los padres regresan a su casa para preparar el banquete y los padrinos llevan a su ahijado a su casa y le dan de comer a sus invitados. Cuando terminan de comer se van con sus invitados a la casa de sus nuevos compadres, cargando a su ahijado y tirando cohetes en procesión por las calles del pueblo. La familia del ahijado recibe a los padrinos y a sus invitados arrojándoles confeti y colgándoles collares de flores blancas al ritmo de El Tlaxcalteco —un son poblano. En Nueva York los padrinos y sus invitados se van directamente a casa de los padres después de misa donde normalmente se lleva a cabo la entrega del niño.

Una vez que los invitados están sentados, los padres y los padrinos se agrupan con sus familias y comienzan la entrega del niño, una serie de discursos que ocurren de manera intercalada. Los discursos sirven sobre todo para reconocer las deudas que se han adquirido y la confianza que se ha logrado gracias al sacramento. Los padre y su familia aceptan su papel de acreedores y hablan desde una

posición que supone un estatus menor al de los padrinos, que agradecen la confianza que sus compadres les han tenido por haberlos escogido como compadres. Como apertura de los discursos en la entrega del niño, Marta dijo en un bautizo en Corona que “gracias por el regalo que no merecíamos ni esperábamos. A lo mejor no hemos sido muy buenos padrinos con el primero de sus hijos, pero muchas gracias por volvernos a escoger para el segundo. Ya les venimos a devolver a su hijo. Ya lo bautizamos.”

La entrega del niño puede ser vista como la práctica ritual y el enunciado formal de la relación de parentesco ritual que durará por toda la vida y acaba de comenzar. Los padres del bautizado agradecen a los padrinos por el apoyo para el bautizo desestimando los gastos materiales y enfatizando valores espirituales y sociales como la fe, el respeto y la confianza. “Sabemos que la grandeza no está en lo material,” dijo Leopoldo, el padre del bautizado, después de Marta su comadre, “en lo que podamos dar, en lo que podamos comprar, en lo que podamos obsequiar a los ahijados. Sabemos que hay tesoros más importantes como el regalo del tiempo, de compartir de vez en cuando. Para mí es muy importante que hayan aceptado volver a ser nuestros compadres, independientemente de lo material que han dado, que han puesto, que se han sacrificado para dárselo ahora a mi hijo.”

Las familias extensas dan normalmente un discurso después de los padres y los padrinos. Todos aceptan su papel como garantes de los compromisos que acaban de aceptar sus familiares. “Vengo aquí acompañando a mi hermano,” dijo Gloria, la hermana del padrino, “como una mamá para él. Cualquier favor que quieran pedirme de parte de él a mí. Si él no puede a mí con todo gusto yo se lo haré. Acérquense y con gusto. Yo pienso que es sencillo lo que les ha dado, pero es de todo corazón. Y pues un saludo para todos los papás de ustedes. La comadre Anita y el compadre Leopoldo.”

En Nueva York, debido a que los abuelos del bautizado y los padres de los padrinos normalmente no están presentes, los hermanos toman su lugar y mandan saludos frente a la cámara de video a “quienes no pudieron ocupar su lugar ese día por la distancia y las fronteras.” Por eso Gloria dice que ella “viene como una mamá para su hermano.” José Clemente acepta también que viene en representación de los padres y abuelos de su hermano Leopoldo y reafirma la importancia de la confianza en la relación de compadrazgo: “yo sólo quiero decir en nombre de mis papás y de mis abuelos, que les agradecemos sinceramente. Mis hermanos y yo estamos muy contentos; sabemos que el sacramento es algo muy importante para la vida de cualquier cristiano. La confianza que mi hermano junto con mi cuñada han puesto en ustedes es una confianza que se va labrando todos los días, no es de que hoy lo vi y me cayó bien y hoy lo vi y ya. Es una confianza que se va trabajando todos los días, tanto ellos con ustedes como ustedes con ellos.” La insistencia de José Clemente en la confianza es común en los discursos de bautizo donde siempre se enfatiza que ésta se debe trabajar constantemente, no sólo entre los compadres, sino entre sus familias, y significa que gracias al vínculo de compadrazgo se pueden pedir favores recurrentemente y con cierto descaro. Con frecuencia, los saludos a los

familiares desde Nueva York terminan con la promesa de los padres de que el bautizado irá a visitar a sus abuelos en México cuando tenga la edad suficiente.

En el bautizo de la hija de Gabriel y Mariela en Nueva Jersey, ella comenzó la ronda de discursos diciendo que en la fiesta faltaba gente, que no estaban su mamá, los padres de Gabriel, o los de su compadre Gael, ni los de su comadre Amelia, a quienes no tenía el gusto de conocer porque ella es de Michoacán (cuando un hombre de San Jerónimo se casa con una mujer de otro lugar, normalmente ella queda relegada de los rituales de bautizo). Gael agradeció la confianza que les habían tenido al escogerlos como padrinos y dijo que esperaba ser un buen ejemplo para la bautizada. Gabriel agradeció a Gael y Amelia por venir desde Chicago para bautizar a su hija y les regaló una botella de whiskey Buchanan's de doce años a cada uno y a sus invitados. Dijo que aunque los padres de Gael no estuvieran presentes también recibirían un regalo en México. Gabriel le había enviado dinero a su madre para que le comprara electrodomésticos a los padres de Gael manifestando el carácter transnacional del sistema de compadrazgo. En San Jerónimo la entrega del niño termina normalmente después de los discursos cuando los padres entregan chiquigüites rellenos de pan, mole, tortillas y un pollo muerto a sus compadres. En Nueva York termina con la entrega de botellas de whiskey o tequila y un brindis en el que participan ambas familias.

Después de la entrega del niño comienza el banquete. En San Jerónimo normalmente asisten entre 50 y 100 invitados y en Nueva York entre 150 y 300, dependiendo del apoyo que los padres hayan logrado movilizar. En San Jerónimo la comida la preparan y la sirven los padres ayudados por sus familiares y la red de compadrazgo que hayan construido previamente. En Nueva York la comida se sirve como un buffet, la gente se sirve y los padres y sus allegados son los encargados de recoger los platos sucios. Los hombres, normalmente los padrinos de bebida, reparten las cervezas y las bebidas alcohólicas, que en Nueva York no se terminan.⁵⁷

Después de la comida el DJ del sonidero o el animador del grupo llama a todos los padrinos al centro de la pista mencionando su contribución para el bautizo y ellos pasan al frente mientras los padres les entregan los chiquigüites. En San Jerónimo se entregan guajolotes junto con los chiquigüites que contienen pan de fiesta, tamales, mole, tortillas y un pollo muerto; y en Nueva York se entregan botellas de whiskey o tequila junto con los chiquigüites que contienen productos de abarrotes como pasta, azúcar y café en polvo, detergente, chiles enlatados y muchos otros productos mexicanos. Una

⁵⁷ El consumo de bebidas alcohólicas entre los sanjeronimeños está segregado por género, al igual que sus implicaciones simbólicas. En su etnografía sobre mexicanos en Nueva York, Smith sugiere que tomar alcohol es una parte esencial de los rituales de masculinidad y un componente básico en la definición de virilidad (2006, cap. 5). Consumir bebidas alcohólicas vuelve más viriles a los hombres y menos femeninas a las mujeres. Las mujeres toman menos que los hombres y sólo cuando su pareja u otra mujer les ofrece la bebida, normalmente se quedan sentadas en las mesas platicando y tomando entre sí y los hombres se paran en el fondo de los banquetes, lejos de la música, mientras platican y beben en círculo. Frecuentemente, los hombres cuentan historias de comportamientos hypermasculinos como consumo excesivo de alcohol y peleas larguísimas provocadas por mujeres.

vez que todos los padrinos están al centro se lleva a cabo otra ronda de discursos donde se recapitula lo que se dijo en la primera, los padrinos y los padres se vuelven a agradecer mutuamente y reconocen de nuevo las deudas y los deberes que acaban de contraer. El tema de los discursos es normalmente los comportamientos que se esperan de la relación de compadrazgo y los banquetes de bautizo son las ceremonias donde se permite escenificar esa nueva relación. Lo que se dice y se hace en estas ocasiones es la versión idealizada y formal del compadrazgo y los comportamientos que se le asocian.

Los padres le entregan una copa a los padrinos, que forman un gran círculo en torno al bautizado, y hacen un brindis en honor a ellos. Después bailan una mezcla de sones regionales (“El Tlaxcalteco”, “Pobrecito Guajolote”, “El Baile de las Flores”) donde los padrinos secundarios, la familia extendida y los invitados rodean en círculo a los padres, los padrinos y al bautizado cargando sus chiquigüites, botellas de licor y guajolotes. Luego del baile en círculo, la fiesta sigue con normalidad, los nombres de los padrinos se repiten varias veces en los altavoces para agradecer y dar a conocer sus aportaciones económicas y los invitados bailan, conversan y beben hasta la una o dos de la mañana en Nueva York y hasta más tarde en San Jerónimo.

Reelaboración del sistema de compadrazgo

Durante varias décadas, el compadrazgo como sistema de parentesco ritual fue un tema privilegiado de la antropología latinoamericana. De acuerdo con Nutini, entre 1930 y 1970 se publicaron 54 trabajos sobre el compadrazgo (1984). Esta institución fue considerada una característica general de las sociedades latinoamericanas —un universal cultural, la llaman algunos autores— cuya importancia como forma de organización social solo era superada por la familia nuclear (Schneegg y White 2008). La adaptabilidad y flexibilidad del compadrazgo lo han hecho una institución privilegiada para estudiar el cambio social, sobre todo desde una perspectiva funcionalista; y su amplia difusión entre diferentes grupos sociales en Latinoamérica servía para hacer estudios comparativos que verificaban su capacidad de adaptación y transformación. Sin embargo, a partir de los años ochenta el estudio del compadrazgo ha pasado de moda.

La pérdida de interés en el compadrazgo se debe en parte a la suposición de que los sistemas de parentesco ritual, como otras formas de organización “tradicional”, desaparecerían poco a poco conforme las sociedades se volvieran modernas y seculares. Al igual que la magia, la mitología, el totemismo y los sistemas de economía de regalo, los sistemas de parentesco ritual se consideran residuos del pasado que no tienen lugar en la modernidad. Quizás por eso su estudio perdió interés durante algunas décadas, en las que resultaba más interesante estudiar formas “modernas” de organización, dominación política e intercambio económico, es decir documentar el proceso de modernización. Además, las críticas poscoloniales contra la antropología argumentaban que estudiar sistemas “tradicionales” perpetuaban la idea de la irracionalidad de los nativos y las reivindicaciones coloniales sobre su incapacidad para gobernarse a sí mismos. Es decir que las nuevas propuestas de

representación en la antropología durante los ochenta y noventa beneficiaban temas que no situaran a los informantes como primitivos, tradicionales o más atrasados en el tiempo, sino como sujetos plenamente modernos en igualdad de circunstancias con el antropólogo que pretende entenderlos. Actualmente, resulta sumamente complicado defender que aquello que se considera tradicional es irracional o que es incompatible con la modernidad. Por el contrario, parafraseando a los Comaroff, la tradición “ha demostrado ser tan expansiva y proteica como la modernidad misma —medrando en sus contradicciones y silencios, usurpando sus medios, perforando sus pretensiones” (1999, 286).

Los sistemas de compadrazgo y el dinamismo de sus nociones se reformulan y recrean para dar significado a los cambios económicos y sociales e incluso ganar control sobre ellos. El compadrazgo sigue teniendo vigencia para organizar el cambio social acelerado, incluso en situaciones donde la globalización y la modernidad está a sus anchas como en la comunidad trasnacional de San Jerónimo. La tenacidad de la “tradicción” en situaciones modernas no es excepcional. Contrario al temor ampliamente difundido que la globalización llevaría inevitablemente a un proceso de uniformidad, el mundo moderno se caracteriza por una heterogeneidad creciente en donde las particularidades culturales se reelaboran, se adaptan a un mundo cada vez más complejo y encuentran una importancia renovada. El sistema de compadrazgo entre los sanjeronimeños se entrelaza fácilmente y de formas sorprendentes con los discursos asociados a la modernidad de consumismo, economía del dinero y bienes de consumo. En ese sentido, el sistema de compadrazgo es igual de moderno que cualquier otra forma de organización social.⁵⁸

Los miembros de la comunidad trasnacional de San Jerónimo utilizan el compadrazgo para hacer frente a algunos de los problemas que impone la migración trasfronteriza. Por su capacidad para estructurar redes de reciprocidad, el compadrazgo ha sido el elemento esencial para reconstruir la comunidad de San Jerónimo en el extranjero, para mantener vínculos estrechos con la comunidad de origen y para desarrollar y fortalecer nuevas relaciones entre diferentes comunidades de migrantes en Nueva York. Nutini argumenta que “el compadrazgo trasciende los límites del pueblo y juega un papel significativo en la integración de la comunidad y la región dadas las exigencias del cambio social acelerado” (1976, 234). La evidencia sobre la comunidad trasnacional de San Jerónimo permite agregar que, en situaciones trasnacionales, el compadrazgo sirve también para integrar los pueblos y las regiones de forma traslocal y trasregional. Esto resulta evidente en las prácticas de compadrazgo entre migrantes sanjeronimeños y familiares en su lugar de origen, o entre los migrantes y personas de su región de origen que también viven en el extranjero.

⁵⁸ Se tiene una discusión similar sobre la importancia renovada de la brujería en África (Geschiere 1997). Más que ser un resabio del mundo tradicional, argumentan muchos autores, la brujería es una forma totalmente moderna de hacer sentido y retomar el control sobre los problemas contemporáneos más apremiantes como el sistema financiero internacional (Comaroff y Commarof 1999), la migración (Comaroff y Comaroff 2002), las transiciones a la democracia (Ashford 2005) o el tráfico de órganos (Bernault 2006).

Los migrantes sugieren con frecuencia que el compadrazgo es condición de posibilidad para organizar sus reuniones sociales. “Gracias a todos por poner su granito de arena”, es la forma más común en que los padres le agradecen a todos los padrinos. Cuando le pregunté a Mariela a qué se refería con esto en su discurso de agradecimiento, me explicó que se refería a la capacidad de las redes de reciprocidad para promover un beneficio común. “Todos cooperamos para que todos podamos pasárnosla bien.” Las fiestas serían incosteables para un solo individuo o familia. El compadrazgo como una forma de organización social confiable que garantiza la reciprocidad entre sus miembros sirve como un sistema de intercambio, casi como una forma de crédito, que permite costear una celebración de la que todos los participantes se benefician a corto plazo —al asistir a las fiestas— y a largo plazo —por las redes y el status que generan las celebraciones. Cuando un sanjeronimeño invita a otros al bautizo de sus hijos puede estar seguro que ellos harán lo mismo por él y cuando pide que, como padrinos, ayuden a sufragar los gastos del bautizo sabe que ellos pueden recurrir a él cuando necesiten dinero para los bautizos de sus hijos.

Los bautizos y las fiestas de los sanjeronimeños recrean una sensación de comunidad en el extranjero. Son parte del trabajo que los migrantes llevan a cabo cotidianamente para reproducir los lazos comunitarios que son un logro frágil. En su etnografía sobre migrantes zapotecos en Los Ángeles, Cruz-Manjarrez encuentra que los migrantes “tienden a crear vínculos sociales y simbólicos entre sus comunidades migrantes en respuesta a sentimientos de exclusión, discriminación racial y marginación social en su nuevo país de residencia” (2013, 52). En este sentido, las fiestas para los migrantes sanjeronimeños son una forma de lidiar con el aislamiento, los problemas laborales y las actitudes antiinmigrantes a las que se enfrentan en Nueva York. Los bailes ofrecen un espacio que permite la integración de actividades seculares y religiosas, en las que los sanjeronimeños se identifican, platican, se relajan, disfrutan y presumen sus logros en el extranjero. Lo explicó el vocalista de Parranderos Musical en un bautizo de sanjeronimeños en Nueva Jersey donde participó como padrino de grupo cuando se subió visiblemente ebrio al escenario y declaró “ya estoy borracho, pero para eso estamos aquí, ahora vamos a seguir conviviendo y bailando que esto ya se va a acabar.”

La sensación de identidad común aunada a los lazos de reciprocidad que se reconocen mediante el sistema de compadrazgo, hacen que la comunidad de San Jerónimo en el extranjero genere recursos sociales intangibles a los cuales se puede acceder en virtud de la pertenencia, que está limitada a quienes participan con frecuencia en el sistema de compadrazgo y en la organización de la fiesta patronal. Es decir, que el compadrazgo funciona también como una práctica de membresía a la comunidad, una forma en que se reelaboran y se vuelven a trazar los límites de la comunidad sanjeronimeña en el extranjero. El número de compadres es por lo tanto un indicador aproximado de la centralidad que ocupa un individuo en la comunidad sanjeronimeña.

El compadrazgo sirve para mantener y fortalecer los vínculos comunitarios transnacionales, que con el tiempo podrían constituir a los sanjeronimeños en una diáspora. Hemos visto cómo se crean relaciones de compadrazgo entre quienes se fueron de San Jerónimo y quienes se quedaron para financiar bautizos en el pueblo. El dinero que envían los migrantes para las fiestas es un recurso simbólico mediante el que afirman y negocian su membresía a su comunidad de origen. En contra de la amenaza inminente de desintegración comunitaria o las acusaciones que les hacen sus familiares de haberse olvidado de su origen, los migrantes contribuyen al mantenimiento de su comunidad mediante el financiamiento de bautizos.

El carácter transnacional de los bautizos se manifiesta en el cambio reciente que ha tenido el sistema de compadrazgo en San Jerónimo, pues, como hemos visto, se ha multiplicado el número de compadres que participan en la fiesta. Como los sanjeronimeños conocen la fastuosidad de las fiestas en Nueva York gracias a los videos que sus familiares mandan de regreso al pueblo y tienen más dinero para gastar en sus bautizos gracias a las remesas y al financiamiento de sus familiares en el extranjero, las expectativas sobre los bautizos aumentan.⁵⁹ Es decir que la participación religiosa, económica y social de los migrantes en los bautizos de San Jerónimo produce nuevas formas de imaginarlos y capacidades amplificadas de aspiración entre quienes se quedaron.

Muchos sanjeronimeños constatan que hace diez años los bautizos eran muy simples y ahora deben de ahorrar durante meses para cumplir con las expectativas de los invitados. Cruz-Manjarrez observa lo mismo en las posadas de Yalálag, un pueblo Zapoteca con buena parte de su población en los Ángeles (2013, 75). Webner llama inflación a este fenómeno que consiste en dar regalos más costosos y en mayor cantidad. La inflación en las bodas de los migrantes pakistaníes que analiza Webner ocurre porque: la economía del regalo tiene una lógica incremental (los regalos que se extienden para saldar una deuda tienen que saldarla y establecer una nueva deuda), la economía del regalo se hace por medio de bienes sujetos a la inflación de la economía, el aumento de los ingresos ha generado presión por mejorar los regalos y debido a que la reciprocidad tiene tonos sacrificiales implica dar en exceso, más allá de lo que está disponible (1999, 281). Estos motivos explican también la inflación en los bautizos en San Jerónimo y Nueva York que es evidente en el cambio del contenido de

⁵⁹ Otra opción es embolsarse el dinero que los migrantes mandan para fiestas y gastarlo en otros bienes lo cual está muy mal visto. Olivia asistió a un bautizo de sanjeronimeños en la Ciudad de México invitada por un migrante de Nueva Jersey que participó como padrino de video y muy pronto se dio cuenta que no había equipo de filmación. Los fraudes transnacionales, incluso entre familiares, son frecuentes. En la fiesta de San Jerónimo del 2015 una mujer me invitó a comer a su casa porque sabía que había estado en Estados Unidos y tenía problemas con el certificado de primaria de su sobrino que había cursado hasta el tercer año en Nueva York. Me dijo que su sobrina le cobraría doscientos dólares por realizar el trámite de apostillado que normalmente cuesta menos de 10 dólares en Nueva York y le expliqué el procedimiento por el cual podría hacerlo ella misma. A Fermín, mi compañero de cuarto, su primo le dijo que a cambio de 3,000 dólares podría conseguirle una visa a su madre para ir a Estados Unidos a visitarlo. Después de hacer todos los pagos que fueron incrementando a más de 100,000 pesos su primo dejó de tomarle las llamadas. Fermín le pagó 1,000 dólares al esposo de su prima, un policía judicial, para que amenazara a su primo y él también dejó de contestar el teléfono una vez que recibió el pago.

los chiquigüites (de mole y tortillas a productos de abarrotes, que también sugiere un cambio de economía de subsistencia a economía comercial) y en los regalos que se intercambian entre compadres (de dos o tres guajolotes a varias botellas de licor y el aumento en el costo de las celebraciones). La relación de compadrazgo, además de crear vínculos rituales de parentesco, crea vínculos de reciprocidad mediante una economía de regalo, la cual discursivamente y a corto plazo es jerárquica, pues los padres siempre se presentan como deudores de los padrinos, pero en la práctica y largo plazo es recíproca, pues los padrinos pueden posteriormente pedirle a los padre financiamiento para otras fiestas.

La economía de regalo se entremezcla con el consumo ostentoso. Las fiestas se hacen, en parte, para que los invitados presencien el gasto desaforado que describe Veblen, el cual se presenta como un intercambio entre padres y padrinos; y se escenifica en el baile de los chiquigüites donde todos los padrinos secundarios y los invitados bailan en torno a los padres y los padrinos de sacramento cargando bienes de lujo como botellas de licor y otros productos de consumo. Las botellas de whiskey o tequila añejo, incluso cuando están vacías, se exhiben después en las casas como trofeos que enumeran las ocasiones en las que se ha sido padrino. En muchas casas de sanjeronimeños encontré estantes dedicados especialmente a ostentar las botellas que se habían acumulado con los años y que en algunas reuniones mostraban de mano en mano. Socorro me platicó que en una ocasión estuvo a punto de correr a su esposo de la casa porque en una borrachera con sus amigos, él se bebió la colección de botellas que tenía expuestas en una vitrina en el comedor como prueba de las veces que había sido madrina. Me explicó Socorro que la gente los escogía tan seguido como padrinos por la fortaleza de su matrimonio y por eso le enojó tanto que su esposo se tomara las botellas, que de todos modos siguió exhibiendo vacías.

Contrario a lo que Veblen pensaba, los patrones de consumo y el consumo ostentoso no son siempre un tema de exhibición individual. En el caso del compadrazgo en San Jerónimo, la ostentación en los bautizos aumenta el prestigio familiar, lo cual es evidente en los discursos en la entrega del niño donde los padrinos y los padres se agrupan con sus familias para agradecer y reconocer las deudas contraídas. Además, la economía del regalo del compadrazgo difícilmente funcionaría sin las redes de reciprocidad y el chismorreo comunitario que sirve, por un lado, para verificar que nadie aproveche los recursos sociales sin contribuir a su reproducción, y por el otro, para reconocer y enfatizar el nivel pecuniario y el prestigio de quienes logran organizar buenas fiestas.

El compadrazgo no solo permite presumir el consumo y el nivel pecuniario, sino también hacer alarde de la intimidad relativa con ciertas personas, normalmente de mayor estatus. La serie de espacios exclusivos e inclusivos que conforman el ritual del compadrazgo, los regalos prescritos y el banquete posterior son una oportunidad para reconocer y presumir relaciones valoradas. En su análisis pionero sobre el compadrazgo, Mintz y Wolf argumentan que una de sus principales funciones es estructurar las relaciones individuales y familiares verticalmente y solidificar las relaciones sociales horizontalmente

entre miembros del mismo grupo (1950). En relaciones de compadrazgo estratificadas el padre gana prestigio al asociarse con una persona de mayor estatus, y el padrino gana prestigio cuando el padre reconoce estatus al buscarlo como padrino. San Jerónimo está muy lejos de ser una sociedad estamental, ni altamente estratificada, pero, como en cualquier otro grupo social, hay personas con menor o mayor estatus y son aquellas que tienen mayor estatus las más solicitadas para ser padrinos. Eso explica que dos de los migrantes más exitosos de San Jerónimo —Gael, que es dueño de un restaurante de *soulfood* en el Sur de Chicago, y Gabriel, que tiene su propio negocio de jardinería en Nueva Jersey— sean compadres de bautizo entre sí y tengan amplias redes de compadrazgo, al igual que el regidor de obra pública municipal que vive en San Jerónimo. El compadrazgo es una forma de presumir el estatus social y también la posición de clase.

Al igual que formar una familia y comprar una casa, establecer vínculos de compadrazgo es una práctica esencial de madurez y masculinidad que está profundamente imbricada con la imagen del hombre proveedor. Un hombre verdadero supone ser capaz de mantener una familia y derrochar dinero en las ocasiones que lo ameritan. “El dinero,” explican Osella y Osella en su etnografía sobre migrantes indios en países del Golfo Pérsico, “es un signo importante de éxito y masculinidad: un hombre es alguien con liquidez, no solo con bienes. Tener tierra y propiedades es importante, pero controlar dinero y riqueza también es un requisito central en la mayor parte de estilos de masculinidad” (2010, 120). Al igual que los migrantes indios, los sanjeronimeños presienten una tensión entre dos modalidades de masculinidad, aquella que implica ser moderado en el gasto e invertir a futuro y aquella que exige derrochar y vivir el momento. Como sugiere Walsh, “la libertad y la autonomía del consumo ostentoso pueden oponerse a los valores trascendentales asociados con las instituciones que organizan la reproducción social a largo plazo” (2003, 291).⁶⁰ Los bautizos permiten conciliar ambas expectativas

⁶⁰ Los ejemplos más claros de comportamiento derrochador e hypermasculino son los videoclips de las canciones de banda sinaloense que le gustan a muchos sanjeronimeños en donde, de forma autorreferencial, los miembros de la banda presumen dinero, armas, autos y compañía de mujeres hermosas. El video y la letra de “Hasta que salga el sol” de Los Recoditos son muy claros sobre la intención de derrochar ostentosamente. El video comienza con los miembros de la banda y muchas mujeres tirados en la playa mientras amanece. Se van despertando conforme los mojan las olas y una vez que están todos levantados ocurre una analepsis a la tarde anterior, a la preparación de la fiesta en los departamentos lujosos en Mazatlán de los miembros de la banda. En ese momento empieza la canción mientras Los Recoditos cargan una pick-up con hielo y cervezas Tecate, se graban a sí mismos brindando con champaña en un antro y terminan la noche en un yate: “Hay que ponerse bien pedo, / sí, hay que echar desmadre, / hay que andar bien contentos. / Ponernos bien locos sin quedarse arriba, / no más un poquito pa’ cargar las pilas. // Y que empiece la fiesta y que empiece el desmadre, / que toque la banda canciones de arranque, / vamos a entrarle a todo y que nadie se me agüite, / quiero escuchar suspiros, ver caras felices.” Esta imagen del macho derrochador tiene ciertas tensiones con canciones más románticas de Los Recoditos como “Me tocó perder” en donde se reconoce que un componente importante de la masculinidad es proveer y pasar tiempo con la familia. En el video, la pareja del vocalista lo engaña porque él se la pasa de gira con la banda, cantando frente a miles de admiradores y tomándose fotos con sus fans y no logra cumplir con sus obligaciones como esposo. En sus propias palabras: “te descuide un segundo y ya le hacías el amor.” Banda Tierra Sagrada registra con mucha precisión la tensión entre la imagen del derrochador y el proveedor en “La buena y la mala (el dilema)”, en donde el vocalista no sólo tiene que escoger entre dos mujeres, sino entre dos modalidades de masculinidad: “No niego, me encanta pintar sonrisas en tu rostro. / Son hermosas las tardes de sushi o de

de masculinidad, pues por un lado son ocasiones familiares que tienen el objetivo de reconocer valores que organizan la reproducción social como el nacimiento de un nuevo miembro de la familia, mantener los vínculos comunitarios y reconocer relaciones importantes; y por el otro, son ocasiones ideales para presumir poder adquisitivo, agasajar a los amigos y exhibir comportamientos muy masculinos (las peleas, los coqueteos extramaritales y las borracheras son muy comunes y comentadas). Mediante la organización de bautizos y las relaciones de compadrazgo, los sanjeronimeños pueden vivir a la altura de las expectativas del migrante prestigioso como consumidor, mientras cumplen sus roles elementales como padres de familia.

La petición de ser compadre es un reconocimiento implícito de autonomía, estabilidad económica y madurez. Debido a las obligaciones económicas a corto y largo plazo que conlleva ser compadre no tiene sentido escoger a un irresponsable o a alguien que depende todavía de sus padres. Juan, el hermano menor de Gabriel que tiene 24 años, ha logrado ahorrar dinero suficiente sin migrar de San Jerónimo para comenzar a construir una casa a lado de la de sus padres y empezar una nueva unidad doméstica. Está esperando que esté lista la casa para casarse con su novia de cinco años y mudarse fuera de la casa de sus padres. Una vez que caminaba con Juan por el pueblo me platicó que al la semana anterior “le había tocado” ser compadre de uno de sus amigos que bautizaba a su hijo. Le pregunté si era su primer ahijado y me contestó que sí. “A ver ahora a cuántos más me ajusto.” Cuando le dije a Gabriel que me sorprendía que su hermano fuera padrino siendo tan joven me dijo que era por ser tan responsable y porque la mayoría de la gente de su edad se había juntado sin casarse y no podían ser padrinos, entonces que ahora su hermano iba a tener muchos compromisos. La petición de compadrazgo también sirve para reconocer admiración por la madurez y la solidez de un matrimonio. Socorro me dijo que cuando se casó con su segundo esposo ella tenía veinticuatro años y el diecisiete, entonces le preocupaba que él conociera a alguien de su edad y se fuera con ella. “Tenía esa preocupación. Pero después de que nos casamos, la gente ya nos empezó a buscar como padrinos y a los cinco años ya habíamos bautizado a dos niñas.”

En resumen, el compadrazgo se ha reelaborado en Nueva York. Gracias a su adaptación y reelaboración continua, el compadrazgo sigue siendo una institución esencial para la organización de aspectos fundamentales de la comunidad transnacional de San Jerónimo como el mantenimiento de lazos comunitarios en el extranjero, la estratificación, el reconocimiento de la madurez y la ostentación. El compadrazgo está lejos de ser una institución tradicional pre-moderna y obsoleta.

Ostentación transnacional

tomar café. / Y ni yo me explico la cursilería se me da también. // Pero en las parrandas la otra me encanta, / pues me sigue el rollo con mis camaradas / bailando y piteando en la madrugada.[...] Es un dilema, es un problema lo sé y lo sostengo. // Y no está en mis manos ser enamorado. / Ser un poco cursi pero acelerado. / Un ángel de día un demonio de noche.”

Tomando en cuenta el trabajo que requiere organizar los bautizos y el dinero que se gasta en ellos, no resulta sorprendente que se filme y se fotografíe toda la celebración para que quede prueba del gasto ostentoso y efímero. Los videos y las cámaras fotográficas juegan un papel central a lo largo de toda las reuniones sociales importantes. Buena parte de los bautizos se organiza en torno al camarógrafo, que sirve de maestro de ceremonias: dirige a la madrina sobre cómo vestir a su ahijado antes de ir a misa para filmarlos, ordena la formación de los familiares, los padrinos y el sacerdote después de la misa para fotografiarlos; filma los discursos durante la entrega del niño, que en buena medida consisten en agradecer a los ausentes que después verán el video; sigue a los padres y a los padrinos para fotografiarlos con todos sus invitados e ilumina a las parejas que bailan en la pista, que se esfuerzan por ignorar la cámara y bailar naturalmente o le rehúyen apenados.

Desde hace algunos años hay pocas personas que salgan o regresen a San Jerónimo y por eso los videos que se envían entre ambos lugares se han convertido en el principal medio para transmitir información detallada. Cuando regresé a San Jerónimo después de seis meses de trabajo de campo en Nueva York muchos amigos e incluso algunos desconocidos me dijeron que me habían visto en los videos que sus familiares en el extranjero habían mandado al pueblo. Otros me pidieron que llevara a Estados Unidos videos con las fiestas que habían ayudado a financiar con remesas para que vieran los agradecimientos que dedicaban y los saludos que mandaban. El presidente auxiliar me pidió que le llevara el video de la fiesta patronal a su hermano para que viera cómo daba el grito de independencia durante el desfile patrio y lo bien que habían salido las celebraciones. Los pocos DVD que se envían entre San Jerónimo y Nueva York circulan de mano en mano entre las familias para que todos puedan enterarse de los últimos acontecimientos sociales en las celebraciones: qué hubo de comer, si contrataron sonidero, banda o grupo, quién baila con quién, quiénes fueron padrinos, quién se emborrachó, cuántos invitados llegaron y cómo va vestida la gente. “A veces les mandan películas,” me dijo Teodoro cuando le pregunté qué pensaba la gente de San Jerónimo sobre los migrantes en Nueva York, “de los *parties* que sabes tú, los bautizos. Les mandan películas de aquí pa’llá y ellos ya se tranquilizan porque ve que anda uno contento ahí en las fiestas. Dicen ‘está mi hijo’ o ‘está mi sobrino’ o, qué sé yo, ‘está mi vecino’ y ya ellos ya hablan con la gente y les platican. Hay gentes que tienen hijos nacidos aquí y ve que los abuelos están allá, hay veces que los nietos ni los conocen y con las películas ya ven: ‘pues ese es el nieto’. O cuando en el *party* se hace como entrega de los niños y ahí presentan los niños. Los abuelos allá se fijan más de sus nietos, ahí los conocen. Dicen ‘no, pues ese es mi nieto, ahí están mis hijos, tan contentos, ya me siento más tranquilo.’ Si la gente los extraña, por ejemplo, pueden volver a poner la película y ya con eso se consuelan.”

San Jerónimo, como el pueblo en las montañas de Kabila con la mayoría de sus hombres en Francia que describe Sayad, “está en constante alerta y escuchando a la parte de sí mismo de la que se ha separado. Es responsable de amplificar el chisme que llega a casa. Adopta los ritmos de la

emigración que se le imponen mediante las noticias que llegan del extranjero como cartas, giros postales” (2004, 23) y, actualmente, habría que agregar llamadas telefónicas, redes sociales y videos. “Ahora mis papás tienen más idea,” me explicó Baldomero, “pues a veces a través de las fiestas. Ya ven los videos y eso, y gracias a Dios ven que está uno bien. ‘Ah mira, están bromeando. Les cae bien Nueva York, hasta comen carne, están gorditos.’ Por teléfono sabrá Dios si nos creen, pues no se ve uno a través del teléfono. Pero ya ven videos y uno bailando, eso quiere decir que gracias a Dios está uno bien o contento.”

Los sanjeronimeños reconocen que los videos muestran siempre ocasiones excepcionales y no la vida diaria en ambos lados de la frontera. “Tu puedes ver todo muy bonito,” me dijo Antonio durante un bautizo, “todo arreglado, todos bailando y echando desmadre. Pero cuando salimos ya es otra cosa. Tenemos que trabajar y nadie nos reconoce nuestro trabajo.” “Ellos piensan, porque luego nos ven en película,” me dijo Reyna en referencia a lo que su familia en San Jerónimo conocía sobre su vida en Estados Unidos, “que andamos en fiestas y estamos bien vestidos. Pero así como nos ven en una fiesta, así como voy, vengo a las cuatro y yo me tengo que parar. Es lo que yo siempre digo a mis hermanas. ‘Ustedes van una fiesta y al otro día se quedan dormidas hasta la una de la tarde.’ Sin en cambio yo voy a Nueva York, pero vengo y me tengo que parar, tengo que ir a trabajar.” A pesar de reconocer que los videos presentan ocasiones especiales, las imágenes seleccionadas en el proceso de edición definen la forma en la quienes no migraron imaginan Nueva York y los migrantes reimaginan el pueblo. Precisamente porque presentan ocasiones excepcionales y por la capacidad de editarlos y seleccionar las imágenes a conveniencia propia, los videos son medios ideales para ostentar, para presentar una idea altamente estilizada de cómo transcurre la vida en ambos lados de la frontera.

Debido a la privación relativa en la que viven, quienes no han migrado de San Jerónimo son mucho más susceptibles a la manipulación estratégica de las imágenes que llevan a cabo los migrantes para presentar una idea muy positiva de sí mismos. Graziano explica que la privación relativa moldea la forma en que los migrantes dominicanos imaginan Puerto Rico y se convierte en uno de sus principales motivos para migrar. La privación relativa es “la apreciación subjetiva del estatus social y económico propio en comparación con el de otros. Es consecuencia del contraste por el que los aspectos negativos de una situación se acentúan por las impresiones positivas sobre la situación de los otros” (2013, 88). Cuando los no migrantes observan los videos de los bautizos en Nueva York, los comparan con los del pueblo y se dan cuenta que sus familiares han mejorado su situación: que en lugar de bailar en patios y solares llenos de tierra y polvo bailan en salones decorados; que en lugar de tomar licor de agave Rancho Escondido toman Tequila Corralejo o Whiskey Buchanan’s; y que las mujeres usan tacones y vestidos entallados en lugar de mandiles, chancletas y faldones.

Muchos bienes de consumo que en San Jerónimo son de lujo, en Nueva York se consideran de consumo cotidiano y tienen por lo tanto cargas simbólicas diferentes en ambos lugares. Las bebidas

alcohólicas, el vestido y el consumo diario de carne simbolizan el mejoramiento social de los migrantes y estos productos se exhiben con desenvoltura en los bautizos y por lo tanto en los videos que moldean la idea que los no migrantes tienen de sus familiares en el extranjero y provocan la sensación de privación relativa. En el recalentado de un bautizo en casa de Gabriel —que muchos asistentes compartieron luego con sus familiares en San Jerónimo mediante videos y fotografías en Facebook— algunos sanjeronimeños me explicaron que gracias a su migración podían comprar bienes que en el pueblo hubieran sido inaccesibles. La exhibición de estos bienes demostraba entonces el aumento en su poder adquisitivo y la mejoría de su posición social, que resultaban evidentes por el contraste con las privaciones que vivían en el pueblo y que todavía viven sus familiares.

La parrilla estaba repleta de cortes de carne y costillares, las hieleras llenas de cerveza y los invitados llegaron con botellas de tequila y whiskey añejo para brindar por la bautizada. Mariela, la anfitriona, se pasaba entre los invitados invitándolos a servirse más carne. “Aquí en la ciudad carne sí hay diario,” me dijo Yolanda, “todos los días compramos. En el pueblo sólo si hay plaza y si hay dinero compraste carnita, si no, pues no. Ellos allá creen que el dinero lo recogemos con la escoba. Mi mamá estuvo aquí. Ella iba y venía cada rato. Me decía que acá con tres pesos [dólares] ya comiste carne. Le digo, eso es lo que usted cree. Pero sabe cuánto cuesta ahora una charola de carne. ‘Antes costaba tres dólares.’ ‘En sus tiempos,’ le digo. ‘Ahorita cuesta siete, ocho, diez dólares.’ La carne de puerco igual, once, doce. Le digo, ‘con veinte dólares ya no come, podrá comer frijolitos, sopita, cinco huevos y ya.’” Los migrantes aceptan frecuentemente que sus familiares les reclaman que en Estados Unidos se han puesto más gordos por comer tanta carne, y comparan su consumo cotidiano de carne con el de tortillas y frijoles en San Jerónimo, que se utiliza frecuentemente como símbolo del atraso en el que permanece el pueblo. “Se me van a partir los pies como en el rancho,” dijo el Tlacuache haciendo referencia a la figura del indio pata rajada cuando le ofrecieron frijoles negros.

El vestido, sobre todo el calzado, también simboliza etapas del progreso económico, del indio pata rajada, al rancharo con botas de cuero, pasando por el huarachudo. La mayoría de los migrantes de San Jerónimo, sobre todos los más jóvenes, se visten para los bautizos con indumentaria ranchera muy llamativa. Camisas ajustadas de estampados coloridos que imitan marcas como Versace y Burberrys, cinturones piteados con hebillas grandes de metal plateado o puntas niqueladas, botas de colores con pequeñas protuberancias que imitan la piel de avestruz y sombreros de lana con cintas de colores que sostienen plumas de algún animal exótico. Cuando los sombreros o las hebillas se decoran con hojas de marihuana, armas o cualquier otra referencia al narcotráfico, más que demostrar adscripción a algún grupo delictivo, los sanjeronimeños expresan la afiliación a un grupo de aspiración que supone ser descaradamente ostentosos, el que retratan los videoclips de El Komander, Gerardo Ortiz o El Tigrillo Palma que presumen fajos de billetes, autos último modelo, cenas en restaurantes lujosos y noches de

fiesta en lugares elegantes.⁶¹ Durante la parrillada en casa de Gabriel, su primo Jorge me explicó las diferentes partes de su atuendo. Se quitó las botas de color azul cielo y me las mostró detenidamente, me dijo que eran de cuero original, que le habían costado trescientos dólares. Su sombrero era negro y de lana, le había costado ciento cincuenta dólares y me pidió que lo apretara fuerte para ver como recuperaba la forma porque era auténtico. Se quitó también el cinturón rojo de piel imitación de cocodrilo para mostrarme la hebilla grande y plateada que tenía grabada la cabeza de un toro y dos reatas enroscadas. Cuando le pregunté después si tenía pensado regresar al pueblo algún día, me dijo que no tenía ninguna intención. “¿Tú crees que en México yo me podría vestir así? ¿Que podría tener este celular?”, me preguntó retóricamente. “Si en el pueblo apenas podemos tragar cómo me voy a comprar este celular.”

Jorge comenzó a servir caballitos de tequila en honor a la festejada y su hermano Santiago que estaba sentado junto a mí, me dijo que a él ya no le gusta el tequila. En el pueblo sí tomaba, pero en Estados Unidos había probado el Buchanan's y ahora era lo único que tomaba. Le pregunté si en San Jerónimo nunca se toma Buchanan's en los bautizos y riendo para enfatizar la obviedad de su respuesta le repitió mi pregunta a su hermano. “Allá para conseguir una de estas está bien difícil, vale como ochocientos pesos, cuántos días tienes que trabajar para comprar una que te alcance para un rato. Mejor te compras un veinticuatro de cervezas. En el pueblo toman pura cerveza porque alcanza para más.” El alcohol es probablemente el bien de consumo con mayor carga simbólica. “La diferenciación ceremonial en materia de alimentos,” dice Veblen “se ve con más claridad en el uso de bebidas embriagantes y narcóticas. Si esos artículos de consumo son costosos, se consideran como nobles y honoríficos” (2005, 77). La capacidad de gastar más en bebidas alcohólicas de mejor calidad es una prueba indiscutible del aumento en el poder adquisitivo de los sanjeronimeños en el extranjero. Muchos de ellos aparecen en su fotografía de perfil de Facebook sosteniendo botellas de licor y, como hemos visto, el alcohol ocupa un lugar central en los rituales de compadrazgo y en las fiestas.

⁶¹ Muchos de los videos de El Komander utilizan la contaposición entre símbolos de pobreza y riqueza para enfatizar la importancia de no olvidarse del origen humilde a pesar del éxito económico, una regla importante entre los sanjeronimeños para no ser considerados presumidos en el pueblo. En “Borracho y Escandaloso”, por ejemplo, se hace una toma detenida y enfocada del cinturón de cuerda de El Komander mientras trabaja como albañil; en la siguiente toma aparece tomando Buchanan's entre mujeres alrededor de una mesa de billar y apostando fajos de billetes de quinientos pesos. En “Yo Soy de Rancho” se hace una toma similar de los huaraches de El Komander, cuando monta a caballo y ordeña una vaca mientras canta “Con frijoles de agua y sal / mis padres me dieron crianza. / No ocupe mas de un buen catre / y una cobijona para las heladas / y cuando ajustaba el calorón macizo / en el río me bañaba.” En la siguiente toma aparece en un club nocturno vistiendo chamarra, pantalón de cuero y lentes oscuros y cantando “Pero también me gustan las marcas, / vestirme a la moda, contar buenos carros / y aunque mi dinero sea rancharo / aquí vale lo mismo no me lo he robado. [...] Con orgullo digo soy de rancho / y si visto de marca no olvido el pasado.” En “El Elegante” canta algo muy similar, relacionado también con la importancia de recordar el origen para no volverse soberbio: “Aunque me pasee en Las Vegas, nada cambio por mi tierra. / Y unas veces de Lacoste, y otras veces de Hugo Boss / también visto de etiqueta, depende la situación / y un sombrero para el rancho, para que no nos queeme el sol.”

En los videos de los bautizos de Nueva York, los sanjeronimeños observan el gasto que sus paisanos en el extranjero llevan a cabo con desenvoltura, cómo exhiben su nueva ropa y como consumen bebidas y alimentos de lujo con la mayor naturalidad del mundo. Cuando se lleva a cabo correctamente, la exhibición de productos de lujo y el consumo ostentoso pueden provocar emociones positivas como admiración entre quienes no migraron y satisfacción entre los migrantes que perciben su mayor estatus y comparan su situación en el pueblo con la que han alcanzado en Estados Unidos. Sin embargo, la ostentación descarada que no sigue ciertas reglas de presunción social provoca resentimiento entre quienes permanecieron en San Jerónimo que acusan a los migrantes de olvidarse de ellos, de dejar de lado sus tradiciones y de creerse mucho, lo cual puede provocar culpa entre los migrantes. Josefa, por ejemplo, se quejó de que en un bautizo de Nueva York que había visto en video hubiera “tantos padrinos, pero nadie que los presentara. Ni siquiera hacen nada cuando llegan los padrinos, entonces ya no me enteré de quiénes eran. Aquí esperamos a que lleguen los padrinos y sus invitados y ya cuando llegan bailamos el guajolote y les damos de comer.”

Para evitar estas acusaciones, resulta muy importante para los migrantes demostrar que no han cambiado tanto, que siguen llevando a cabo las tradiciones y las costumbres del pueblo, que reconocen su origen. La tradición encuentra entonces una importancia renovada en Estados Unidos a causa de la importancia que tiene escenificarla periódicamente. Los videos sirven para demostrar esta escenificación periódica y en parte por eso los migrantes pagan alrededor de mil quinientos dólares para que un equipo profesional filme y fotografíe “el tradicional baile de El Tlaxcalteco”, “el tradicional brindis de los padrinos” y “la tradicional entrega de chiquigüites”, como le llaman normalmente los vocalistas de las bandas y los DJ de los sonideros. Además, debido a la interacción cotidiana con personas de otros países y de otras regiones de México, los sanjeronimeños se enfrentan a diferencias culturales que los lleva a interrogar sus propias tradiciones y reconocerlas como unas entre tantas otras. A esto me refiero con el descubrimiento de la tradición.

Según Hobsbawm muchas de las tradiciones que se consideran inmemoriales son en realidad muy recientes y se inventaron con el fin preciso de servir como tradiciones que fueran evidencia del legado de una historia común y por lo tanto sirvieran para enardecer identidades colectivas. “Las tradiciones inventadas,” dice Hobsbawm, “se entienden como un conjunto de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valor y normas de comportamiento por repetición, que automáticamente implican continuidad con el pasado. [...] El objeto y la característica de las tradiciones, incluidas las inventadas, es la inmutabilidad” (1992, 1-2). Contrario a lo que dice Hobsbawm y como hemos visto a lo largo de este capítulo, las tradiciones, incluso las inventadas, se caracterizan por su mutación, su adaptabilidad,

su reelaboración racional para cumplir con fines distintos para los que fueron creadas.⁶² Los sanjeronimeños no inventan sus tradiciones, ni las recrean con el fin de distinguirse de otros grupos sociales. Por el contrario, descubren sus tradiciones y, por las distinciones que encuentran con otras formas de hacer lo mismo, necesitan dar cuenta de ellas

Resulta difícil hablar de las cosas que se dan por hecho, que se vuelven parte del sentido común, que se han hecho así siempre y por lo tanto no se ponen en duda ni requieren explicarse. Normalmente, las personas tienen poca consciencia del significado de los fenómenos agregados que resultan de sus acciones individuales y de los patrones de comportamiento estructurado que llevan a cabo, por eso resulta tan difícil dar cuenta de ellos.⁶³ No es el caso entre los sanjeronimeños en Nueva York que con frecuencia deben explicar sus prácticas culturales a personas que no son de la comunidad. En una ocasión que Marcos me invitó a entregar un niño Dios que había apadrinado el día de la candelaria, por ejemplo, le explicó claramente a un taxista ecuatoriano las diferencias entre las posadas y el día de la candelaria, junto con el sistema que rige el apadrinamiento de figuras religiosas. “Hay gente que le gusta eso para no perder la tradición,” dijo al terminar su explicación.

Durante otra entrega de niño en un bautizo de sanjeronimeños en Nueva York, fue precisamente una mujer de Acatlán de Osorio quien me explicó el ritual parte por parte, después de que alguien de San Jerónimo se lo hubiera explicado a ella años atrás. Me dijo que ellos, los de San Jerónimo, “ya le estaban enseñando cómo era su cultura.” Ella no estaba acostumbrada a hacer regalos en los bautizos, a dar chiquigüites, ni botellas de licor, pero cuando fue comadre de Soledad “le fueron explicando cómo hacen ellos las cosas.” Esta explicación no se hace normalmente en San Jerónimo porque todo mundo entiende y hace las cosas de forma parecida. Sin embargo, en Nueva York, no hacer esta explicación puede provocar discrepancias e incomodidades. Cuando la mujer de Acatlán bautizó a sus mellizos y le pidió a Soledad que amadrinara a uno de ellos y a una pareja de Veracruz que amadrinara al otro, Soledad y su esposo llegaron al bautizo con chiquigüites, botellas de licor, regalos para los padres y su ahijado; y los compadres de Veracruz no llevaron nada por lo que se sintieron muy avergonzados. “Aunque seamos todos de México, cada pueblo tiene su cultura,” concluyó la mujer de Acatlán. “Yo nunca había estado en un bautizo como los de San Jerónimo, pero me fueron explicando cómo le tenía que hacer como madrina, qué tenía que hacer.” Esta explicación de las diferencias

⁶² Lo explicó Jorge Cuesta con la energía conceptual que caracteriza su escritura en una crítica al nacionalismo literario. “La tradición no se preserva, sino vive; [...] es una seducción, no un mérito; un fervor, no una esclavitud. Por eso no necesita, para durar, para ser tradición, de las amargas tareas que se imponen los insensibles a su seducción a su valor. [...] La tradición es tradición porque no muere, porque vive sin que la conserve nadie” (1994).

⁶³ Los científicos sociales sirven en gran parte para explicar estos patrones sistemáticos de comportamiento que solo se observan en conjunto y a distancia; sirven “para que las sociedades se hagan una imagen de sí misma, para que se conozcan. [...] Las sociedades modernas deben conocerse y reconocerse precisamente porque son modernas, porque saben que son la consecuencia de su propia acción, porque el mundo está abierto, porque las culturas y las sociedades se frotan unas con otras cada vez más” (Dubet 2011, 1).

culturales se ha vuelto parte del ritual de bautizo, pues, como vimos anteriormente, cuando se hace el trato, los padrinos le preguntan a los padres sobre su tradición y ellos describen las obligaciones que contraen “tradicionalmente” en su lugar de origen y lo que esperan de los padrinos.

Consecuencias inesperadas de la gran mentira.

Hemos visto que la ostentación es una parte esencial del ciclo migratorio porque la presunción del éxito en el extranjero motiva a nuevos migrantes a emprender el viaje. Una característica de esta ostentación es la exageración de los aspectos positivos de las experiencias en el extranjero que la ignorancia y la curiosidad de quienes no han migrado hacen posible. Como sugiere Sayad, “la ignorancia colectiva de la verdad objetiva de la emigración que todo el grupo de emigrantes intenta sostener es la mediación que permite a la necesidad económica ejercer su poder” (2004, 24). Sayad llama la gran mentira a la intención de los emigrantes cabalios de mantener la ignorancia sobre el extranjero y las condiciones adversas que enfrentan como migrantes laborales. Algo similar ocurre entre los migrantes de San Jerónimo que exageran el éxito en el extranjero y esconden sus fracasos. Lo explican Reyna, Teresa y Adolfo en una conversación sobre cómo sus familiares imaginan la vida de sus paisanos en el extranjero.

R: Ellos piensan que al estar uno aquí es todo fácil. Simplemente que no lo saben porque eso no existe allá.

T: Y tampoco lo contamos ¿verdad?

A: Eso ellos quizás ni se lo imaginan.

T: Sí, yo le he platicado a mi mamá, pero ya ahora que ya pasé más [tiempo aquí]. Mi mamá me decía: ‘ay, hija. Yo quisiera irme para allá, poder ayudarte, pero no estoy ahí.’ ‘Yo sé’, le digo, ‘no se preocupe.’ Yo sintiera un gran apoyo si mis papás estuvieran aquí, porque todos los días es lo mismo: del trabajo a la casa, de la casa al trabajo. Por eso tampoco lo contamos todo. Ellos solamente en los videos, nos ven bien. ‘Ah pues ellos viven bien allá’, dirán.

A: De una parte ellos se enteran. Por decir de la parte bonita de la vida de uno de aquí, pero la parte difícil, la parte más culposa...

R: Ellos nunca la van a entender.

A: Yo pienso que ven la vida de diferente manera. Por ejemplo los esposos se vienen para acá y pasan un tiempo y las familias allá no entienden, no apoyan en ese sentido. Como ven que el dinero a veces llega fácil. Piensan que ya pues es fácil todo aquí y a veces no lo valoran y no nos apoyan en ese sentido. Ven la vida de diferente manera. Están allá y se preguntan cómo es la realidad aquí.

R: Más bien, nosotros también a veces no decimos todo. Por ejemplo, una dificultad al trabajo pues no lo vamos a decir: ‘Qué crees, mami, que la señora me tiró el mapo [el

trapeador].’ Pues como que no. Pues no. No, no, no. Yo por ejemplo ni a mis hermanas —yo tengo cuatro hermanas allá—pero la verdad nunca les platico que mi vida es así. Ya si les cuento, yo les cuento lo más bonito, lo demás como que no. Ellos no saben ni qué es *taxes*. Pa’ qué les digo. Cuando uno pasa a hacer grandes amarguras o con mis presiones que si tengo que apurarme que voy a ir al otro trabajo, pues mejor no les digo. Con que Dios nos bendiga es suficiente. Eso yo digo. A veces les digo, pero me dicen, ¿a poco? No es que no me quieran hacer caso, pero como no lo viven.

La estrategias que llevan a cabo los sanjeronimeños para manipular la imagen que presentan en el pueblo de sí mismos y del extranjero son complejas. Entenderlas requiere preguntar 1) por la imagen que intentan presentar los migrantes sobre sí mismos (cómo A quiere que B piense sobre A), 2) por lo que realmente piensan quienes se quedaron en San Jerónimo sobre los que se fueron (qué piensa B sobre A) y; 3) por la percepción que los migrantes piensan que sus familiares tienen de ellos (cómo A piensa que B piensa de A).

1) Como demuestra la conversación de Antonio, Reyna y Trinidad, los migrantes presentan una imagen falsa, altamente estilizada y muy positiva de sí mismos para que sus familiares no se preocupen y también, como hemos visto, para ganar estatus. Esto provoca la sensación de vivir una mentira y de una brecha insalvable entre la forma de ver el mundo entre quienes se quedaron y quienes se fueron porque nadie dice la verdad. “Ellos nunca lo van a entender,” dice Reyna. “Yo pienso que ven la vida de diferente manera,” dice Adolfo. 2) En realidad, el manejo de imagen de los migrantes no es tan efectivo como ellos piensan. A pesar de la imagen sumamente positiva que intentan presentar sobre sí mismos, quienes se quedaron en el pueblo saben que la vida en el extranjero es muy difícil y reconocen que sus familiares se emplean como mano de obra barata y viven en condiciones difíciles. “Yo estoy consciente de que todos los que se van allá no es diversión ni nada de eso,” dice Luis el hijo de Rebeca que se quedó en San Jerónimo. “La verdad estando allá es un gran sacrificio, porque muchos días de descanso no hay. Allá hay que trabajar casi, casi diario. Las personas que se van allá no tienen casi una vida propia no pueden tener una vida libre. Llegan a sus casas lo único que están pensando es arreglar todo para irse al siguiente día a trabajar. El dinero que ganan es con mucho sacrificio, con mucho esfuerzo. Ha habido casos que algunos hasta ponen de por medio su propia dignidad.” “Está trabajoso también por allá,” dice Jacoba que tiene dos hijos y varios nietos y bisnietos en Nueva Jersey. “Sufren también, con el frío. Y sufren también cuando... Pues uno tiene que trabajar sino con qué se van a mantener. Pues allá es de puro comprar.” 3) Los migrantes piensan que sus familiares realmente creen que ellos tienen la vida que presentan en los videos, en sus redes sociales y en las llamadas telefónicas. “Como ven que el dinero a veces llega fácil. Piensan que ya pues es fácil todo,” dice Antonio. “Piensan que aquí el dinero se recoge con la escoba” y “creen que el dinero crece en los árboles”, son dos frases con la que los migrantes describen frecuentemente la percepción que sus familiares en San Jerónimo tienen del

extranjero. Es decir que su ostentación y la percepción de que funciona tiene consecuencias no deseadas: como los sanjeronimeños presumen que viven muy bien y que han triunfado en el extranjero sus familiares tienen motivos para pedir más dinero con mayor frecuencia.

A continuación intento explicar la divergencia entre 2) la percepción que tienen quienes permanecieron en el pueblo sobre quienes migraron y 3) la idea que tienen los migrantes sobre esa percepción. Es decir, ¿por qué los migrantes de San Jerónimo repiten con tanta insistencia que sus familiares piensan que la vida en Estados Unidos es fácil y el dinero “cae del cielo” cuando sus familiares en realidad piensan lo contrario? Adelanto tres respuestas: a) porque están convencidos del éxito de sus estrategias de ostentación (“más bien, nosotros también a veces no decimos todo”, dice Reyna para explicar que sus familiares piensen que la vida es fácil en Estados Unidos), b) por el hartazgo que sienten de que sus familiares les exigen que manden dinero (“piensan que ya pues es fácil todo aquí y a veces no valoran [el dinero],” dice Adolfo) y c) como un modo de enfrentar el sentimiento de culpa que sus familiares intentan provocar (“yo quisiera irme para allá,” confiesa Teresa que le dice su madre.)

a) *Efectos adversos de la ostentación.* Mediante la exhibición conspicua de recursos, las relaciones de compadrazgo transnacional y las remesas que mandan de regreso al pueblo, los migrantes sanjeronimeños intentan asociarse a modelos de prestigio culturales basados en la idea del patronazgo de élite.⁶⁴ Gracias a que el lugar donde se produce el dinero está separado del lugar donde se gasta, el hecho de que todo mundo sepa que el dinero de Estados Unidos no es ilimitado y que los migrantes viven en condiciones sumamente adversas para ganarlo resulta irrelevante. Coludidos en la gran mentira, en la construcción de la imagen del migrante exitoso como un patrón que tiene el poder y el prestigio para gastar dinero fácil, quienes se quedaron pueden justificar la exigencia que le hacen a sus familiares por ayuda económica. Los migrantes en el extranjero, a su vez, no niegan esta imagen del patronazgo de élite que resulta muy atractiva y aumenta su estatus.

Muchos migrantes están convencidos del éxito de sus estrategias de ostentación y las culpan por la imagen distorsionada que sus familiares tienen de ellos. Gabriel, por ejemplo, dice que “Ellos [quienes permanecen en San Jerónimo] piensan que [los migrantes] tienen una vida llena de lujos, que viven como príncipes. A lo mejor ellos tienen un poco la culpa porque se sacan fotos con un coche que

⁶⁴ Quizás la mejor personificación de este ideal serían los poderosos hacendados mexicanos que hacían dinero gracias al trabajo de otras personas, lo gastaban en celebraciones religiosas fastuosas, formaban relaciones jerárquicas de compadrazgo con sus dependientes y que han sido retratados en películas clásicas mexicanas como *El Compadre Mendoza*, *Allá en el Rancho Grande* o *El Peñón de las Ánimas*. Actualmente, esta idea del patronazgo de élite se personifica en el mito de los bandidos heroicos y defensores del pueblo, los capos que suponen cumplir de forma paternalista con responsabilidades sociales que normalmente le corresponderían al Estado (la literatura que ejemplifica este mito proliferó con la captura de Joaquín Guzmán en febrero de 2014). Muchos videoclips de banda sinaloense retoman estas dos figuras del patronazgo de élite, los vocalistas personifican con frecuencia a los hacendados, como Banda Tierra Sagrada en “Hombre Sencillo”, o a los capos, como Gerardo Ortiz en “Dámaso”. Basados en la figura del patronazgo de élite invitan a sus amigos a fiestas lujosísimas y consienten a sus parejas yendo de compras.

no es suyo y lo suben a Facebook, un coche que nunca antes habían visto y que no se ven casi nunca. O se sacan fotos afuera de una casa que no es suya.” Gabriel expresa cómo la exageración y la falsedad de las imágenes manipuladas que presentan los migrantes, crea expectativas altísimas que los migrantes no logran cumplir.

En un video que muchos sanjeronimeños compartieron en Facebook, Gera Fernandez, una celebridad en las redes sociales que habla de temas cotidianos de migración laboral, culpa, al igual que Gabriel, a los migrantes que presumen su éxito en México tomando actitudes de patronazgo por las expectativas altísimas que crean sobre su poder adquisitivo. “Ustedes piensan que en el norte nosotros hacemos feria a lo pendejo. Esos, los que viven como diez o veinte apretados en un cuarto y casi no gastan, son los que van a México y se levantan el cuello, que soy el *patrón*, que traigo mi troconón. Sí porque a ellos les gusta vivir amontonados, así como las cucarachas. Por la culpa de ellos que van y se levantan el cuello, nosotros pagamos los platos rotos, lo cual ya les dije que es una buena putiza para juntar dinero. ¿De dónde sacamos ese dinero? No tenemos dinero para irlos a mantener a ustedes. Sí se gana dinero, pero se gasta mucho dinero entre biles, renta, aseguranza del carro. Ojalá este video lo mire toda la raza de México. No nomás pidan, aquí se gana, pero también se gasta.” Gera Fernandez y la popularidad de su video entre los sanjeronimeños registran que el modelo de patronazgo entre los migrantes y sus familiares requiere la separación del espacio de producción de la riqueza —donde los migrantes que pueden presumir tienen que vivir apretados— y el de ostentación —donde se levantan el cuello y se comportan como patrones. Demuestra también la creencia en el éxito de las estrategias de ostentación.

Los migrantes que han regresado recuerdan que durante sus primeros meses en San Jerónimo sus amigos y familiares esperaban que reaccionaran a partir del modelo cultural de patronazgo, es decir que les invitaran los tragos con los dólares que habían ganado, que financiaran fiestas lujosas, que trajeran regalos del extranjero o que compraran electrodomésticos para sus casas. Lo explica Miguel cuando recuerda su experiencia de volver a San Jerónimo.

Mucha gente cree que ‘no, pues estás en Estados Unidos y ya hay dinero.’ Pero ellos no saben cómo se gana acá. Es muy difícil también. Los de México no valoran. Luego a veces allá mis tías: ‘mándame esto que estás allá.’ O luego a veces comentarios: ‘ya vino fulano, ese viene forrado de billetes porque viene de allá.’ No es verdad. Mis amigos de allá, del pueblo, cuando yo llegué —porque yo ya fui una vez pa’ México—: ‘No pues sí vienes bien.’ ‘No, ustedes no saben,’ les digo. ‘Pero que allá hay billetes verdes.’ ‘Sí hay billetes verdes, pero no los regalan. Hay que juntarlos, pero trabajando. Y es bien difícil.’ Los que han venido acá sí entienden, por eso cuando ven que uno ya llegó dicen: ‘No pus sí ya llegó, está bien, viene a ver su familia.’ Piensan diferente. Pero uno que no ha tenido esa experiencia no: ‘Ya vino, se cree mucho porque trae dinero’ y así los comentarios.

La diferencia salarial entre México y Estados Unidos crea desigualdad entre los migrantes y sus familiares en México, la cual aprovechan los segundos para obtener cierta superioridad moral basada en la necesidad relativa que les permite pedir el envío continuo de remesas y el financiamiento de celebraciones. Esto provoca hartazgo entre los migrantes que se hacen responsables de sí mismos, de sus familias en el extranjero y de sus familiares en México. Muchos manifiestan este hartazgo, criticando a quienes se quedaron en México por pensar que el dinero se consigue con facilidad en Estados Unidos.

b) Hartazgo de la desigualdad. Los migrantes sanjeronimeños expresan el cansancio de ocupar el lugar de proveedores sobre todo cuando perciben que sus familiares no aprecian el esfuerzo que hacen para mandar remesas.⁶⁵ Rebeca, por ejemplo, ha vivido quince años en Nueva York durante los cuales ha enviado dinero a San Jerónimo periódicamente para mantener a Luis, su hijo menor, a sus padres y sus hermanas solteras que viven con ellos. Lleva una vida austera, comparte su departamento de tres habitaciones con otras nueve personas y a pesar de ser una de las primeras mujeres en migrar solas a Estados Unidos no ha logrado ahorrar dinero debido a las responsabilidades que ha adquirido con su familia en México. Tiene planeado regresar dentro de uno o dos años para poner la primera tortillería del pueblo y necesita ahorrar el dinero necesario para la maquina de tortillas y la remodelación del local. Durante mi periodo de observación participante en Corona, el padre de Rebeca cambió su testamento para dejarle la mitad construida de su terreno a ella y sus hermanas quedaron inconformes lo que provocó un problema familiar que parecía irresoluble. Cuando la entrevisté, Rebeca explotó contra sus hermanas, sugirió que muchas de ellas eran malagradecidas, desobligadas y malas para trabajar. “Yo muchas veces le llego a decir a mi papá: ‘me gustaría que ellas pudieran venir para que vean lo que es vivir aquí.’ Ellas piensan que uno aquí es feliz y vive de lo grande, y todo eso. Mis hermanas opinaban así: ‘ay, aquí sus hijos, y ella allá tranquila divirtiéndose.’ Ay Dios mío, si supieran que del trabajo a la casa, de la casa al trabajo. ¿Cuál diversión? No hay diversión aquí. Si uno llega necesitar algo, sale a caminar por las calles a buscar lo que necesita y otra vez para la casa, de dónde diversión.”

Insistir en que sus hermanas piensan que la vida en Estados Unidos es fácil es una reacción a la desesperación que Rebeca siente por su mal agradecimiento y sirve para desmentir acusaciones, invertir los papeles, argumentar que en Nueva York se trabaja incluso más que en San Jerónimo. “Piensan que en los Estados Unidos se vive bien,” me dijo Pedrito, un migrante que le manda dinero a su madre y a su hermana en San Jerónimo. “Pero en realidad no. Osea sí se vive bien pero no como allá. Se vivirá

⁶⁵ En su etnografía sobre migrantes Dominicanos en Manhattan, Graziano encuentra percepciones similares a las que los sanjeronimeños tienen sobre sus familiares en México. “Los Dominicanos en Washington Heights expresan resentimiento cuando los familiares que mantienen muestran poca apreciación del esfuerzo y la privación que hace posibles las remesas. Los familiares ‘piensan que somos ricos aquí’, ‘nunca piensan que es suficiente’ y ‘piensan que aquí encontramos dinero en las calles.’ Algunos de ellos se culpan a sí mismos de la ingratitud, ‘es que somos muy presumidos cuando regresamos,’ ‘regresamos con ropa y regalos elegantes y los hacemos pensar que el sueño americano es verdad.’ La ingratitud de un lado y el resentimiento del otro son productos del choque entre la ilusión y la realidad de la migración laboral” (2013, 94-5).

mejor en Puebla. Es más preocupado aquí por el trabajo. Allá, pues es diferente, allá como tienes terrenos cualquier día vas, cualquier día no, sino puedes. A veces de burla mi mamá me dice: ‘ya cambiaste mucho. Ya estás más gordo, comes pura carne.’ Pero no porque vivo yo aquí voy a estar comiendo carne. Se come igual. Estar aquí no es nada más comer, hay que trabajar.”

En los comentarios como el de la madre de Pedrito se percibe a veces, una intención velada de provocar culpa, de reclamar el éxito económico de los migrantes y la exclusión de sus familiares que permanecieron en San Jerónimo con todas las privaciones que ello implica. La culpa, como argumentan Baumesiter et al, sirve principalmente para tres cosas: para mejorar las relaciones promoviendo la preocupación mutua, para ejercer influencia sobre otros y para aliviar la desigualdad en ciertas relaciones (1994). Los familiares de los migrantes sanjeronimeños utilizan la culpa en estos tres sentidos.

c) *Culpa de la ausencia.* En San Jerónimo hay ciertas expectativas normativas sobre el cuidado intrafamiliar, se supone que la familia tiene que estar físicamente presente para cuidarse adecuadamente. Ante la imposibilidad de cumplir con estas expectativas, los migrantes se sienten culpables. La culpa es un sentimiento interpersonal pues está siempre asociada con las posibles objeciones que otras personas puedan tener sobre las acciones, inacciones, circunstancias o intenciones propias; y tiene dos fuentes posibles: la empatía —que requiere sentirse responsable por el bienestar ajeno— y la ansiedad por la exclusión social que amenaza el sentimiento de pertenencia y es una fuente constante de temor entre los migrantes (Baldassar 2015, 84). Para aminorar la culpa, es decir las posibles objeciones sobre su comportamiento, los sanjeronimeños se mantienen en contacto y mandan remesas que tienen el fin de suplir las obligaciones que han abandonado.

La culpa entre los migrantes sanjeronimeños es más intensa cuando muere algún familiar en México. La imposibilidad de acompañarlo durante sus últimos días de vida o asistir si quiera a su velación se presiente como un acto de abandono total, de desinterés por cumplir con las reglas más básicas de reciprocidad que intensifica la sensación de irresponsabilidad por el bienestar ajeno y la ansiedad por la posible exclusión social. La madre de Horacio, por ejemplo, murió seis años después de que él migró a Nueva Jersey. En la noche, después del bautizo de su sobrina, me contó con voz quebrada cuando le avisaron de la muerte de su madre en la madrugada. En ese momento se quiso regresar a México. “Todo me daba igual, yo quería ver a mi mamá una última vez. Cuando yo vine para acá todo el camino yo fui pensando en mi mamá. Digo, yo tengo que hacer algo para ayudarla a ella y su tristeza. Ella sabía que ya me venía y solamente le decía a mi mamá, usted no lllore porque si usted llora yo no voy a pasar. Tons yo veía que pus ella se le rompió el corazón.” La madre de Horacio le había insistido meses antes de su muerte que regresara con ella, le reclamó que uno de sus amigos se había sólo por dos años y ya había regresado. “Hay gente que puede hacer eso, pero yo ya tengo familia. Vivir aquí es como estar en dos cabezas. Nosotros nos podemos querer regresar y nuestra familia siempre

nos pregunta que cuándo vamos a ir de regreso, pero para nuestros hijos es mejor quedarse.” Horacio sentía la tensión entre las exigencias morales apremiantes entre las dos partes de su familia transnacional, por un lado no podía dejar a Teresa, su esposa, y a su hijo con autismo en Estados Unidos y por el otro, intentaba cumplir con sus obligaciones ante su familia de México. La tensión se resolvió con una llamada de su hermano. Le dijo que ellos entendía su situación y no esperaban que regresara: “Ella se murió recordándote, pensando en ti y en Teresa. Si te regresas ya no la vas a ver viva.”

La culpa puede ayudar a mantener normas comunes que prescriben preocupación mutua y reciprocidad. La culpa es una forma de castigo que hace que las personas se sientan mal por no estar a la altura de las expectativas y que las motivan a cambiar sus comportamientos para mantener y fortalecer ciertas relaciones sociales. Rebeca y Soledad, por ejemplo, describen sentimientos de culpa que las impedían dejar a sus hijos pequeños en México antes de migrar y que las motivaron a mantener esas relaciones en el extranjero mediante llamadas frecuentes y envío de remesas. “Ahora sí que ya estaban mis hijos,” dijo Rebeca, “y sentí que ya era más difícil alejarme de ellos, aunque no estaba precisamente ahí en el pueblo con ellos. Estaba en México pero iba cada quince días a verlos y eso. Entonces yo sentí remordimiento, sentí muy difícil dejarlos.” Soledad expresa sentimientos similares por la incapacidad de estar presente para cuidar a sus hijos: “Ya aquí fue como el remordimiento, la tristeza de haber dejado a mis hijos pequeños y bien lejos. No me gustaba este país yo decía ‘¿qué hago aquí?’ Y yo me ponía a pensar ‘por lo menos allá yo no era feliz como mujer pero era feliz como madre.’”

Debido a que la culpa es un sentimiento interpersonal, también sirve para ejercer influencia sobre otros y permite que personas en situaciones de impotencia logren conseguir lo que quieren. Los padres de los migrantes que expresan su sufrimiento por la ausencia de sus hijos normalmente logran que sus hijos se sientan culpables y usan esta capacidad para intentar que sus hijos no migren o que regresen. Alejandrina, por ejemplo, intenta ejercer cierta influencia sobre su hija para que regrese recordándole que si no regresa pronto ya no la verá viva. “Ella no quiere venir, ya se acostumbraron allá. Pero como le digo todo el tiempo: ‘Si ya no quieren venir pues cuando vengan ya no vivimos.’” La familia de Pedro utiliza la misma estrategia para intentar que regrese. “‘Ya venga usted’, me dicen. ‘Pues si me voy a ir,’ les digo, ‘no sé cuando, pero me voy a ir.’ ‘Antes de que Diosito nos quite a tu abuelita’, me dicen, porque ahorita está en vida. Como decía mi suegro: ‘véngase para acá mijo, vente, aquí también te buscan tus hijos, tu esposa.’” Con voz entrecortada, Mariela, la hija de Pedro, recuerda la intención de su abuelo por provocar culpa para influir en su decisión de migrar: “La despedida fue muy, muy, muy triste, porque para empezar, mi abuelito, el que me educaba, el siempre fue como mi papá. Entonces él me decía que no me viniera, que ya me quedara, porque si yo me venía ya no lo iba ir a ver, y así fue. Yo me vine y el falleció, ya no lo volví yo a ver.” Aunque los intentos de los familiares por provocar culpa entre los migrantes normalmente no cambian su decisión de migrar o de no regresar, sí

logran reafirmar la obligación de responsabilizarse, al menos económicamente, por el bienestar de sus familiares en México.

Una tercera función de la culpa es aliviar las desigualdades en una relación, “redistribuir la aflicción emocional entre una familia, pues si una parte siente que le hicieron daño y la otra se siente culpable, la parte dañada puede sentirse mejor. La culpa del transgresor indica su compromiso con la relación que demuestra afecto, cuidado e intimidad” (Baldassar 2015, 85). Los migrantes esconden las malas noticias —como explicaron Trinidad, Adolfo y Reyna más arriba— para evitar que sus familias se sientan mal y evitar el propio sentimiento de culpa manteniendo la igualdad emocional en la relación. Los sentimientos negativos por escuchar malas noticias se asocian con la culpa de no estar presentes para dar apoyo emocional y práctico. La gente de San Jerónimo a veces intenta no darles malas noticias a sus familiares en el extranjero para no hacerlos sentir mal por no estar ahí. Esto a veces tiene consecuencias negativas. A Martín, por ejemplo, nadie le dijo que su madre estaba enferma y sólo le avisaron cuando había muerto. El 10 de mayo que lo acompañé a misa del día de las madres, parecía desconsolado y no paraba de llorar al describir la última vez que la había visto quince años atrás.

La función de la culpa para promover la igualdad emocional dentro de la familia puede convertirse con mucha facilidad en un factor que resuelva la desigualdad económica, pues el envío de remesas demuestra la culpa del migrante y el compromiso por mantener la relación. Alejandrina, por ejemplo, equipara el envío de remesas y el recuerdo que su nieto mantiene de ella: “él no me habla y dinero casi no me manda. Será que se está olvidando de nosotros.” Mariela describe sentimientos de culpa cuando durante sus primeros meses en el extranjero no tenía suficiente dinero para cumplir con las obligaciones económicas que resarcirían su incapacidad para cuidar a sus hermanos: “Mi mamá, pues yo le llamaba y me decía: ‘pues ya me voy a vender’ y eso a mi me partía el alma, porque yo decía ‘y quién va a ver a mis hermanos, si yo ya estoy aquí.’ Entonces, me quedaba esa idea, y yo comía y estaba pensando en ellos, ¿y ya comieron ellos? Y como que se me iba el apetito porque yo los veía a los tres sentaditos y digo: seguro no tienen que comer, cuando me acuerdo así, como que me entra la tristeza.” La culpa que describe Mariela parece ser más intensa porque ella tenía la comida que le falta a sus hermanos. La percepción de desigualdad es un factor esencial para explicar la culpa.

Al contrario del nieto de Alejandrina, Gabriel cumple con las expectativas de su familia e intenta resarcir el daño moral a partir del envío de remesas y regalos:

Al principio da tristeza. Quién sabe si los voyas a alcanzar otra vez en vida y está sucediendo porque, por ejemplo, mi tía falleció. Y, al mes, falleció mi abuelito. Una de las cosas que me dijeron ellos: ‘pues, buen camino y ojalá nos vengas a encontrar con vida.’ Y pues ya no vamos a volvernos a encontrar con vida cuando regresemos, porque se están yendo. Pero al mismo tiempo dice uno: pues, ojalá y nos vaya bien para ayudarlos también, aunque sea de vez en cuando, apoyarlos, pues, no sé puede hacer otra cosa más

que enviarles un poquito de dinero. Un diez de mayo mandarles algo de dinero a las abuelitas, a mi mamá.

Como demuestran la mayoría de los ejemplos, entre los migrantes sanjeronimeños la culpa es un sentimiento frecuente que por ser interpersonal requiere anticipar la opinión que los otros tienen sobre uno mismo. Es decir que la culpa entre los sanjeronimeños descansa sobre normas y obligaciones morales culturalmente definidas. Al igual que la admiración que provoca la ostentación, la culpa es una emoción que depende de relaciones comunitarias, de personas que opinen sobre los demás haciéndolos sentir admirados o culpables. Debido a que enviar remesas puede servir para disminuir el sentimiento de culpa, los migrantes exitosos pueden mantener relaciones con sus familiares sin sentirse culpables, mientras que los migrantes que no logran ganar suficiente dinero para mandar de regreso se van distanciando de sus familias en San Jerónimo para evitar sentirse culpables.

Conclusiones

Los sistemas de presunción social cambian entre San Jerónimo y Nueva York. En el extranjero y en la ciudad se puede ser más descarado, presumir con mucho mayor liberalidad, mientras que en el pueblo es necesario ser discreto, cuidarse de la envidia y del “que dirán.” El cambio entre sistemas que rigen la presunción social requiere ciertas estrategias de mediación, encontrar formas de presumir sin ser considerado presumido. Los migrantes han encontrado que los rituales del ciclo de vida, como los bautizos, son espacios privilegiados para ostentar, porque las reglas de presunción social se vuelven más permisivas en esos momentos. Nadie puede llamar presumido a alguien que hace una buena fiesta en beneficio de los demás y por eso los anfitriones en las fiestas de bautizo pueden gastar todo el dinero que ellos y sus compadres tienen a su disposición con el fin de aumentar su estatus.

El compadrazgo es otra estrategia de mediación entre los sistemas de presunción social, pues permite financiar fiestas suntuosas, exhibir la intimidad de relaciones valoradas y reconocer el prestigio y la madurez de ciertas personas. Todo esto mientras se demuestra que se sigue valorando la propia cultura, que no por haber migrado se ha olvidado el origen y que se siguen llevando a cabo las tradiciones con la misma perseverancia que en el pueblo. Es precisamente su carácter tradicional lo que vuelve al compadrazgo un sistema de ostentación tan moderno.

Con la intención de mantenerse en contacto, de presentar a los nuevos miembros de la familia y de transmitir información detallada de la vida en el extranjero, los migrantes mandan filmaciones de los bautizos de regreso al pueblo. Los videos son medios de ostentación privilegiados porque mediante la edición permiten resaltar los aspectos positivos de la vida en el extranjero y esconder los negativos. A su vez la situación de privación relativa en San Jerónimo realza la carga simbólica de los productos de lujo que se ven en los videos como las bebidas alcohólicas, la comida y el vestido.

Las estrategias de ostentación y de mediación entre dos sistemas de presunción social no siempre son efectivas y a veces les resultan contraproducentes a los migrantes de San Jerónimo.

Quienes se quedaron en el pueblo reconocen que la vida en el extranjero es difícil, que sus familiares ocupan una posición social poco privilegiada, que deben trabajar mucho para ganar el dinero que presumen y que mandan de regreso al pueblo. Sin embargo aprovechan la imagen que los migrantes promueven de sí mismos para pedirles dinero, bienes de consumo y financiamiento para fiestas. Como los migrantes creen que sus estrategias funcionan, sus familiares pueden utilizar los sentimientos de culpa que genera el abandono de sus parientes para salirse con la suya lo que muchas veces provoca hartazgo entre los sanjeronimeños en el extranjero.

Los migrantes de San Jerónimo reconocen la fastuosidad de sus celebraciones. “Aquí nos gusta quemar el dinero,” me dijo alguna vez Baldomero para presumir que las fiestas en Nueva York eran mucho más suntuosas que las de los sanjeronimeños en el pueblo, en el Distrito Federal y, sobre todo, en Chicago. La metáfora me gustó porque expresa que el dinero en las fiestas se consume creando una flama eufórica, pero efímera. En otra ocasión, Gabriel me explicó que “los americanos saben que somos trabajadores y parranderos.” Es una frase que resume el papel que la migración laboral mexicana juega actualmente en Estados Unidos. Para los migrantes indocumentados resulta sumamente difícil invertir en bienes de capital o en bienes duraderos, en parte por las restricciones legales y en parte por el temor siempre presente de ser deportados. Ser mano de obra ilegal condena a los migrantes mexicanos a “quemar su dinero”, a gastarlo de forma eufórica y efímera.

REFLEXIONES FINALES DOMESTICAR LAS FRONTERAS

“Las personas no están acostumbradas a vivir en situaciones fronterizas,” escribió Kapuscinski mientras transitaba la helada estepa soviética sobre el transiberiano y se acercaba a los alambres de púas que marcaban el límite con China, “las evitan o tratan de escapar tan pronto como puedan. Incluso así, el hombre las encuentra en todas partes, las ve y experimenta en todas partes.” A lo largo de esta tesis he descrito las situaciones fronterizas ineludibles dentro de un circuito transfronterizo entre el Valle de Atlixco y la Ciudad de Nueva York. He intentado comprender cómo las fronteras se degradan y se filtran de manera mineral en la vida cotidiana de los migrantes sanjeronimeños, cómo se manifiesta a nivel local el poder productivo de la frontera y cómo da lugar a diferentes prácticas culturales, económicas y sociales.

Las fronteras nacionales se inscriben en el mapa y en la mente. Mediante la delimitación de Estados soberanos, las fronteras crean diferencias radicales entre masas territoriales que de otra forma permanecerían en unión indistinguible. “América nació libre y el hombre la dividió,” cantan Los Tigres

del Norte dando voz a la exigencia histórica más básica de los mexicanos en Estados Unidos: déjenos pertenecer en nuestros propios términos; no insistan en que nos asimilemos; no intenten volver la diferencia en similitud. Las implicaciones sociopolíticas y culturales de las fronteras nacionales producen procesos de diferenciación nacional. El uso metafórico del lenguaje expresa la forma en que los migrantes sanjeronimeños experimentan y hacen sentido de las diferencias nacionales ordenadas en torno a la frontera. De manera discreta y subrepticia las metáforas revelan un sistema de diferencias sociales y culturales: la antropología que los migrantes llevan a cabo en sus lugares de destino para hacer sentido de la diferencia. De forma recurrente y metafórica los migrantes dicen que San Jerónimo está más atrás, más abajo y es más cerrado que Nueva York, un lugar que está más adelante en la línea del progreso, más arriba en la jerarquía social y que “abre la mente” en virtud de las nuevas experiencias, sensaciones y conocimientos que proporciona. Por eso la migración requiere un sacrificio, se debe sufrir durante el cruce de la frontera para alcanzar el Norte, esa tierra de consumo excesivo, soltura económica y trabajo arduo.

Las fronteras no bloquean tajantemente el intercambio entre países, articulan los movimientos transnacionales y los clasifican. Los migrantes sanjeronimeños aprovechan estas clasificaciones para ordenar situaciones de explotación y exclusión social en sus trabajos donde se enfrentan inevitablemente a diferencias nacionales, legales, raciales y lingüísticas. Los sanjeronimeños, como muchos otros mexicanos indocumentados en Estados Unidos, promueven una imagen de sí mismos sumamente positiva, de arduos trabajadores, en contraposición a la pereza innata de los estadounidenses, de los migrantes con permiso de residencia o ciudadanía, de los negros, los blancos y los angloparlantes. Los migrantes sanjeronimeños utilizan esta imagen de buenos trabajadores para cuestionar su exclusión de la comunidad política estadounidense fundamentada en las diferencias simbólicas y legales que crea la línea fronteriza, argumentan a favor de su pertenencia demostrando su trabajo duro en beneficio de la economía estadounidense. Sin embargo, esta imagen reproduce el estereotipo del mexicano indocumentado como mano de obra barata, dócil y explotable.

Las fronteras no sólo vuelven evidentes los términos de intercambio entre las jurisdicciones y las entidades soberanas que limitan, sino que crean algunos de esos términos de intercambio. Sin tomar en cuenta la dificultad que implica cruzar la línea territorial que concentra tantas facultades administrativas y de seguridad interior, no podríamos explicar el aumento exponencial del precio de ciertos productos como la ropa usada, las refacciones de autos y las armas que cruzan de Estados Unidos a México, o las drogas y los humanos contenedores de mano de obra que cruza en sentido contrario. (La producción de diferentes términos de intercambio es precisamente una de las razones por las cuales las fronteras, símbolos de la soberanía estatal, benefician el proceso de globalización.) El aumento exponencial de los salarios en Estados Unidos se debe precisamente a la división de mercados laborales que se sanciona con rigor en la línea fronteriza. El poder adquisitivo de los migrantes aumenta

exponencialmente una vez que comienzan a trabajar del otro lado de la frontera y acceden a la sociedad de consumo estadounidense, mientras sus familiares en México continúan sufriendo la pobreza opresiva de siempre. Para poder ostentar el éxito de su empresa migratoria sin sentir la culpa de haber abandonado a su familia y ante la incapacidad de invertir en bienes duraderos por su estatus indocumentado, los migrantes crean complicadas estrategias de ostentación que consisten en gastar con desenvoltura el dinero que se ganó con trabajo arduo: reformulan el sistema de compadrazgo para financiar celebraciones suntuosas en ambos lados de la frontera que presumen en videos.

La descripción de las estrategias de ostentación de los migrantes requiere tomar en cuenta una triple mirada que me obliga a retomar los postulados metodológicos de esta investigación, pues al presentar una imagen de sí mismos los migrantes necesitaban triangular su posición social, con la de sus familiares en México y la mía. La imagen que los migrantes presentaban de sí mismos dependían de un cálculo estratégico sobre qué sabía yo de ellos, qué tanto sus familias me habían contado de ellos y qué imagen pretendían que yo transmitiera de ellos en México. Yo mismo formé parte de las estrategias de ostentación de los migrantes y mi participación e impresión de este circuito migratorio hubieran sido diferentes si mi investigación hubiera comenzado en Nueva York, o si yo tuviera otro género, raza o nacionalidad. La imagen que yo presentaba de mí y mi proyecto también fue cambiando a lo largo de la investigación conforme mejor conocía a los sanjeronimeños y ellos me conocían a mí. Se fue volviendo menos estratégica y más honesta, aunque nunca del todo.

Hemos visto que la globalización depende en buena medida de la capacidad de los Estados para crear fronteras que sancionen las diferencias entre territorios nacionales y articulen los movimientos de capital, de divisas y de personas. Por lo tanto, podemos esperar que conforme el proceso de globalización se expanda y profundice, las situaciones fronterizas, junto con la sensación de estrés, miedo e incluso liberación que provocan, se normalizaran y se volverán una parte cotidiana de la vida incluso a miles kilómetros de los límites territoriales reales. Las fronteras proliferarán, se proyectarán al interior del territorio a causa de la coincidencia incremental entre política migratoria, gobernanza fronteriza y seguridad nacional; y se impondrán en el exterior debido a la cooperación transnacional incremental en materia fronteriza como comprueba el financiamiento estadounidense del Programa Frontera Sur en México. Nuevas fronteras se fortificarán en el centro y en la periferia, otras se duplicarán a partir de divisiones geopolíticas por bloques regionales (como la Zona Schengen y su Fortaleza Europa) o por divisiones federales (como comprueban las ciudades santuario y las leyes anti-santuario). Las fronteras se encarnarán con mayor solubilidad en los cuerpos foráneos en virtud del uso de tecnologías biométricas. Conforme se expandan las zonas fronterizas, todos tendremos que aprender a maniobrar en ellas y a desafiar las diferencias simbólicas que crean. Así nos pareceremos cada día más a los sanjeronimeños que intentó describir esta tesis.

ANEXO 1

LUGARES AL MARGEN Y AL CENTRO DE LAS COSAS

Comunidad, localidad y lugar

Establecer los límites de una comunidad transnacional o siquiera su existencia resulta sumamente complicado. Muchos autores lo resuelven argumentando que su comunidad de estudio es imaginada y de tal forma muchas diásporas se vuelven comunidades les guste o no. Por suerte, la comunidad transnacional de San Jerónimo no es imaginada, ni por mí, ni por sus miembros. La comunidad es muy concreta, se conforma de relaciones sociales, sobre todo familiares, que pueden ser perfectamente analizadas. La mayoría de sus miembros se conocen entre sí y pueden hacer generalizaciones más o menos certeras sobre cómo es la gente de San Jerónimo. Como veremos más adelante, mediante estas relaciones se articulan rutas de migración y se definen las posibilidades de movilidad de sus miembros.

Establecer los límites de la comunidad transnacional es complicado porque muchos de sus miembros no nacieron en el pueblo o se fueron a muy temprana edad, hay personas que se casaron con

personas del pueblo y tienen un estatus de pertenencia ambiguo. La pertenencia a San Jerónimo está además determinada por a quién se le pregunta. En una fiesta, Cecilia le insistía a su comadre Elmira que dejara de decir que ella no era de San Jerónimo, se había casado con alguien del pueblo y ahora lo tenía que seguir a donde se fuera. Si Elmira se regresaba a México, le decía Cecilia, tendría que irse a vivir al pueblo con su marido. Unas semanas después, le pregunté a Cecilia por su relación con Rebeca, la hermana de su suegra, porque la noté incómoda en una cena con ella. Me dijo que Rebeca nunca la había querido, pero que a ella no le importaba porque Rebeca siempre había sido muy rara, no era del pueblo porque se había ido a Atlixco muy chica. La inclusión y exclusión selectiva que hace Cecilia, demuestra que la pertenencia al pueblo no es un hecho indiscutible sino que sirve para desacreditar a la gente o hacerla sentir bienvenida. En situaciones transnacionales “el surgimiento de nuevos significados y entendimientos de la comunidad ofrecen nuevas formas de entender cómo los límites sociales y simbólicos de una comunidad cambian y cómo se producen, negocian y encuadran continuamente” (Cruz Manjarrez 2013, 11).

La formación de la localidad, es decir la sensación de vivir cerca, la interacción cotidiana y el conocimiento del contexto que se habita, fue un problema recurrente de esta investigación. Los estudios transnacionales han insistido intensamente en que los migrantes no son desarraigados como se pensaba con frecuencia en la década de los cincuenta a partir de la publicación de *The Uprooted* de Handlín (1951). Todo lo contrario, son sujetos locales, actores que pertenecen a una comunidad situada y tienen lazos familiares, vecinales, amistosos y de enemistad. Sin embargo, estos lazos de localidad son un logro social frágil y se necesita trabajar intensamente para mantenerlos, como asegura Appadurai (1996, cap. 9). En este sentido los rituales encaminados a producir localidad —las posadas que recorren en diciembre las calles de San Jerónimo, los partidos de fútbol en Flushing Meadows, las reuniones de Progresía en la clínica del pueblo, la peregrinación por las calles de Corona el día de San Jerónimo— no son reproducciones mecánicas, sino que asumen que la localidad es efímera a menos que se lleve a cabo un trabajo arduo para mantenerla. En un ambiente mucho más interconectado como Corona, en donde el anonimato es una condición de la vida diaria y la circulación de personas amenaza el isomorfismo del conjunto, resulta más complicado producir localidad. Los bordes de la comunidad se vuelven menos claros y resulta más difícil producir una identidad común. En Nueva York se rompe la sobreposición de localidad y comunidad que existe en San Jerónimo. Entre casas del mismo vecindario hay gente que no pertenece a la comunidad o que pertenece marginalmente, como El Oaxaqueño que vive en la casa enfrente de Baldomero; que acompaña a San Jerónimo Musical, la banda del pueblo, a muchos de sus conciertos y va a casi todas las fiestas de la gente de San Jerónimo, pero que nadie considera parte del pueblo. El Oaxaqueño, por ejemplo, es parte de la localidad, no de la comunidad.

Los movimientos transnacionales hacen que la certidumbre territorial y geográfica parezca cada vez más frágil, sin embargo el lugar importa siempre, incluso cuando se trasciende. Los sujetos

transnacionales no dejan de experimentar la determinación que ejercen los lugares que habitan sobre sus acciones cotidianas. Entonces es necesario entender cómo la sensación de localidad se transfiere y arraiga y cómo, a la vez, la vida de sujetos transnacional se extiende más allá de ciertos espacios locales. Dice Stewart que “resulta extraño que en los lugares más marginales y aislados, el lugar resulta importantísimo, mientras que los lugares asentados firmemente al centro de las cosas crecen vaga e intercambiamente. Extraño que los lugares más devastados por la historia retengan las marcas y memorias del pasado mientras que las comunidades que siguen un plan maestro al centro de las cosas se encierran sobre sí mismas como el simulacro perfecto de lo hogareño vaciado de historia y memoria” (1995, 42). Es cierto que la planificación maestra que ejerce el Estado sobre el espacio local —la traza cuadrangular y estándar de las calles numeradas de Corona por ejemplo— resulta contradictoria con el conocimiento vernáculo que provocan la memoria y el apego de los sujetos locales con sus tiendas, sus lugares de reunión y sus caminos favoritos. “La vecindad representa una constante fuente de problemas para el Estado nación y debe ser vigilada casi tan exhaustivamente como las fronteras porque los compromisos y vínculos locales que caracterizan la localidad son más acuciantes, continuos y distractores que los que se tienen por el Estado nación” (Appadurai, 1996, 185). Sin embargo, contrario a lo que dice Stewart, el apego a la memoria del lugar, a su historia, es fundamental en la experiencia de cualquier sujeto local, tanto moradores urbanos de lugares al centro de las cosas como de los pobladores de espacios rurales y marginales. El espacio en el que transcurre la vida de San Jerónimo y Corona no debe darse por hecho, pues favorece cierto tipo de interacciones sobre otras, condiciona qué tipo de relaciones se establecen, quién participa en ellas y quién queda excluido.

En ningún estudio de lo local —incluso cuando intenta dar cuenta de fenómenos globales— el espacio es prescindible pues con frecuencia el cambio social se origina en el orden del espacio, que cambia materialmente y también se reinterpreta continuamente. Con la expectativa de deducir algunas características relevantes de la vida social de San Jerónimo y Corona a partir del orden espacial, describo los lugares públicos importantes en ambos lugares. Espero que las divagaciones del próximo capítulo sobre las calles y lugares importantes de San Jerónimo y Corona permitan hacer algún sentido del transcurso de la vida diaria en esos lugares (los mapas de ambos lugares se pueden encontrar en el Anexo 2).

San Jerónimo.

San Jerónimo es un pueblo en la punta de un cerro rodeado de cañadas donde el Valle de Atlixco se encuentra con los accidentes geográficos de la Sierra Nevada. Un pueblo de campesinos con poca tierra que viven de lo que cosechan, donde las casas de dos pisos sirven como puntos de referencia y sólo las cuatro calles que forman el cuadro central del pueblo alrededor de la Iglesia están pavimentadas. El nombre de las calles no se usa, nadie recibe correo y las personas se ubican por su nombre, no por su dirección. En un pueblo con menos de mil quinientos habitantes en donde siempre han vivido las

mismas familias y no hay más de diez apellidos se sabe quién es hijo de quién, con quién se lleva, con quién no y con quién está peleado.

A pesar de la hospitalidad de la que se enorgullecen sus habitantes, en San Jerónimo es fácil sentirse fuera de lugar porque la diferencia en la forma de vestir, de hablar, de comportarse resalta inevitablemente. En tiempos de lluvia el pueblo se vacía durante el día porque casi todos se van a cultivar. “Aquí parece pueblo fantasma”, me dijo en tiempos de trilla uno de los choferes de las tres corridas de autobús diarias a Cuautla. “No hay ni para comprar unas gorditas.” En tiempos de seca se levanta la polvareda, la gente pasa más tiempo en su casa o se va a trabajar a Puebla, Atlixco o México. Cuando alguien se muere allá, fuera del pueblo, regresan al cadáver para enterrarlo en el camposanto, repican las campanas de la iglesia y la gente empieza a preguntar quién se murió.

San Jerónimo está en un lugar incómodo en la geografía del altiplano central, no está empotrado entre las barrancas en torno al Popocatepetl que se ven desde la escalinata frente al atrio, ni tiene los campos fértiles de Atlixco o Izúcar que se divisan desde atrás de la iglesia —el punto más alto en el pueblo y el único donde alcanzan señal los celulares. El cerro de San Jerónimo constituye la última ondulación de la trasmonaña, que se precipita desde ahí bruscamente hasta el Valle de Atlixco. La cima del Popocatepetl que amanece nevada después de las noches de lluvia se va cubriendo de nubes conforme avanza la mañana y para medio día se deja de ver la punta del volcán. Como en otras poblaciones cerca de formaciones territoriales extraordinarias,⁶⁶ en San Jerónimo el Popocatepetl ocupa un lugar central en la imaginación geográfica de sus habitantes. Durante un taller de cartografía en el que participaron una decena de sanjeronimeños, coincidieron todos en que el primer paso para representar el pueblo era dibujar el volcán que serviría para orientar el mapa. Una mujer recordaba que cuando migró al Distrito Federal como trabajadora doméstica buscaba el Popocatepetl desde su cuarto y al no encontrarlo la embargaba la nostalgia. “Yo sí lloraba porque decía el volcán está ahí y mi casa y yo. A mí no me da pena platicar lo que yo viví. Abrazaba mis cobijas y mi almohada y ya me iba a dormir en la azotea. Yo no me dormía dentro del cuarto. Y decía cómo me vine y para qué me vine.” En una clase de geografía donde una mujer trazaba el mapa del mundo, esbozó el Popocatepetl al centro de la hoja y a una distancia concéntrica marcó los pueblos de la región, la cabecera municipal, Atlixco y el Distrito Federal. Al “otro lado” de la hoja quedaba Estados Unidos y otros países más lejanos en los bordes.

San Jerónimo tiene la atmósfera de una pintura costumbrista, da la impresión de que ha estado siempre ahí, que las cosas se llevan haciendo de forma parecida desde hace siglos y que ha cambiado de

⁶⁶ Por ejemplo, *Los cuarenta días del Musa Dagh* de Franz Werfel (2004) es, entre otras cosas, la historia de ocho pueblos armenios que defienden su existencia encumbrados en el monte que representa el centro de su mundo. En torno a ese lugar se articula su modo de vida, es el lugar de sus meditaciones más íntimas y sus recuerdos más entrañables. Incluso Gabriel Bagradian, un hombre que se enorgullecía de su desarraigo entre un pueblo cosmopolita de perseguidos, siente una necesidad irremediable de morir defendiendo los lazos simbólicos que lo atan a ese lugar y a todo el pueblo armenio.

forma muy discreta y sin ninguna intención. No es así. La incomodidad geográfica que impone cierto aislamiento no ha mantenido a San Jerónimo lejos de los grandes acontecimientos históricos regionales, ha servido como punto de encuentro entre el Valle del Anáhuac y el de Atlixco, permaneciendo al margen de ambos. En épocas precolombinas, Atlacopan —la cabecera municipal cuatro millas al borde poniente de San Jerónimo con un clima templado y benigno para los árboles frutales según contaba en 1746 el cronista Villaseñor en *Theatro Americano*— fue un señorío dentro de la jurisdicción de Xochimilco y por ser considerado tierra de frontera no le debía tributo a los mexicas como consta en el Código Mendocino. Servía como ruta de ataque de los mexicas contra de los huexotzincas y fue parte de la ruta que siguió Cortés para entrar a Tlaxcallan (Lomelí 2001). Hasta hace dos generaciones, en San Jerónimo se hablaba mexicano y algunas palabras se siguen intercalando en el español usual. En el siglo XVI, Atlacopan fue la única población de la región bajo encomienda, hasta 1546 que se vuelve pueblo ralengo, es decir, tributario directo del rey. Hasta el siglo XVIII San Jerónimo era uno de los últimos pueblos del obispado de México, pues el resto del Valle de Atlixco pertenecía al de Puebla (Paredes 1991).

Durante la revolución mexicana, Atlacopan fue un punto de avanzada de los zapatistas y sirvió como cuartel general después de la muerte de Zapata, pues desde ahí operaba Gildardo Magaña. San Jerónimo y los pueblos vecinos fueron los primeros en donde los zapatistas implementaron escuelas nocturnas para obreros y campesinos (Womack 1969) . Algunas personas de San Jerónimo aún recuerdan como Fortín Ayaquica, coronel de caballería del general zapatista Francisco Mendoza, se refugiaba en el pueblo después de las incursiones del ejército federal en Atlacopan. A pesar de la admiración que le tiene al movimiento agrarista, más por la educación nacionalista que por memoria colectiva, la gente de San Jerónimo recuerda que los zapatistas burlaban a las mujeres y robaban el ganado. Vélez (2013) recupera algunas de estas expresiones de malestar que los zapatistas provocaban entre los pobladores de San Jerónimo. Encarnación Huerta, por ejemplo, acusaba al General Vaquero, bajo las órdenes de Ayaquica, de robo, secuestro de uno de sus dependientes y asalto. Miembros del Club Liberal Hidalgo de San Jerónimo “decían que habían recibido un trato cruel y brutal de Vaquero al que calificaban como ‘un joven que vive bajo el espíritu perverso y parece tener empeño en acabar con todo lo que significa fuerzas productoras, trabajo, laboriosidad, orden, progreso y tranquilidad pública, para fundar un sistema de terror’ (227). Del movimiento agrarista y la resistencia al zapatismo los pobladores de San Jerónimo heredaron una arraigada organización política local y una desconfianza por organizaciones políticas foráneas.

Actualmente y como en tiempos precolombinos, San Jerónimo es un pueblo de frontera. Unos kilómetros adelante se llega a Morelos curvando por la carretera rural que se pavimentó hace veinte años. San Jerónimo es el último pueblo del municipio y del estado. También es la última parada de las rutas de los autobuses que vienen tres veces al día de Cuautla y ocho de Atlixco. “Aquí casi no sube

pasaje”, se quejaba uno de los choferes, “la próxima vez lo reporto descompuesto y hago base en otro pueblo.” Nadie está en San Jerónimo por casualidad porque es un pueblo al que se llega con dificultad.

A pesar de que más o menos la mitad de la gente que nació en San Jerónimo vive fuera, en Atlixco, Puebla, el Distrito Federal, Nueva York o Chicago; el pueblo tiene una persistencia reaccionaria, una sospecha por el cambio, un interés desconfiado por lo que viene de fuera. Los adultos de San Jerónimo recuerdan con orgullo las grandes obras de infraestructura, los nombres de quienes las gestionaron con el gobierno municipal y apuntan con nostalgia lo que se perdió paulatinamente frente al progreso, que siempre es algo foráneo, siempre llega de alguna otra parte. En 1972 San Jerónimo se incorporó a la red eléctrica, la gente se empezó a dormir y a levantar más tarde, comenzaron a depender menos del horario que dicta la luz del sol y por eso, al parecer de algunos, las generaciones jóvenes se volvieron más flojas. En 1982 se construyó el segundo piso de la presidencia auxiliar sobre la construcción original de adobe que se cayó tres años después en el terremoto de 1985 y tardó poco en reconstruirse. En los noventa se tendió la red de agua potable, un tubo que atraviesa por arriba la barranca del río desde un pueblo más cercano al volcán. En los años cuarenta se compraron bombas de gasolina para bombear el agua de la barranca al pueblo, pero el intento fracasó porque no tenían suficiente potencia. Recientemente se formó un comité para rehabilitar la red de agua potable que se ha desgastado paulatinamente. Una o dos veces a la semana, cada parte del pueblo recibe agua que la gente almacena en tambos de plástico y tinacos. Gracias al agua entubada las mujeres dejaron de acarrear agua en bidones de plástico y de lavar en la barranca —el lugar predilecto de cortejo entre las parejas mayores. Desde hace diez años la mitad del pueblo tiene drenaje a una fosa séptica que se desborda en tiempos de lluvia formando un arroyo de aguas negras que va a dar a la cañada detrás de la iglesia. En el 2007 se tendió la línea telefónica. Antes, para comunicarse por teléfono a San Jerónimo se marcaba a una de las dos casetas de telefonía satelital, la propietaria subía junto a la iglesia al altavoz, que desplazó al pregonero desde que llegó la luz eléctrica, para vocear a quien llamaran. Hoy en día, suena de vez en cuando el teléfono público de la presidencia auxiliar y quien vaya pasando enfrente lo contesta y va a buscar por quien pidan. José Clemente, que migró a Nueva York en el 2004, recuerda cuando llamó por teléfono a San Jerónimo para avisar que había llegado, un momento que enfatizan muchos de los migrantes en sus historias migratorias: “Y les marcamos como a las dos de allá y pues nadie se la creía, dice: ‘¿a poco ya llegaron?’ En ese tiempo pues no había teléfonos particulares, más que casetas. Todavía no estaban ni en la presidencia, eran una que estaba debajo de la presidencia y otra que estaba en la entrada. Entonces teníamos que hablar y marcamos, entons nos llamaban con su aparato que fueran allá, que tenían una llamada y así. Y ya cuando escuchaban eso decían: ‘¡Eh ya llegaron!’ Yo creo que eso es algo como interesante del pueblo porque, cuando alguien sale de ahí como, más que todo inmigrando a éste país. Como que todos se sole... se so-li-da-ri-zan con el acto, ¿no? Ósea yo tengo esa experiencia, porque hasta el día de hoy pues muchos me siguen recordando, muchos me siguen

mandando sus mensajes. Ahora gracias a Facebook a algunos los puedo contactar por mi cuenta.” La narración de José Clemente registra que la migración desde San Jerónimo aprovecha vínculos de confianza y ayuda mutua que se refuerzan por el cambio en la tecnología de comunicación.

En San Jerónimo hay una intensa vida comunitaria que se articula en torno a la iglesia y en la calle principal. La iglesia está en lo más alto del cerro, es el centro geográfico del pueblo y por su color amarillo canario se distingue desde la carretera entre la cabecera municipal y Atlixco. La iglesia se construyó en el siglo XVII y cada año se recauda el dinero del baile y el jaripeo en la fiesta patronal para financiar las renovaciones. Recientemente se pavimentó el patio de la iglesia donde antes estaba el antiguo camposanto y se instalaron farolas y bancas gracias a una remesa colectiva de los migrantes en Nueva Jersey. A mitad del campanario sobresale la figura de una luna sonriente y en la fachada, además de los nichos para los cuatro evangelistas, resaltan dos figuras de lobos, el animal que representa el pueblo y que se le marca al ganado. En el ábside de la iglesia está el nicho de San Jerónimo, el fundador del pueblo. Los católicos cuentan que San Jerónimo se fundó un 8 de mayor cuando el santo apareció en la barranca donde está el ojo de agua del río. Los antiguos habitantes se negaron a construirle una capilla en el ojo de agua como pedía e ignorando su petición lo subieron a la fuerza a la punta del cerro donde construirían su capilla. Entonces San Jerónimo desapareció de la iglesia y reapareció en San Jerónimo del Milagro, un pueblo donde sí le hicieron su capilla en el río y que nadie sabe bien dónde queda. Los católicos de San Jerónimo son muy devotos del santo patrón, “no hay nadie que no se vaya a despedir de él antes de venir a Estados Unidos”, me dijo Mariela en su casa de Nueva Jersey. “Yo le pedí la biblia que tiene en la mano para que me cuidara en el cruce,” continuó su padre. Perdido en un edificio del Bronx, buscando un departamento del que no me habían dado el número interior, encontré una imagen de San Jerónimo en la puerta y toqué el timbre. “Es para que no entre el enemigo,” me explicó Martín al abrir la puerta. En todos los departamentos de sanjeronimeños que conocí en Estados Unidos encontré altares a San Jerónimo acompañado normalmente de la Virgen de Guadalupe y muchos migrantes lo tienen en el fondo de pantalla de su celular o en la portada de su perfil de Facebook.

En la iglesia se hacen rosarios diarios durante la cuaresma, los novenarios de los difuntos y de la fiesta patronal, se organizan convivios de Acción Católica donde los miembros llevan atole, café instantáneo y tamales; y se dan clases de catecismo para poder recibir los sacramentos. Los domingos se llena la iglesia para la misa de siete que celebra el padre que vive en uno de los pueblos vecinos después de dar catecismo a las seis. La gente se arregla siempre que va a la iglesia, sobre todo para la misa del domingo, las mujeres mayores se cubren con rebozo, las jóvenes se maquillan y se peinan y los hombres llevan sombrero, chamarra y botas. El día de la fiesta patronal se instalan dos escenarios en el atrio de la iglesia para que toquen grupos de música nortea y tropical, se celebra misa cada dos horas

desde las cuatro de la mañana cuando se le llevan Las Mañanitas a San Jerónimo y se presentan los arreglos florales y las comparsas de chinelos que contratan los migrantes en Estados Unidos.

La escalinata larga frente a la iglesia desciende a la calle principal de San Jerónimo que comienza donde el camino rural que bordea el pueblo se adentra hacia las tierras de cultivo pasando el camposanto y termina en un sendero que lleva a la barranca del río. La calle principal de San Jerónimo, la *Broadway*, como la llama en broma una familia de sanjeronimeños en Nueva Jersey, es un empedrado que se pavimentó con cemento. Las piedras vuelven a aflorar poco a poco por el desgaste del pavimento que provoca el andar de las bestias de carga y las corrientes de lluvia que terminan como cascada en el barranco. En las mañanas, dos o tres horas después de que ha clareado, los jinetes que montan caballos o burros cargados de arados y escoltados por perros se enfilan en la calle principal hacia el campo. A veces las mujeres van a pie, arrebozadas y cargando los servilleteros rellenos de tortillas para el almuerzo, normalmente siguen a sus maridos y a sus padres a caballo. Las familias regresan del campo cuando llueve o antes de que anochezca cargados de zacate para darle de comer a los animales y de leña para los fogones en donde las mujeres preparan la comida. Si van con tiempo, recogen quelites en el camino o van en busca de hongos para completar la comida.

La presidencia auxiliar está frente a la escalinata de la iglesia, es la segunda construcción de dos pisos sobre la calle principal, la primera es la casa de un migrante que ha regresado de Chicago. En el segundo piso de la presidencia están las oficinas del presidente auxiliar, el juez de paz, el agente del ministerio público y el comisariado de bienes ejidales que trabajan un día a la semana y no reciben sueldo. Uno de los doce regidores nombrados por el presidente auxiliar despacha diario en su nombre desde la presidencia auxiliar. El Juez de Paz resuelve los problemas sobre la propiedad de terrenos, animales y herramientas. El Agente del Ministerio Público resuelve los problemas de la ley de sangre, es decir cuando en la resolución de conflictos hay sangre de por medio, y verifica la causa de muerte cuando hay algún difunto. El Comisariado Ejidal verifica los linderos ejidales, vigila que no haya talamontes en el cerro y resuelve los problemas entre ejidatarios. La Comandancia, una policía comunitaria de doce personas que carga armas propias y está acreditada por el gobierno municipal y estatal, hace rondas en la noche, organiza el tráfico en la fiesta patronal y acompaña las procesiones religiosas para asegurar el orden. El presidente auxiliar —que se escoge cada tres años en la asamblea del pueblo— selecciona a sus doce regidores, al Juez de Paz y el Agente del Ministerio, gestiona los apoyos del municipio y, sobre todo, tiene la última palabra sobre lo que decidan los comités en los que se organiza el pueblo: el que se encarga de la red de agua potable, de organizar las fiestas cívicas, de protección civil en caso de que haya un desalojo por la erupción del volcán, de la clínica de salud y de las instalaciones y relaciones con los maestros del kínder, la primaria y la telesecundaria.

La parte más baja de la escalinata que desciende desde el atrio es el punto central del pueblo, lo que la plaza principal supone ser en las ciudades coloniales. Ahí va la gente en la noche para ver quién

está afuera. Los jóvenes se sientan a platicar recargados en la presidencia o en la escalinata, escuchan música en sus celulares o toman algo debajo de los arcos de la tienda junto a la presidencia. Junto a la escalinata está la escuela primaria, la construcción más amplia del pueblo que hace poco recibió financiamiento del gobierno municipal gestionado por el presidente auxiliar para poner un techo de lamina sobre la cancha de basquetbol.

En la primaria se llevan a cabo las asambleas mensuales a la que asisten los jefes de cada familia. El presidente auxiliar define los puntos de la agenda y cualquier asistente puede pedir que se incluya un punto. La asamblea se reconoce como el órgano más importante de decisión del pueblo, por eso las acusaciones de que el último presidente auxiliar había sido impuesto desde el centro —el municipio— causaron mucha indignación. “Un pueblo sin poder no es un pueblo, un pueblo sin poder no es nada,” dijo el antiguo presidente auxiliar al inaugurar una de las asambleas. En la asamblea se eligen las personas que ocupan los cargos públicos que conllevan cierto estatus, pero se desempeñan normalmente con desidia y más por presión social. “Nadie de los que está aquí pidió su cargo,” dijo el presidente auxiliar después de que un hombre rechazara el cargo de policía auxiliar que le habían asignado por votación. Uno de los asistentes le exigió al remiso que “desempeñara la tarea que le había sido consignada, porque si él decía que no, cualquier otro podía decir que no quería y entonces nadie iba a tomar el puesto. Si estaba enfermo como decía tenía que traer la receta del médico que lo amparara.” Después de escuchar varias intervenciones de asistentes que intentaban forzar al hombre para ocupar el puesto de policía auxiliar, el presidente terminó la discusión diciendo que “cada árbol se reconoce por sus fruto y cada hombre por sus obras.” El hombre no fue obligado a ocupar el puesto, pero sin duda sufriría su prestigio. La asamblea sirve como un espacio periódico de organización y deliberación pública.

La principal tarea de la asamblea es servir como mecanismo de consulta para decidir en qué se va a gastar la partida presupuestaria que corresponde a las juntas auxiliares según la Ley Orgánica Municipal de Puebla. Estas partidas presupuestarias se ven normalmente como apoyos o dádivas del presidente municipal y se usan con fines electorales. En una de las asambleas el presidente auxiliar sometió a votación, por petición del presidente municipal, si el dinero que ofrecía el municipio se debía de usar para sacos de abono o cemento. Un asistente sugirió que el gobierno no podía hacerlos escoger, su deber era apoyar y tenía que dar para ambos. Se votó a favor de recibir abono y cemento.

Más adelante de la escuela primaria sobre la calle principal está el Templo de la Iglesia Nueva de la Luz del Mundo, la segunda mayor congregación religiosa después de la católica. Según el censo del 2010, 90 personas den San Jerónimo se consideraban parte de una denominación cristina no católica. A parte del Templo de la Iglesia Nueva de la Luz del Mundo hay un pequeño templo evangélico y un salón de los Testigos de Jehová que se usa más bien como lugar de retiro para congregaciones de otros lugares. El Templo es un salón alargado de un piso donde dos veces al día se llevan a cabo liturgias

pentecostales con himnos, rezos y testimonios. Los problemas entre las congregaciones son raros, normalmente no van más allá de la molestia de los pentecostales porque les insistan que tomen cerveza en las fiestas o la de los católicos porque los pentecostales y evangélicos se rehúsen a participar en el sistema de cargos religiosos, que se mezcla normalmente con los cargos cívicos de la presidencia auxiliar. Es común escuchar de conversos con relaciones muy cercanas a sus familias católicas, de que una persona cambie de congregación más de una vez a lo largo de su vida o parejas donde cada uno es de distinta congregación.

Algunos metros después del Templo está la cancha pública de basquetbol donde se organiza una reta los fines de semana entre los hombres del pueblo. En la fiesta de San Jerónimo se hace durante el día un torneo de basquetbol entre las selecciones de los pueblos de la región y en la noche se pone una lona sobre la cancha para el baile donde tocan grupos de música norteña, sobre todo banda sinaloense; y sonideros de cumbia. Algunos migrantes jóvenes que regresan de Estados Unidos han formado pandillas en los pueblos cerca de San Jerónimo que se distinguen por su indumentaria de cholos y los bailes de la región terminan con mayor frecuencia en peleas entre pandillas.

Al lado de la cancha de basquetbol están los tres salones que en la mañana sirven como telesecundaria y en la tarde, desde el 2014, como bachillerato. Conforme avanza el grado de escolaridad los grupos de estudiantes en San Jerónimo se van volviendo más chicos, la gente va dejando de estudiar. Según el censo del 2010, San Jerónimo tiene una tasa de deserción escolar elevada, particularmente entre la secundaria y el bachillerato: en todo el pueblo no estudiaban 9 personas entre los seis y los once años, 26 entre los doce y los catorce; y 95 entre los quince y los diecisiete. El grado promedio de escolaridad es quinto de primaria y la tasa de analfabetismo mayor al 10%. Pocas personas terminaron la educación media superior pues antes del 2014 estudiar el bachillerato implicaba un doble gasto: el pasaje diario del autobús a la cabecera municipal o a Atlixco y el salario que se deja de ganar por ir a estudiar. Los jóvenes normalmente dejan la escuela para migrar a la ciudad o trabajar en el campo para mantener a sus familias recién formadas.

En la cancha de basquetbol de la telesecundaria se lleva a cabo la clausura, la fiesta cívica más importante del pueblo en la que se celebran las graduaciones. Los alumnos de preprimaria, sexto de primaria y tercero de secundaria bailan el vals frente a las autoridades del pueblo y las municipales. El presidente municipal apadrina a las generaciones de graduados y regala mobiliario para la escuela o electrónicos como computadoras, reproductores de discos o televisiones. Cada uno de los graduados escoge un padrino de graduación que ayuda a pagar los gastos de la fiesta y las familias de los graduados preparan comida para todos los invitados: mole ranchero, mixiotes o barbacoa, platillos que se reservan para ocasiones especiales.

En la calle principal hay muy pocos negocios y muchas más misceláneas de las parecerían rentables en un pueblo del tamaño de San Jerónimo. “Aquí somos poquiteros”, me explicó Francisca

cuando le pregunté por qué había tantas tiendas. A lo largo del día se va comprando lo que se necesita y las compras importantes se hacen los días de plaza en Atlixco. La mayoría de la gente vive al día, no usa refrigeradores y cuando hay carne se come normalmente el mismo día que se compra. En la calle principal hay también una papelería y un sastre, que permite seguir usando las prendas que están desgastadas en lugar de desecharlas. Lo que no se consigue en San Jerónimo se compra en Atlixco los días de plaza o en los camiones itinerantes que recorren los pueblos de la región vendiendo productos de limpieza, muebles, alimento para los animales, carbón, mezcal, estambres y sillas de montar. Los miércoles, tres puestos de lona conforman la plaza del pueblo fuera de la iglesia: uno vende carne de puerco y res; otro de pollo y el más grande vende productos de abarrotes.

En San Jerónimo, la mayoría de la gente se dedica a cultivar terrenos pequeños que no pasan de dos hectáreas. Si bien los terraplenes en las colinas en torno al pueblo demuestran que con años de labranza se le ha ido ganando terreno al cerro, las parcelas se han ido dividiendo a manera de herencia volviéndose cada vez más pequeñas, más insuficientes. La mayoría de los propietarios son miembros del comité ejidal, pues hay poca tierra privada y todas las comunales se han repartido. Quienes no son propietarios trabajan normalmente como peones o medieros, es decir que cultivan tierras ajenas y se dividen las ganancias con el propietario. No hay agricultura intensiva, todas las tierras son de temporal y se utiliza muy poca maquinaria, hay tres propietarios de tractores en el pueblo, uno de ellos tiene una trilladora que se puede rentar por día durante la cosecha del amaranto. La tierra se trabaja en familia, con azadones y arados jalados por yuntas de caballos. Se cultiva frijol y maíz para consumo propio y amaranto para venderlo a los intermediarios que recorren los pueblos de la región, lo revenden en las ciudades y especulan aprovechando que pueden acapararlo. Por el tamaño de los campos de cultivo, muy pocas personas son beneficiarias de políticas agrarias, aunque buena parte del pueblo reciben apoyo de políticas de desarrollo social como Prospera y 65 y Más. La entrega del dinero de los programas sociales en la cabecera municipal irrumpe en la rutina del pueblo, los jóvenes no van a trabajar para acompañar a sus padres a la cabecera y las camionetas en las que se amontonan en la mañana regresan después del medio día cargadas con enseres básicos que se compraron en las tiendas de Atlacopan.

Francisca, de 85 años, es beneficiaria de Prospera y 65 y Más y tiene una hectárea de tierra en San Jerónimo que le heredó su madre por ser la hija mayor. Emplea a un mediero porque el trabajo con la yunta es muy pesado para sus esposo y debido a la artritis ella ya no va al campo. En la mitad del terreno sembró maíz y frijol, y en la otra sembró amaranto para vender. Compró siete bultos de abono, cuatro se los vendió la presidencia municipal a \$350 con un subsidio de \$50 y los otros tres los compró a \$400. Para el día de la cosecha contrataron diez peones con un salario de \$100 cada uno y se dividieron el pago entre ella y el mediero. “A veces los peones no trabajan todo el día,” me explicó Francisca. “No trabajan todo el día, pero ganan su diario. Una hora, dos horas, pero ellos ganan.

Porque a veces rápido, la trilladora, rapidito la media hectárea, una hora dos horas. Pero al peón le tiene usted que pagar completo y va a comer y va usted a llevar refresco y va a beber. El peón diario está ganando, pero el fregado es el patrón.” Francisca y su mediero también se dividieron el pago por la trilladora que cobra \$650 por media hectárea. En total, Francisca invirtió \$4,000 en el cultivo de una hectárea. Cosechó dieciocho bultos de amaranto de los cuales la mitad le correspondía a su mediero. Vendió los nueve bultos a \$14,000 y ganó aproximadamente \$10,000 por la cosecha de amaranto de un año. Utilizó para consumo propio el frijol y el maíz que sembró en la otra media hectárea de su terreno. Alrededor de su terreno tiene árboles de durazno y pera que vende por huacal cuando van los comerciantes de la ciudad.

Como muchas otras personas del pueblo, Fortunato, el esposo de Francisca complementa los ingresos que le deja el campo con viajes regulares a otros pueblos y ciudades para vender productos caseros. El autobús a Cuautla de los viernes a las 6:30 de la mañana se llena de vendedores de San Jerónimo que cargan cajas de cartón donde llevan pepitas, frijoles, alegrías, doraditas de trigo y barras de chocolate. Los vendedores de San Jerónimo se quedan en Cuautla o viajan al centro de Coyoacán, a la estación de la Candelaria y a pueblos del Estado de México y Morelos. Normalmente se quedan a dormir en casas de conocidos, muchas veces familiares migrantes y regresan a San Jerónimo el domingo en la noche. En cada viaje a Malinalco de tres o cuatro días el esposo de Francisca gana más o menos \$1,500 por vender chocolate a los que hay que descontarle el pasaje de ida y vuelta que cuesta \$400. Un hotelero le presta un cuarto cuando no está lleno y le da de comer gratis.

Este comercio hormiga, pequeño e informal, es parte de lo que provoca el carácter hospitalario de San Jerónimo. “Yo con quien quiera platico y donde vaya no me falta un taco”, me repitió varias veces Fortunato. “Cuando venga ya sabe a dónde llegar. Aquí, aunque sea de frijol, un taco nunca falta. Arrieros somos y en el camino nos encontraremos.” Los habitantes de San Jerónimo se enorgullecen de su carácter hospitalario que usan para diferenciarse de Tlapan, el pueblo más abajo de camino a la cabecera municipal que es más pequeño, tiene un poco más de dinero, tierras fértiles por estar en un valle a las faldas del cerro, calles adoquinadas y un ambiente de pueblo fantasma por las casas de adobe abandonadas con patios interiores llenos de hiedra. Los sanjeronimeños dicen que la gente de Tlapan es más envidiosa y desconfiada, en cambio en San Jerónimo cualquiera te invita a pasar, a comer algo o por lo menos un refresco. Soledad —quien migró a Nueva York en el 2000 siguiendo a su esposo y ahora trabaja doblando ropa en una lavandería— explica con claridad la importancia de la hospitalidad y la amabilidad en la identidad de San Jerónimo. “Tú conoces el pueblo,” me dijo en la conversación antes de empezar la entrevista formal. “El pueblo es humilde, no es un pueblo así, como el municipio que pertenecemos nosotros. Pero la gente allá toda es... ¿cómo te podría decir? Del cien por ciento de gente que hay, yo creo que como el noventa y cinco por ciento de las personas somos amables. Todas las personas del pueblo nos conocemos. Todo mundo, un vasito de agua te ofrecen y no es un pueblo

que tú ves puras casas de dos ó tres pisos. No, es un pueblo humilde donde las cocinas son de adobe. Yo creo que por eso también no tenemos, porque allá todo se da, todo el mundo te regala.”

El relativo aislamiento geográfico de San Jerónimo, la economía de subsistencia, la vinculación simbólica con la historia local, el orden espacial e incluso la sensación del paso del tiempo contrastan fuertemente con la experiencia de vivir en Corona, el barrio al que han migrado muchos de ellos en Nueva York. La diferencia es tan marcada que resulta muy complicado decidir por dónde empezar la comparación. Hagamos el intento y vayamos por partes. Seguramente dejaré fuera algunas dimensiones importantes de la experiencia de cambio radical. Me concentro en aquellas que las personas de San Jerónimo mencionan con mayor frecuencia porque les parecen más importantes.

Corona.

Corona está en Queens, el condado con la mayor diversidad étnica de Estados Unidos.⁶⁷ Para promover el atractivo turístico de la diversidad cultural, motivar a los visitantes de que tomen ventaja de las atracciones culinarias, culturales y de compras que ofrecen quienes residen en el condado, la presidente del distrito de Queens y la autoridad de tránsito de Nueva York han puesto en las principales vías de entrada al condado letreros que dicen *Welcome to Queens “The World’s Borough”*. El letrero registra la tendencia que tienen los neoyorquinos de resaltar su importancia frente a otras unidades políticas, de ver su ciudad como el centro de algo más grande que ella misma. Esta soberbia contrasta con el orgullo discreto de la gente de San Jerónimo que acepta que su pueblo tiene una enorme importancia para ellos, pero no esperan que lo tenga para nadie más. A pesar de que San Jerónimo siga siendo el lugar de referencia para todas las comparaciones que hacen sus migrantes, llegar a Queens de San Jerónimo se experimenta como una migración de un lugar periférico a uno central. Lo decía el vocalista de una banda en uno de los bautizos de San Jerónimo “saquen sus celulares para enseñarle a los paisanos cómo se festeja en New York, la ciudad en el centro del mundo.”⁶⁸

Si bien la migración de San Jerónimo a Corona tiene las características básicas de la migración de entornos rurales a urbanos que describió la sociología clásica durante los procesos de urbanización masiva en Europa a finales del siglo XIX y principios del XX, tiene también las características de la

⁶⁷ Corona y Jackson Heights —el municipio vecino que siempre ha sido más blanco y rico— han sido intensamente estudiados por etnógrafos urbanos. Fueron el epicentro del New Immigrants and Old Americans Project. Este proyecto consistía en estudiar diversos grupos raciales de forma concurrente y traslapada: asiáticos (Chen 1992), blancos (Sanjek 2000 y 2001), negros (Gregory 1998) y latinos (Ricourt y Danta 2003). Sanjek (2000) argumenta que Corona permite entender el futuro de la organización política local y racial de Estados Unidos porque hace algún tiempo cruzó el umbral demográfico que Estados Unidos pasará en unos años en el que los blancos se convierten en una mayoría minoritaria y después en una minoría. Más que dar pistas sobre el futuro de Estados Unidos como Sanjek, esta tesis comparte el interés de Lomnitz por entender “las formas en que la migración a Estados Unidos ofrece una perspectiva crítica de México y de Estados Unidos [...]; *las condiciones sociales en las que emergen las distinciones nacionales*” (2001, xiii, el énfasis es mío).

⁶⁸ Liliana Rivera describe un sentimiento parecido entre los inmigrantes de la Mixteca Profunda en Nueva York. El sentimiento de marginalidad que experimentan los migrantes mixtecos “no se refiere solo a la distancia de las carreteras, la falta de atención en servicios públicos e infraestructura, sino a la condición de marginalidad que experimentan en carne propia y manifiestan en sus testimonios orales” (2005)

movilidad global contemporánea en donde diferentes grupos migratorios conviven diariamente entre sí y aprenden rápidamente que la migración entre dos países o regiones es sólo una de las hebras que tejen el complejo tapiz cosmopolita de ciudades como Nueva York. Los migrantes recién llegados de San Jerónimo aprenden pronto que necesitan relacionarse con personas de países de los que pueden no haber escuchado antes, de diferentes grupos étnicos y diversos estatus migratorios. La intención de promover la diversidad cultural como atractivo turístico de los letrados en las principales entradas a Queens registra también la importancia que adquiere saber maniobrar la diferencia, aprovechar las complejas categorías raciales y étnicas estadounidenses que en ambientes racialmente homogéneos como San Jerónimo son normalmente irrelevantes. A continuación describo algunas de las características relevantes de la vida social de Corona, un barrio de trabajadores latinoamericanos, en donde se entrecruzan diferentes trayectorias migratorias y donde sin abandonar el sentimiento de pertenencia nacional se adopta una nueva identidad latina que tendría poca utilidad en el resto del continente. Corona ha sido históricamente un barrio de trabajadores recién llegados que se suceden en el espacio conforme logran adquirir la riqueza suficiente para vivir en otros barrios de clase media.

La migración poblana en Nueva York

Según el informe del Departamento de Planeación Urbana *The Newest New Yorkers 2013*, Corona es un barrio de extranjeros latinoamericanos, el 64% por ciento de las 103,000 personas que viven ahí nacieron fuera de Estados Unidos y el 69% de los extranjeros vienen de algún país latinoamericano. Corona es el cuarto barrio con más extranjeros en Nueva York y en el que viven más mexicanos y ecuatorianos. Según el censo nacional, el 84% de las personas de Corona del Norte, donde viven la mayoría de los migrantes de San Jerónimo, se identifican como hispanos. Considerando que el 44% de los 725,000 mexicanos viviendo en el área tri-estatal (Connecticut, Nueva Jersey y Nueva York) nacieron en Puebla (Consulado General de México en Nueva York, 2013) resulta evidente que las personas de San Jerónimo no han seguido patrones excepcionales de asentamiento en Nueva York, que son parte de las redes migratorias entre Nueva York, la Mixteca Poblana y el Valle de Atlixco que durante décadas han facilitado el cruce de la frontera y la llegada a Estados Unidos. Entender su experiencia migratoria puede ser útil para entender la de muchos otros mexicanos en Nueva York.

La migración mexicana a Nueva York comenzó a mediados de los cuarenta cuando algunos pobladores de La Mixteca —que incluye el sur del Estado de Puebla, el noreste de Guerrero y el oeste de Oaxaca— dejaron sus pueblos para aprovechar la demanda de mano de obra en Estados Unidos provocada por la Segunda Guerra Mundial. La migración mexicana a Nueva York es distinta a la migración al Sur estadounidense que está esencialmente ligada al Programa Bracero y a sus regiones de reclutamiento —Zacatecas, Michoacán, Guerrero y Jalisco. Durante la década de los cuarenta y cincuenta la migración a Nueva York involucra pocos individuos de algunos pueblos en La Mixteca que ya tenían parientes en la Costa Este. En los sesenta las redes migratorias de La Mixteca a Nueva York siguieron

siendo estrechas y pequeñas, aunque incluyen cada vez más personas y por primera vez un número significativo de mujeres. Durante la década de los setenta se construye la infraestructura migratoria — “la tecnología, las instituciones y los actores sistemáticamente interconectados que facilitan y condicionan la movilidad” (Xiang y Lindquist 2014, 122)— que sostendría y concentraría regionalmente el crecimiento exponencial durante las décadas siguientes.

En los años ochenta varios factores promueven una explosión migratoria. Las consecuencias del estancamiento de la década perdida fueron particularmente graves en Puebla que experimentó una recesión económica entre 1980 y 1985 (Cornelius 1994, 127). Las expectativas negativas de los migrantes sobre la economía mexicana coincidieron con que los empleadores estadounidenses identificaron a los mexicanos como trabajadores diligentes. Los mexicanos se vincularon con empleadores y otros inmigrantes y se convirtieron en una fuente de preferencial de trabajo (Young 1999, 593-4). El factor más importante para explicar el aumento radical de la migración en los ochenta y noventa fue probablemente la amnistía de 1986 que permitió a muchos migrantes indocumentados obtener la residencia temporal y eventualmente ser elegibles para obtener el estatus de residentes permanentes y posteriormente de ciudadanos. Aunada a las leyes migratorias estadounidenses que promueven la reunificación familiar, la amnistía de 1986 permitió que muchos mexicanos invitaran a sus familiares a Estados Unidos con las comodidades que permite la autorización estatal. Nueve mil mexicanos aplicaron a la amnistía de 1986 en Nueva York (Kraly y Miyares 2001, 54). A partir de ese año, las relaciones entre los mexicanos y sus pueblos de origen cambiaron sustancialmente, ahora podían regresar con frecuencia e invitar a sus familiares a acompañarlos.

A mediados de los noventa, después de las operaciones agresivas de la Patrulla Fronteriza con nombres que dejaban poco lugar a dudas como *Gatekeeper* o *Hold the Line*, la migración a Estados Unidos deja de ser circular definitivamente y se convierte mayoritariamente en una estadía de largo plazo. En los noventa también cambiaron el origen y el destino de los migrantes. Nueva York se ha vuelto destino importante para migrantes de Morelos, Tabasco, Tlaxcala, el Distrito Federal y su área conurbada, principalmente de Neza York o Mi Nezota, como se le ha comenzado a llamar a Ciudad Nezahualcóyotl.⁶⁹

⁶⁹ Lilita Rivera comprueba que la migración de la Ciudad de México, particularmente de Ciudad Nezahualcóyotl, a Nueva York se intensificó a partir de la década de los ochenta. Estos movimientos migratorios forman parte del mismo circuito. Los mixtecos migran a Nezahualcóyotl y después a Nueva York expandiendo las redes migratorias al Valle de México. Es decir, que “la migración interna en México desempeña un papel relevante en el proceso de organización de la migración internacional” (2008, 54). Ha habido, pues, una llegada masiva de “chilangos”, un apodo despectivo que se nos ha impuesto de provincia y que los defeños hemos adoptado con soberbia americanista: “ódiame más.” La llegada de chilangos ha provocado que la música sonidera se vuelva tan popular como la norteña y ha generado algunas tensiones con los poblanos que por su antigüedad defienden cierto linaje en Nueva York. La prepotencia y el regionalismo de los habitantes de la ciudad de México que justifica su mala fama en provincia se exporta a las relaciones entre mexicanos en Nueva York. “Los poblanos son medio pendejos,” me dijo Fermín, mi compañero de piso que nació en la colonia Doctores. “Quieren echar carrilla y después no se aguantan. Nosotros luego, luego encontramos un defecto y empezamos a mentar madres.

A finales de la década de los noventa muchos de los pueblos de la Mixteca tenían comunidades de migrantes establecidas en Nueva York. Quienes querían migrar de esas comunidades ya lo habían hecho y parecía que los demás no tenían intenciones de migrar en el corto plazo. Las redes migratorias de la Mixteca se extendieron entonces al norte del Valle de Atlixco y algunos pueblos al centro de Puebla comenzaron a migrar. Según Leigh Binford, la migración se ha “acelerado,” es decir que el periodo entre la primera migración en un pueblo y la migración de “todo el pueblo” se reduce de dos o más décadas a menos de una. Binford atribuye este cambio a la crisis del 94. En ese contexto comienzan a llegar a Estados Unidos los migrantes de San Jerónimo y se establecen en Corona como muchos otros mexicanos recién llegados (2004).

Se espera que para el 2023 los mexicanos sean el grupo hispanico más grande de la ciudad sobre los puertorriqueños y dominicanos. De acuerdo a datos del Departamento de Salud de la Ciudad de Nueva York, los nacimientos de bebés de madres mexicanas se han incrementado continuamente desde la década de los ochenta, de 799 en 1985, a 3,045 en 1990, a 6,539 en el 2000; y a 8,688 en el 2009 (Semple 2010a). Las familias de San Jerónimo tienen normalmente entre dos y cuatro hijos lo que incorpora a San Jerónimo en la tendencia general de rápido crecimiento. Cuando le comenté a Lourdes, que lleva doce años viviendo en Nueva York y acaba de tener a su tercer hijo nacido en Estados Unidos, que me sorprendía cuantos niños había en las reuniones de los sanjeronimeños me contestó riendo que “así somos los mexicanos.”

El aumento acelerado de la población mexicana en Nueva York durante los ochenta tuvo como consecuencia la caída del ingreso per cápita entre los mexicanos, lo que indica que los nuevos migrantes se han incorporado al mercado laboral en empleos de menores ingresos que sus antecesores. Los mexicanos en Nueva York pasaron de ser uno de los grupos de inmigrantes latinoamericanos con mayores ingresos en 1980, comparable al de los cubanos, a uno de los menores en el 2000. El ingreso per cápita entre los mexicanos cayó de \$17,495 en 1980 a \$13,537 en 1990, esto constituye una caída del 50% ajustada a la inflación, para el 2000 los salarios aumentaron a \$15,631 lo que no representa un aumento en el poder de compra en relación a sus salarios de 1990 (Smith 2005, Loc. 394).

Entre más concentrado esté un grupo migratorio en un nicho de mercado mejor acceso a oportunidades de trabajo y entrenamiento. Tener un nicho en una industria en crecimiento permite que un grupo consiga mejores salarios y más empleos. Incluso si el nicho está en un sector en crisis la

Pero ellos se tardan y por eso luego te quieren pegar.” “A mi aquí no me gusta que me estén como haciendo menos”, decía Horacio medio avergonzado de aceptarlo y como una confidencia entre chilangos. Él es del Cerro del Judío donde conoció a su esposa de San Jerónimo antes de migrar a Nueva Jersey. “No me gusta, y menos las personas que vienen de provincia. ¿Me entiendes? Eso no me gusta. Cómo te diré, no es que yo los haga menos, sino que, no sé, no entiendo por qué la gente de provincia es así. Como a ellos a todos les gustan los toros, que el jaripeo, que no sé qué. A mi me gusta, pero no platico con ellos. Yo mis ideas son otras cosas. De ciudad. Prácticamente por eso como que no me adapto aquí.” Cuando me presentaba como chilango entre un grupo de poblanos la reacción más frecuente era un chiste a mis expensas: alguien se tomaba la bolsa de atrás del pantalón y decía: “cuiden bien sus carteras.” Al parecer los chilangos tenemos fama de rateros entre los poblanos.

concentración permite que los miembros de un grupo usen vínculos étnicos para mantener sus posiciones (Alba y Nee 2003, 176). Una dispersión baja en diferentes industrias y trabajos tiene consecuencias económicas positivas a largo plazo para un grupo de migrantes. En el 2000, los mexicanos en Nueva York estaban concentrados en tres industrias: el 10% trabajaba en construcción, el 12% en manufactura y el 40% en restaurantes y entretenimiento (Rivera Batiz 2004) Según el censo del 2010 los mexicanos son el grupo que tiene el menor desempleo de los diez grupos más grandes de inmigrantes en Nueva York y tienen mayores probabilidades de mantener un empleo por más tiempo que la población nativa de Nueva York. Incluso tienen una tasa mayor de empleo que los mexicanos en el resto del país.

Los mexicanos en Nueva York tienen una reputación por tener una ética del trabajo extraordinaria (Semple 2010b y Smith 2005). Las altas tasas de empleo de los mexicanos en Nueva York se pueden explicar en parte por el trabajo de redes facilitado por ocupar un nicho de mercado, por el número desproporcionado de hombres jóvenes y personas en edad laboral y porque al ser indocumentados es menos probable que reporten abusos laborales por miedo a la deportación. Corona registra este carácter de la migración mexicana: es claramente un barrio obrero con una intensa vida social. La vida social en Corona del Norte —que abarca las cuadras entre las avenidas 34 y 45; y entre Junction Boulevard y la calle 114— se ordena en torno a tres vías: la avenida Roosevelt, la avenida 37 y Junction Boulevard.

Avenida Roosevelt. La rutina de Corona.

Sobre la Avenida Roosevelt corre el tren elevado, la línea siete apodada el expreso internacional porque la composición nacional de los pasajeros va cambiando a lo largo del recorrido: las primeras paradas desde Manhattan, cerca de Queensboro Plaza, están en barrios de inmigrantes griegos e italianos, en Sunnyside la mayor parte de la población migrante proviene del subcontinente asiático; nepalíes, indios y bangladeshís suben y bajan del tren en esas paradas. El tren atraviesa después barrios hispanos como Corona y Elmhurst, y llega por último a Flushing, el nuevo *Chinatown*, el barrio con más inmigrantes chinos de Nueva York. Entre las seis y las nueve de la mañana en la entrada de la estación del metro de Corona Plaza hay puestos de atole y tamales para los trabajadores que van en dirección a Manhattan, tendidos de fruta que se vende por dólar y venta de periódicos del área tri-estatal como el *Diario de México*, *El Especialito*, *La Voz Hispana* y *Quiubo!* y, o especializados en Queens como *Queens Latino*. A mediados de los noventa, Zentella contaba diecisiete periódicos en español que circulaban en Corona, cuatro volaban diario de República Dominicana, *Hoy* se imprimía al sur de Corona y *La Voz de México* al oeste (1997, 182-184).

Entre las cuatro y las siete de la tarde cuando los trabajadores regresan de Manhattan, abren sobre la Roosevelt los puestos semifijos de comida corrida: tacos, arepas, salchipapa ecuatoriana, huaraches, empanadas de carne, plátano macho con queso, quesadillas, bollos de yuca y puerco asado.

Entre las nueve de la mañana y las cuatro de la tarde, cuando es más probable encontrar desempleados caminando debajo del fierro verde sobre el que corre ruidosamente la línea siete, hombres que susurran “*social, social*” ofrecen tarjetas falsas de seguridad social. Otros reparten tarjetas promocionales de agencias de trabajo, servicios de ortodoncia y, ante la ritual indignación de los consejeros de la junta comunitaria, servicios de prostitución a domicilio que se anuncian con mujeres blancas, asiáticas y, rara vez, hispanas casi desnudas. Cada cierto tiempo, la Oficina del Alcalde para Asuntos Migratorios, a través de los medios hispanos, insiste en que quienes soliciten empleo verifiquen que las agencias de trabajo y los abogados de inmigración estén registrados, cumplan con las regulaciones y no cobren más de las comisiones autorizadas.

Después de las ocho de la noche y hasta las 4 de la mañana abren todos los días las barras: clubes nocturnos que en México se conocen como bares de ficheras y en inglés como *taxi dance halls*, donde los clientes pueden bailar una pieza con las bailarinas por dos dólares y los fines de semana tocan bandas norteñas formadas en su mayoría por migrantes mexicanos. Corona es uno de los barrios de Nueva York con mayor número de licencias para vender alcohol y en la madrugada de los fines de semana no es extraño encontrarse con hombres que regresan tambaleándose a sus casas (Maslin Nir 2012). En los postes y los muros de la Roosevelt se pegan carteles en los que se atiborra el reparto de conciertos de bandas latinoamericanas y sonideros con un diseño en tonalidades metálicas y fluorescentes.

Las lavanderías de a cora, como se conocen a los locales con máquinas que funcionaban hace años con monedas de 25 centavos, se mantienen abiertas las 24 horas para dar servicio a quienes trabajan doble turno y lavan su ropa en la madrugada. Otros tres tipos de negocios que se anuncian en la prensa hispana y proliferan en Corona en relación a otras partes de la Roosevelt son los despachos de abogados de inmigración y accidentes laborales; los servicios de paquetería y de envío de remesas, en los que se forman filas largas los viernes en la noche; y las boticas —tiendas naturistas y de productos místicos en donde se pueden conseguir estatuillas de santos, veladoras, amuletos, inciensos, raíces, plantas medicinales, donde se lee la mano, se echan las cartas del tarot, se hacen amarres para no perder al ser querido y limpias para atraer la abundancia.

Las tiendas de la Roosevelt están orientadas al consumo hispano. Los locales que venden discos e instrumentos de música se especializan en música norteña, salsa y bachata, las tiendas de deportes venden playeras del Riverplate, las Chivas, el Saprissa, el América, el Colo-Colo. Las compañías telefónicas anuncian paquetes de llamadas de larga distancia a Latinoamérica. Las filiales de grandes marcas estadounidenses como Walgreen’s, Bank of America o Western Union seleccionan a empleados hispanos, imprimen la parafernalia promocional en español y están a lado de filiales de empresas transnacionales latinoamericanas como Pastelerías Capi de Atlixco, Pollo Campero de Guatemala y Omnilife de Guadalajara. La Roosevelt a la altura de Corona es ejemplo de uno de los

argumentos económicos a favor de la migración: los inmigrantes recién llegados reactivan la economía en zonas deprimidas por el alto porcentaje de ingresos que gastan en bienes de consumo (Varsanyi 2010).

Avenida 37. La identidad del barrio

Durante mi estancia en Corona viví en la avenida 37 gracias a la recomendación de Rebeca, una migrante de San Jerónimo que le compra flores a Socorro, mi casera. Mi habitación estaba sobre una bodega —una tienda de conveniencia dominicana— y un sitio de taxis, frente a una esquina amplia que conmemoraba a Louis Armstrong y en contra esquina con otra bodega y un restaurante dominicano; era un lugar que rara vez estaba en silencio. Temprano en la madrugada resonaban las botas de trabajo de los inquilinos del piso de arriba sobre las escaleras de madera, poco después se escuchaban voces en inglés de los niños caminando a la escuela y la insistencia en español de sus padres para que se dieran prisa. A lo largo de la mañana tráileres descargaban debajo de mi ventana para las dos bodegas dominicanas. En verano se tenían acaloradas discusiones entre pensionistas dominicanos que jugaban dominó y escuchaban el baseball fuera de la bodega o que tomaban el sol en la esquina de enfrente. Los fines de semana la bachata resonaba durante todo el día desde dos casas cercanas donde la gente se reunía a tomar y bailar. Caminaba varias veces al día sobre la avenida 37 y conocí bien a algunos de sus habitantes y moradores, muchos de ellos de San Jerónimo. Pasaba mucho tiempo en la florería de mi casera sobre la 37 y terminé trabajando ahí algunos días a la semana en el servicio de decoración de fiestas.

La avenida 37, paralela a la Roosevelt y dos cuadras al norte, es una calle comercial con menos tránsito vehicular que la Roosevelt y con edificios de departamentos. La mayoría de estos edificios se construyeron o renovaron en los años sesenta, cuando las condiciones de vida de los barrios negros del Bronx, Manhattan y Brooklyn se continuaba deteriorando por la incapacidad de las autoridades de hacer frente al crecimiento en la demanda de alojamiento debido a la Gran Migración desde el Sur. Muchos negros recién llegados se mudaron a Corona. Los edificios de departamentos de los sesenta y setenta con fachadas de ladrillo rojo que se construyeron gracias a la *Federal Housing Act* son típicos de Corona y particularmente de la calle 37. Viviendas de tres pisos con un ático bajo el tejado de doble agua, con dos lugares de estacionamiento donde normalmente se dejan las bolsas de basura detrás de las rejas de fierro para que las recoja el servicio de limpia. Los balcones se usan para guardar bicicletas, para instalar antenas de televisión satelital o hacer parrilladas en verano cuando la temperatura se eleva a un promedio de 32 grados centígrados.

La Comisión de Planeación seleccionó este barrio para el paquete de renovación porque colinda con Flushing Meadows, donde se llevaría a cabo la Feria Mundial de 1964 y que actualmente es la sede del abierto de tenis estadounidense y de la mayor celebración en Nueva York del 5 de Mayo. Flushing Meadows es el principal lugar de recreación de Corona. De lunes a viernes en las tardes, las

canchas de futbol al fondo del parque las ocupa la liga de futbol infantil. Los entrenamientos para los más chicos se llevan a cabo en español y conforme avanza la edad en inglés. Madres latinoamericanas llevan a sus hijos a los entrenamientos y se sientan a conversar en las gradas. Comparten información sobre trabajos, alojamiento, precios de productos del hogar, discuten los problemas con sus maridos y cómo les va en la escuela a sus hijos. Las madres que venden productos de venta directa aprovechan para mostrar sus catálogos. En el parque se organizan partidos normalmente amistosos de futbol entre cuadrillas de trabajadores que van terminando su jornada. En los estacionamientos cercanos a Corona algunos grupos de danza folclórica latinoamericana ensayan coreografías y en la fuente del centro las quinceañeras se sacan fotos con sus vestidos y chambelanes, aprovechando como fondo la Unisfera — una escultura monumental que representa un globo terráqueo.

En la esquina de la avenida 37 y la calle 104 está Nuestra Señora de los Dolores, una parroquia católica y la congregación religiosa más numerosa de Corona del Norte. En el pedestal sobre el que descansa la Virgen de los Dolores en el atrio de la iglesia está inscrito un recuerdo de que Corona ha sido históricamente un barrio de trabajadores migrantes: *Come to me all that labor and I will refresh you*. La parroquia se construyó en 1870 como una misión para los inmigrantes irlandeses de Corona y ellos se encargaron de ella hasta finales de los sesenta cuando se empezaron a ofrecer servicios en español. A pesar de que los servicios en español estuvieran llenos desde los sesenta, los sacerdotes irlandeses se oponía a los grupos de oración hispanos y a ofrecer más misas en español (Ricourt y Danta 2003, 66). En los años setenta el número de feligreses latinoamericanos creció rápidamente, sobre todo por los dominicanos que comenzaban a llegar al barrio y en los ochenta quedaban pocos blancos. Actualmente, los domingos se ofrecen siete misas en español y dos en inglés. Debido a que la parroquia no tiene espacio suficiente para acomodar a toda la feligresía instalaron una carpa en el jardín trasero donde se trasmite la misa en pantallas planas de alta definición.

En 2014, el día de la Virgen de Guadalupe—Emperatriz de *todas* las Américas como enfatizaba el padre en la misa— las mañanitas empezaron desde las doce de la noche y los fieles velaron a la virgen hasta el alba. Dos sacristanes no se daban abasto para poner en agua todas las flores que recibían. A las 6 de la tarde el altar se había llenado y los arreglos florales empezaban a ocupar las primeras filas de bancas.⁷⁰ En enero del 2015 la parroquia de Nuestra Señora de los Dolores se incendió y José Clemente, el rezandero de San Jerónimo, organizó una colecta entre la gente del pueblo para la

⁷⁰El documental *Guadalupe sin Pasaporte* de Carmen Elisa Alarcón Salvat (2012) sigue el recorrido de la antorcha Guadalupana desde la Basílica de Guadalupe hasta la Catedral de San Patricio el 12 de diciembre. Bajo el lema “por la dignidad de un pueblo dividido por la frontera” año con año desde hace más de una década la antorcha recorre las zonas con alta densidad migratoria a Nueva York, los pueblos de la Mixteca de Guerrero, Puebla y Oaxaca. Alarcón captura los buenos deseos, las oraciones y los saludos que los mexicanos le mandan los familiares que han dejado de ver durante años. Retrata la dimensión trasnacional del guadalupanismo. Alyshia Galvez en su etnografía *Guadalupe in New York* (2009) analiza como la Virgen de Guadalupe se ha vuelto una imagen políticamente cargada que sirve para articular la exigencia de derechos de los mexicanos en Nueva York.

reconstrucción. La ceremonia de la fiesta patronal de San Jerónimo se lleva a cabo en Nuestra Señora de los Dolores, el santo patrón recibe la bendición del padre en el altar. Después los sanjeronimeños peregrinan detrás del santo hasta la mayordomía, la casa que recibe a San Jerónimo según el sistema de cargos del pueblo, donde se reza el Rosario y se les da de comer a los asistentes. Sobre la avenida 37, cerca de la intersección con la calle 104 hay otras congregaciones religiosas: la Primera Iglesia Bautista, la Iglesia Adventista del Séptimo día, la Iglesia Cristiana de Corona y la Iglesia Luterana Emmanuel.

Buena parte de los negocios sobre la 37 pertenecen a dominicanos, el grupo hispano que lleva más tiempo viviendo en Corona. Proliferan las bodegas, tiendas de conveniencia dominicanas que funcionan como espacios de reunión sobre todo para pensionistas. A pesar de colgar letreros de “hoy no se fía, mañana tampoco” los dueños de las bodegas le dan crédito a sus clientes frecuentes. La mayoría de las bodegas tienen letreros a plumón en los que anuncian que aceptan vales de comida porque muchos habitantes de Corona son beneficiarios de la asistencia pública. En las dos cuadras entre la avenida 37 y la Roosevelt, en las calles 103 y 104, conté por lo menos ocho barberías dominicanas donde los jóvenes se juntan a tomar café, fumar pipa de agua y jugar billar. En los restaurantes dominicanos de comida corrida, se sintoniza Univisión, Telemundo o Televisión Dominicana, frecuentemente los comensales juegan dominó después de la comida y discuten política nacional y de la región de Cibao.

Sobre la 37 hay varios supermercados especializados en productos latinoamericanos donde los pasillos se ordenan según la nacionalidad de los productos y donde se encuentran, por ejemplo, los refrescos “tradicionales” de diferentes países: Country Club para los dominicanos, Inca Kola para los peruanos, Malta India de Puerto Rico, Jarritos de México o la marca ecuatoriana Fioravanti. La mercadotecnia de todos estos refrescos tiene un fuerte componente nacionalista. (“Inca Kola. El Sabor del Perú.” “Country Club. Este *country* es rico en alegría.” “Jarritos. Esto es México al natural”). Los restaurantes que se encuentran sobre la 37 también dan cuenta de la relación entre gustos culinarios y origen nacional, casi todos se anuncian como comida tradicional de cierto país. Los restaurantes que no venden comida latinoamericana se han adaptado al mercado hispano, imprimen sus menús en español y sus dependientes también aprenden a hablarlo. Cuando le dije a Rebeca que estaba sorprendido porque el chino que atendía el restaurante debajo de su departamento hablaba español me dijo que “los chinos son muy inteligentes, además de hablar inglés y su idioma hablan español porque todos los que le compramos somos latinos. En lugar de que seamos nosotros los que aprendemos a hablar inglés son ellos los que hablan nuestro idioma.”

En *Hispanas de Queens*, una etnografía sobre la vida de las mujeres en Corona a finales de los ochenta y las organizaciones religiosas y políticas en las que participaban, Danta y Ricourt argumentan que el uso generalizado del español en Corona y la vida barrial que llaman convivencia diaria provocan un sentimiento de panethnicidad latina. Es decir “la colaboración, las cosas en común, la interacción, la

sensación de pertenencia local y unidad de propósito entre las personas de diversas nacionalidades latinoamericanas” (2002, xi). Ser latino en Latinoamérica no tiene mucha importancia, pero en Estados Unidos adquiere relevancia debido a las políticas de identidad estadounidenses en donde los hispanos tienen intereses en común y a nivel local se enfrentan por puestos de representación con otros grupos raciales, los negros de Lefrak City al sur de Corona o los blancos de Jackson Heights al oeste, por ejemplo. En el espacio público estadounidense los mexicanos, ecuatorianos, dominicanos, puertorriqueños, nicaragüenses son racializados como latinos y terminan por aceptar esta afiliación. Esta nueva identidad le debe mucho a las cadenas de televisión y prensa latina, que se convierten en un elemento de identidad mezclando elementos de las imágenes diaspóricas que menciona Appadurai (1996) como las noticias de la farándula de países latinoamericanos, con elementos del capitalismo de imprenta que Anderson (1993) sugiere como condición indispensable para provocar identidades. Por la intención de validar su argumento sobre la panethnicidad hispana, que sin duda es un elemento importante de la vida social en Corona, Ricourt y Danta pierden de vista que las afiliaciones nacionales se oponen muchas veces a la consecución de objetivos en común. Sobre todo en espacios fuera de las organizaciones políticas y religiosas que defienden intereses latinos en las que ellas concentran su análisis. Los espacios de trabajo, como veremos más adelante, son espacios donde las tensiones entre latinoamericanos están a flor de piel. Los de San Jerónimo insisten, por ejemplo, en que los dominicanos y colombianos no saben trabajar por que están muy cómodos, tienen permiso de residencia o ciudadanía y reciben beneficios del gobierno.

A pesar de que el español sea ampliamente usado en Corona, hay pequeños espacios irrecobrables para sus hablantes. En un restaurante ecuatoriano en la avenida 37 los letreros que el gobierno metropolitano obliga a colgar están en inglés, aquellos que señalan las salidas de emergencia, que prohíben fumar y que informan a los empleados de sus derechos laborales. Ocurre también lo contrario. En ese restaurante se sintoniza Univisión, todas las interacciones entre los clientes, los meseros, las cajeras se llevan a cabo en español, el idioma en que están los menús. No es nada excepcional. Este tipo de espacios son irrecobrables para el Estado-nación que intenta reforzar la identidad nacional de los americanos mediante la homogenización lingüística, pues Estados Unidos se ha manufacturado históricamente como un país de habla inglesa. Corona resiste este intento de homogeneización, se experimenta como un pedazo de Latinoamérica en medio de Nueva York lo que resulta mucho más evidente por las políticas de identidad latina y las estrategias de mercadotecnia nacionalista de los productos latinoamericanos. Corona es un espacio transnacional que no pertenece a ningún Estado-nación latinoamericano y esquiva a medias la regulación lingüística del Estado americano, que inminentemente trata de imponer cierta homogeneidad cultural para asimilar a los foráneos.

Corona, un barrio de trabajadores transnacionales de Latinoamérica, representa una disrupción permanente en el territorio del Estado-nación americano. Corona es un espacio en el que coinciden relaciones sociales que comprenden innumerables lugares en América Latina, un espacio constituido por relaciones y prácticas sociales cotidianas en donde encuentran intersección la migración laboral transnacional, el Estado-nación estadounidense y la producción y el consumo capitalista. Es necesario repasar el orden del espacio en Corona como lo hemos venido haciendo porque la migración masiva de inmigrantes latinoamericanos a un mismo barrio implica que los espacios regionales, Norteamérica y Latinoamérica en este caso, se han vuelto inextricables, se han insertado uno dentro del otro.

Junction Boulevard. Historia racial y movilidad social.

Junction Boulevard es una calle amplia de bancos y grandes tiendas de ropa, calzado y telefonía. Es la calle más antigua de Corona que aún mantiene su traza original. A lo largo de su historia, Junction Boulevard ha servido como la frontera de Corona con East Elmhurst, al norte, y Jackson Heights, al oeste, dos barrios más ricos y con una mayor proporción de blancos. Como veremos en el cuarto capítulo, la movilidad social se experimenta muchas veces como una movilidad racial y nacional, como la adquisición de patrones de consumo y comportamiento que se perciben como más americanos o más blancos. Corona ha sido históricamente un barrio de inmigrantes que después de lograr mejores salarios se mudan a otros barrios con mayores niveles de ingreso y por lo tanto Junction Boulevard ha simbolizado históricamente la adquisición de mayor poder de consumo, la formación de identidades de clase en torno a ciertos barrios más o menos deseables y sobre todo la equiparación de movilidad social y movilidad residencial.

Los primeros pobladores de Corona fueron protestantes ingleses y holandeses que paulatinamente cedieron su lugar a europeos católicos, italianos en su mayoría, que después de la gran migración de negros desde el sur en los años cincuenta se mudaron a otros barrios en Long Island. En los setenta, una parte importante de la población negra de Corona se mudó a East Elmhurst, al norte de Corona, cuyos residentes tenían un ingreso promedio por arriba del doble de Corona. En ese entonces comenzaron a llegar al barrio migrantes latinoamericanos, principalmente dominicanos, ecuatorianos y colombianos, quienes a partir de los noventa han comenzado a mudarse al oeste de Junction Boulevard y al sur de la Roosevelt conforme incrementa el número de mexicanos en el barrio. Actualmente Corona del Norte es el epicentro de la migración de mexicanos en Queens y a partir de ahí, concéntricamente se reduce porcentualmente su número.⁷¹

Los primeros residentes coloniales de Junction Boulevard fueron campesinos ingleses, holandeses y esclavos africanos a su servicio durante el siglo XVII. En ese entonces “Corona se

⁷¹ Los mapas interactivos del Censo de Estados Unidos son particularmente ilustrativos sobre este fenómeno. Se pueden consultar en la herramienta *Census Explorer* de la página web del Censo y en la herramienta *Fact Finder* en la página del Censo de la Ciudad de Nueva York.

presentaba como una tierra de bosque espeso en la meseta que a lo largo de Junction Boulevard daba lugar a praderas abiertas hasta que la tierra se convertía en el pantano del arroyo de Flushing. En los tiempos coloniales este arroyo recibía suficiente agua de sus afluentes para mantener sus aguas frescas a lo largo del año y esto, junto con los abundantes pastizales en sus bancos atraían a los primeros europeos” (Seyfried 1987, 1). Los europeos siguieron llegando a Corona trayendo mano de obra esclava hasta la abolición paulatina de la esclavitud en Nueva York entre la Manumission Act de 1799 y 1827. En 1872, West Flushing cambió de nombre a Corona por la intención de los empresarios inmobiliarios de apelar a clientes italianos recién llegados. El barrio, decían promocionalmente, se convertiría en la Corona de Queens.

A principios del siglo XX la población de Corona se volvía proletaria. En 1900 la mayor parte de los pobladores se empleaban como pescadores de ostras, campesinos, obreros textiles y ferroviarios, como servicio doméstico y pulidores de bronce (Gregory 1999, 23). En ese entonces la mayoría de los habitantes de Corona eran ingleses y holandeses, la población negra disminuía para mudarse al cinturón negro de Harlem y en su lugar comenzaban a llegar judíos de Europa del Este e italianos. Durante la primera década del siglo XX los negros que llegaban masivamente del sur se utilizaban, de forma parecida a los mexicanos de la actualidad, como mano de obra barata lo que disminuía los salarios y causaba molestia entre la población italiana e irlandesa. Con la llegada del servicio de trenes rápidos en 1917, Corona y los barrios colindantes se convirtieron en alternativas a los barrios del alto y el bajo Manhattan cuya calidad de vida empeoraba paulatinamente y se construyeron desarrollos inmobiliarios en Jackson Heights y East Elmhurst. Estos desarrollos no estaban segregados y los negros socialmente móviles vivían a la par de los blancos no sin oposición entre algunos de ellos. (Gregory 1999, 26)

Durante la primera mitad del siglo XX la población negra incrementó paulatinamente y se fue concentrando poco a poco en Corona del Norte. Muchos de los obreros que perdieron sus empleos en la crisis de 1929 lo recuperaron gracias al *New Deal* de Roosevelt empleados como obreros en el aeropuerto de La Guardia al norte de Corona. En su etnografía sobre la comunidad negra de Corona, Gregory encuentra que los residentes más viejos del barrio hablan de el periodo de entre guerras como la edad de oro del barrio. “Se producía una verdadera comunidad que fundía conciencia de raza y políticas elitistas de respetabilidad” (1999, 37). Cuando comenzó la Segunda Guerra Mundial, Queens se había convertido en uno de los centros industriales más importantes de Estados Unidos y muchos de los habitantes de Corona se empleaban como obreros en las fábricas que aumentaban su producción y la demanda de mano de obra debido a las exigencias bélicas. En la década de los cuarenta se formaban clubes políticos negros que terminada la guerra participaron activamente en el movimiento de derechos civiles.

La primera mitad del siglo XX fue un periodo de dominación italiana en términos numéricos y políticos en Corona. En 1940, el 7% de la población de Corona era negra, el 66% blanca y nacida en

Estados Unidos y el 27% blanca nacida en el extranjero de la cual 60% había nacido en Italia. En ese entonces no había un cinturón negro como en Harlem, los negros formaban una población minoritaria y dispersa. Entre 1950 y 1960 esto cambió. El 70% de los residentes blancos de Corona se fueron del barrio. Los negocios de los blancos cerraron y las calles comerciales se deterioraron. En 1960 la población negra de Corona y East Elmhurst alcanzaba 20,793 y representaba más del 50% del total (Gregory 1999, 57). La Avenida Roosevelt se definió una línea racial entre Corona Italiana y Corona Negra y frecuentemente había peleas de pandillas de ambos lados que se disputaban el control simbólico y territorial de esta calle.

Junction Boulevard que dividía Corona y Jackson Heights, el vecino predominantemente blanco, se comenzó a llamar simbólicamente la línea Mason-Dixon cuando los padres blancos lucharon a favor de mantener la segregación en las escuelas del área a mediados de los sesenta. (Gregory, 1992, 259) En ese entonces Corona se había vuelto más negro y pobre. Los blancos de Jackson Heights identificaban la raza con la decadencia urbana y pensaban que los niños negros traerían problemas a sus escuelas. “La identidad de clase media de los blancos se había convertido en una función de su distancia, simbólica y física, del getto negro” (Gregory 1999, 83). La huida de los blancos que ocurrió en ese entonces no se debía solamente a la llegada de los negros y otras minorías. Las hipotecas después de la Segunda Guerra Mundial disminuyeron las tasas de interés e hicieron accesibles para los blancos de Corona los precios de desarrollos inmobiliarios en barrios cercanos que se mantenían segregados en parte por las políticas federales de préstamos hipotecarios y por el racismo de los propietarios. Mediante la segregación de las escuelas a partir de la línea que marcaba Junction Boulevard los blancos experimentaban la identidad y la movilidad de clase.

En los años setenta, los negros jóvenes aprovechaban los triunfos de la lucha por los derechos civiles. Las líneas fronterizas que marcaban los límites de clase entre Corona y los barrios vecinos se volvieron más claras, pero los límites raciales entre negros y blancos se difuminaron después de la desegregación. Mientras tanto, los latinoamericanos comenzaban a llegar. La residencia en barrios más allá de Junction Boulevard y Northern Boulevard se volvió un indicador de clase y estas calles representaban el límite que separaba a los trabajadores de ingresos bajos y quienes se habían convertido en clase media (Gregory 1999, 80).

En su trabajo etnográfico Gregory describe como los negros socialmente móviles que se beneficiaron de las conquistas de la lucha por derechos civiles empezaron a migrar a East Elmhurst y Jackson Heights a principios de los setenta lo que coincide con el aumento exponencial de latinoamericanos en Corona. Las diferencias socioeconómicas entre East Elmhurst y Corona se pueden demostrar con figuras del censo federal. La sección censal 355 es representativa de las demás áreas en East Elmhurst, es un área de 15 bloques algunas cuadradas al norte de Corona. En 1980 era sólidamente de clase media con un ingreso de 17,451 dólares, sólo el 9% tenían menos ingresos que la línea de

pobreza y el 75% vivía con ingresos arriba del doble de esta línea. El 59% de los habitantes de esta sección censal trabajaban en empleos técnicos, administrativos y de ventas. El mismo censo muestra que la sección censal 377, representativa de Corona y donde vive buena parte de los migrantes de San Jerónimo, tenía un ingreso de 8,112 dólares, la mitad que de la sección 355, el 32% vivía en familias con un ingreso menor a la línea de pobreza, el 13% tenía empleos administrativos, técnicos y de ventas y el 50% se empleaba como obreros (Gregory 1999, 145).

El cambio racial en Corona ha sido dramático. Para 1970 empezaron a llegar masivamente inmigrantes latinoamericanos de orígenes nacionales diferentes y se asentaron en un barrio dividido entre negros y blancos agregando tensiones raciales que continúan a la fecha. En 1960 se contaban 1,007 hispanos y sólo diez años después su número se elevaba a 13,911. La llegada de latinoamericanos continuó durante una década y en 1980 se había duplicado a 25,888. En 1990 residían 38,562 en Corona, el 60% de la población. La población hispana aumentó a 61,541 (71% del total) en el 2000 y a 76,696 en 2010 cuando el 79% de la población de Corona era hispana. Mientras tanto los blancos continuaron mudándose a barrios de clase media, en 1970 se contaban 15,101 blancos y veinte años después solamente 9,425. (Ricourt y Danta 2003, 16-7). Según datos del censo, en el 2000, 6,030 blancos no hispanos vivían en Corona y en el 2010 únicamente quedaban 3,698, el 4% de la población. La población negra llegó a su máximo en 1970 con 11,247 y disminuyó paulatinamente: a 9,210 en 1990, 7,352 en el 2000 y 4,816 en el 2010, tan sólo el 5% de la población.⁷²

Al igual que sus antecesores blancos y negros, los latinoamericanos que llegaron a Corona en 1970 se organizaron en torno a congregaciones religiosas, que tenían vínculos cercanos a asociaciones políticas y buscaron un lugar en el partido demócrata. De acuerdo a Ricourt y Danta las asociaciones culturales y políticas latinoamericanas se comenzaron a formar en los setenta. En un comienzo la mayoría servía a migrantes de una nacionalidad particular (las autoras cuentan por lo menos 16 asociaciones nacionales en Corona) y tenían fines culturales y de ayuda mutua: organizaban desfiles, administraban escuelas sabatinas para enseñar español, historia y cultura latinoamericana; y ordenaban las campañas para obtener residencia permanente o ciudadanía. Eventualmente se formaron asociaciones panhispanas con fines políticos que llevaban a cabo campañas de registro electoral, promovían candidatos en las Juntas Comunitarias y Educativas; y ejercían presión sobre los concejales y presidentes del condado para resolver problemas de orden común. Los trabajos etnográficos de Corona (Gregory 1999, Sanjek 2000, Danta y Ricourt 2003) enfatizan como la construcción de identidades raciales y de clase en Corona a descansado en buena parte en la participación en organizaciones

⁷² Para hacer comparables los datos posteriores a 1990 con los de Ricourt y Danta (2003) utilicé las mismas secciones censales que ellas: 377, 379, 381 (Corona del Norte), 375, 399 y 401, 403, 405, 407, 409 (Corona Plaza, que yo considero parte de Corona del Norte) y 411, 413, 415, 427, 437, 439 y 443 (Corona Heights) Excluyen la sección 455 que corresponde a Lefrak City un conjunto habitacional donde la mayoría de sus habitantes son negros.

políticas de base. Son normalmente los habitantes de clase media, los propietarios de casas o edificios, los que participan en las organizaciones de vecinos y que se diferencian de los que tienen menores ingresos y menos motivos para la participación política local, como los migrantes de San Jerónimo que enfatizan frecuentemente que una de las mayores diferencias entre la vida en su pueblo y en Corona es que deben pagar renta.

Corona ha permanecido siempre como un barrio de clase baja socialmente móvil. Su historia registra cómo los recién llegados —blancos, negros y latinoamericanos— han formado repetidamente una identidad racial de clase media conforme incrementan sus salarios para después migrar a otros lugares que se adecuen mejor a sus nuevas posibilidades de consumo, principalmente a Jackson Heights, el barrio al otro lado de Junction Boulevard. Corona ha sido históricamente el primer pedáneo de una movilidad social hacia arriba que se manifiesta como una movilidad residencial. La Junction Boulevard ha sido un símbolo de movilidad social cuyo cruce ha representado la entrada a la clase media a lo largo de la historia de Corona.

Actualmente, Corona es más que nunca un barrio de recién llegados, esperanzados por la promesa de movilidad social. Corona es un espacio donde se formulan nuevos deseos de prosperidad económica que se manifiestan en diferentes símbolos y prácticas culturales que analizaremos con detenimiento más adelante (cap. 2). La movilidad social ha requerido históricamente cruzar ciertos límites territoriales, nacionales, lingüísticos y culturales; aprender a comportarse diferente, más parecido a otras personas (cap. 3). Los migrantes de San Jerónimo, que llegaron a Corona a finales de la década de los noventa, forman parte de la última generación de migrantes en búsqueda de mayores ingresos. A la mayoría de ellos les emociona los pronósticos de movilidad social ascendente y se manifiestan agradecidos con un país que les brinda las oportunidades para lograrlo. En la siguiente sección repaso brevemente la historia de la diáspora sanjeronimea y el funcionamiento de sus redes de migración.

La casa de la calle 99. El epicentro de la diáspora.

El precio promedio de un departamento en Corona de 3 habitaciones es de \$2,500 dólares (Haller, 2015). Los migrantes de San Jerónimo que normalmente ganan el salario mínimo mensual que oscila en torno a \$1,500 dólares comparten departamentos para dividir la renta. De acuerdo al censo del 2011, el 42% de los mexicanos en Nueva York viven en condiciones de hacinamiento, es decir con más de una persona y media por cada habitación. Baldomero, que llegó a Corona en 1999 y trabaja como *delivery boy* en un restaurante de Manhattan, comparte su cuarto en un departamento en la casa de la calle 99 con su esposa y sus dos hijos pequeños. En su departamento de cuatro cuartos viven 14 personas en total: dos hermanos de Baldomero con sus familias, una pareja de Ecuador, un joven de Toluca y un hombre de un pueblo en la Sierra Norte Oaxaqueña. Ajustan los horarios para usar el baño y toman turnos para limpiar el departamento. Cada quien guarda los trastes para la cocina y la comida en su cuarto que cierran con llave cuando salen. Normalmente las mujeres cocinan sólo para su familia y los hombres

solteros cocinan para sí mismos, aunque en ocasiones especiales se invitan a comer entre familias. Los inquilinos han establecido un horario que ordena los tiempos en los que cada quien usa la cocina y el comedor porque no hay espacio suficiente para coincidir y cuándo le toca a cada quién limpiar el baño. La jerarquía informal en la mayoría de los departamentos que visité y en el que viví está dictada en primer lugar por quién tiene el contrato de arrendamiento y puede subarrendar los demás cuartos y en segundo lugar por el tiempo que se ha vivido en el mismo lugar. Baldomero me explicaba que no le preocupa hacer fiestas seguido o poner música con mucho volumen porque tiene el contrato de arrendamiento y se llevaba bien con su casero dominicano.

Los postes de Corona, sobre todo de la Roosevelt y la avenida 37, están tapizados de papeles en los que se anuncian cuartos en renta, sobre todo al final del invierno cuando los jornaleros salen de la ciudad para trabajar en el cultivo y se liberan muchos cuartos. El intercambio de cuartos manifiesta el carácter migrante del barrio. Hay una población flotante extensa en Corona, migrantes recién llegados que prueban suerte y pueden irse pronto, trabajadores migrantes que están en Corona sólo por el invierno, personas que se van de Corona para regresar definitivamente a su país de origen y extranjeros que regresan a sus países de origen en invierno. Ante este movimiento frecuente de inquilinos las relaciones entre compañeros de departamento son tensas y desconfiadas frecuentemente.

La casa de la calle 99 es famosa entre los sanjeronimeños porque ha sido ocupada por personas del pueblo desde hace quince años y es el epicentro de la diáspora de San Jerónimo en el área triestatal. En diversas entrevistas con migrantes en Corona, el Bronx, Long Branch, Nueva Jersey; y White Plains, Nueva York encontré que muchos migrantes habían vivido ahí durante algún tiempo y muchas parejas habían empezado ahí su relación. “Si entra una muchacha sola, sale juntada”, dijo Carmelo, uno de los primeros habitantes de la 99 que conoció ahí a Alejandrina, su esposa. El papel de este lugar en la historia de la diáspora sanjeronimeña manifiesta el funcionamiento de las redes migratorias. Nadie migra solo, sin algún tipo de apoyo.

Carmelo llegó a la casa de la calle 99 en 1998, es uno de los migrantes de San Jerónimo con más tiempo consecutivo viviendo en Corona y es reconocido por su generosidad, ha ayudado a llegar a Estados Unidos a muchos de sus amigos y familiares, que han apoyado a otras personas, incrementando así, en términos exponenciales, literalmente, la comunidad transnacional de San Jerónimo. Carmelo y Alejandrina me explicaron cómo ha cambiado la diáspora de San Jerónimo desde que llegaron. Cito extensamente la entrevista editada porque me parece que resume de forma muy precisa cómo se establecieron en un principio los migrantes de San Jerónimo en Corona, los patrones de asentamiento, el perfil demográfico de los migrantes y la importancia de las redes migratorias.

E: ¿Cómo ha cambiado la gente de San Jerónimo desde que llegó usted acá?

C: Cuando llegué pues aproximadamente los que uno cuenta o lo que sea, eran como, qué sé yo, unas diez personas. Por ejemplo acá en Queens había como cinco personas, los tres que ya

conoce en el Bronx, en Brooklyn había unos cinco nada más de la misma familia. En el 98 que venimos, prácticamente en el pueblo era de cada quince días que había viajes de coyotes por allí cercanos. Venían unas cuatro ó cinco personas como mínimo. Cuando llegué nos veíamos más entre todos. Los días que descansaba ni tenía con quien platicar. Por ejemplo, en mi caso, que viví con mi tío que estuvo acá. Él trabajaba de día entonces se iba a las siete de la mañana, a las siete estaba durmiendo porque yo trabajaba de doce a doce y él trabajaba de siete a siete específicamente. Cuando yo llegaba, pues él también estaba durmiendo para hacer su labor al día próximo. Como habíamos poca gente pues para organizarnos en cualquier cosa, nos gustaba más. Por lo menos dialogar y eso. Ahora ya no. Antes era como una familia, en una casa vivíamos unos diez y otros diez vivían en Brooklyn pero igual en la misma casa a la mejor, otros cuatro o cinco en el Bronx igual en una misma casa. Ahora el pueblo vive junto, pero en diferente casa. A la vuelta está mi cuñado, otra familia, va pa'llá camina otros dos bloques y está otra familia. Antes no, antes era de que caminar de un condado a otro.

A: Antes se hacían fiestas y no había donde. Ahora como ya hay mucha gente ya no cabemos en una casa, entonces ya rentamos un saloncito, y ya se reúne más gente, pero ya se hacen grande, casi como en el pueblo. Antes no, cuando mi hija se bautizó, en la casita éramos unos cuantos. Estaba chiquito. Cabíamos y sobraba espacio. Ahora vamos al salón; cuatrocientas personas y no alcanza.

E: ¿Y por qué cree que en el 98 la gente empezó a venir?

C: Pues yo creo que mucha gente tenía ganas de venir, pero como no tenía con quienes contar. En mi caso, por ejemplo, mi tío, pues conté con él, con el paso y eso. Entonces ya como nos estamos viniendo más personas, ya uno jala a los amigos.

A: Con el dinero ya podían ayudar, y antes nadie prestaba, nadie tenía para prestar y se vino uno otro y empezó ayudar y fue así como todos pudieron venir, antes no había con qué.

C: Pues ya con los amigos, por ejemplo, decían “ese es mi amigo” y también se quería venir “que yo voy a trabajar juntar un poco de dinero y pa' traerme a uno” después él traiba al otro y así. Y ya entre eso dos años 98 y 99 pues, sí se dejó venir mucha gente.

A: Ya había más ayuda, ya podían ayudar más. Se venían a meter con los primeros que estaban y ahí poco a poco se iban separando, se iba llenando la casa, se iban buscando otro lugar y así, no había espacio.

E: ¿Y hubo algún momento en que dejará de venir la gente para acá?

C: Pues yo creo que hasta que quedaron unos cuantos ya namás, ya después, pa'mí que tardó como casi dos años, tres años, que seguía viniendo continuamente la gente. Pus ya como éramos mucha gente acá pues lógicamente que unos se iban y volvían a regresar, unos vinieron por dos tres veces.

A: Los señores que vinieron luego regresaron, los que venimos jóvenes esos seguimos aquí. Sólo los que ya dejaron familia allá son los que regresaban.

1998, el año que menciona Carmelo como el inicio de la migración a Nueva York, coincide con tres factores que permiten explicarla. 1) El Niño entre 1997 y 1998 redujo al 50% la precipitación en todo el país (FAO y Sagarpa 2012, 8), ocasionó una seca en San Jerónimo como en muchas otras partes de México y causó la pérdida de muchos cultivos. 2) Cómo se previó, el TLCAN provocó que bajaran los precios al productor de los diez cultivos básicos más importantes para los campesinos mexicanos. En 1998 el maíz blanco alcanzó un precio bajo histórico, que continuó decayendo los años siguientes al igual que el precio del frijol conforme disminuían los aranceles para los productos estadounidenses (Yunez 2010, 33). Los costos para cambiar de cultivo y aprovechar las ventajas comparativas que defendía el TLCAN eran muy altos para los campesinos de San Jerónimo. Muchos no podían dejar de cultivar maíz blanco que era su principal fuente de alimentos y el amaranto se empezó a cultivar paulatinamente después del 2000. A penas ahora los campesinos con más ahorros y tierras disponibles comienzan a sembrar aguacates Hass con la esperanza de exportarlo. El cambio de cultivo que permite aprovechar las ventajas comparativas (el árbol de aguacate florea dos veces al año en San Jerónimo) es muy costoso, no sólo los aguacates tardan siete años en dar fruto, sino que hay que invertir en las plantas y en capacitarse para su cultivo. La migración de San Jerónimo a Nueva York es un ejemplo muy claro de que la libre circulación de mercancías como los productos agrícolas que tienen subsidio en Estados Unidos crea situaciones que promueven la migración no autorizada. 3) A finales de los noventa las redes migratorias que comenzaron en la Mixteca atravesaron el Valle de Atlixco y llegaron a San Jerónimo. Baldomero, el cuñado de Carmelo que vive ahora en la casa de la 99, recuerda que en 1999 el cruce a Estados Unidos costaba alrededor de 2000 dólares, el coyote le cobró una comisión de 1,500 dólares y pagó 5,000 pesos por el boleto del Distrito Federal a Nogales. Considerando que el salario de un peón es de 100 pesos diarios en San Jerónimo y un mediero gana, como hemos visto, aproximadamente 10,000 pesos al año por cultivar media hectárea de amaranto, la mayoría de los trabajadores de San Jerónimo no pueden pagar por sí mismos el cruce de la frontera. Sobre todo aquellos sin tierra como Baldomero. Como explican Alejandrina y Carmelo, para pagar el cruce es necesario conocer a alguien en Estados Unidos que pague parte del costo. Baldomero le pidió prestados 500 dólares a Carmelo, pagó el boleto de avión con sus ahorros y —como Carmelo conocía bien al coyote que es de un pueblo cercano a San Jerónimo— los mil dólares restantes los pagó a mensualidades con su salario en Nueva York. Carmelo le recomendó a Baldomero el coyote que lo ayudó a cruzar, que por los peligros del viaje y la falta de garantías legales debe ser alguien de confianza. Además de prestarle dinero para el cruce, Carmelo dejó que Baldomero se quedara en su casa sin pagar renta mientras se recuperaba del viaje, le consiguió trabajo once días después de que llegara, le compró ropa porque Baldomero sólo tenía la muda con la que había cruzado la línea fronteriza y le enseñó todo

lo que implica llegar a una ciudad totalmente desconocida: dónde hacer las compras, cómo utilizar el metro y el valor de cada moneda, por ejemplo.

Después de algunos meses Baldomero se sentía cómodo en Nueva York, reconocía las calles alrededor de su casa, tenía nuevos círculos sociales y entendía mejor el inglés, sobre todo las palabras que usaba en la bodega de materiales de construcción en la que trabajaba. Después de dos años se sentía solo en Nueva York y ahorró suficiente dinero para regresar a San Jerónimo donde se juntó con Domitila, la hermana de Carmelo. Un año después regresaron juntos a Nueva York a vivir con Carmelo, que en cuanto tuvo a su primera hija con Alejandrina se separó de Domitila y Baldomero. Entonces el contrato de arrendamiento de la casa 99 pasó a manos de Baldomero que apoyó a sus hermanos y primos para ir a Nueva York.

El caso de Baldomero y Carmelo no es excepcional. Para migrar es indispensable un patrocinador, alguien que pague parte de la comisión del coyote, reciba al recién llegado en su casa, le consiga trabajo y le enseñe a maniobrar en la ciudad hasta que se sienta cómodo y pueda depender de sí mismo. Durante algún tiempo el patrocinador y el recién llegado son parte del mismo núcleo familiar, cocinan juntos, hacen las compras, comparten gastos hasta que alguno forma una nueva familia y se separan. Carmelo le insiste normalmente a Baldomero que se salga de la casa de la calle 99, que ahí no hay suficiente espacio para sus dos hijos. Él prefiere pagar la renta de su departamento de 1,900 dólares para que sus hijas puedan usar el baño cuando quieran y tengan espacio para hacer la tarea.

En la entrevista citada, Carmelo dice que el pueblo vive junto, pero en diferentes casas. Un cambio radical en el orden del espacio entre San Jerónimo y Corona es el rompimiento con la patrilocalidad. En San Jerónimo las parejas recién juntas se van a vivir con los padres del hombre, quienes normalmente les regalan una parte de su terreno. Esto provoca que el pueblo se organice espacialmente por apellidos: la Cuesta de los Cortés, la Cumbre de los Marín, las Bajadas de los Anzures, la Hondonada de los Huerta. En Corona los migrantes de San Jerónimo intentan permanecer juntos pero dependen inevitablemente de las fluctuaciones del mercado inmobiliario y de los departamentos que estén libres. La mayoría ha decidido vivir en Corona por la relativa homogeneidad racial y lingüística del barrio a pesar de que las rentas son más caras que en otras partes de Nueva York. Fausto, el primo de Carmelo, y Josefina buscaban un nuevo lugar para vivir porque los inquilinos del piso de abajo se quejaban del ruido que hacían sus hijos durante el día. Cuando le pregunté por qué no buscaban un lugar más barato en el Bronx o en Brooklyn me dijo que se quedaban en Corona porque “ahí tienen a toda su raza.” “Indudablemente”, dice de Genova, “los migrantes y los mexicanos nacidos en Estados Unidos viven y trabajan con mucha cercanía y normalmente son vecinos o miembros de las mismas familias. Su racialización ha definido intereses en común para la migrantes y los mexicanos nacidos en Estados Unidos —esta condición en común obtiene importancia gracias al uso de ‘la Raza’ como la nomenclatura preferida para referirse a la comunidad política mexicana” (2005, 109). Cuando

le pregunté a José Clemente por qué se había mudado de El Bronx a Corona me explicó que “El Bronx se considera que es un barrio peligroso, donde los afroamericanos son más esparcidos. Entonces en el Bronx como hay los afroamericanos que son malos”, enfatizaba la última palabra con el ademán de comillas para sugerir que él no pensaba así. “Casi nadie quiere ir para allá porque allá solamente entre afroamericanos se llevan, se entienden, se conocen. Aparte por ejemplo en el Bronx si se habla español porque también hay diferentes nacionalidades. Pero hace nueve años tu encontrabas muchos afroamericanos que solamente el idioma es el inglés.”

Alejandrina sugiere en la entrevista citada que la primera generación de migrantes en Nueva York eran hombres con familia que terminaron por regresarse a San Jerónimo pocos años después y Carmelo dice que por tres años a partir de 1998 la gente continuó migrando intensamente hasta que todos los que querían irse de San Jerónimo lo habían hecho. Después del 2008 han llegado al área tri-estatal muy pocas personas de San Jerónimo debido a la crisis económica y a la fortificación de la frontera. Ninguna de las personas de San Jerónimo que conocí pudieron nombrar a más de dos personas que llegaran después del 2008. Los migrantes le insisten a sus familiares que no intenten llegar a Estados Unidos porque cada vez es más difícil conseguir trabajo y los salarios reales han disminuido. “Si alguien me pidiera un consejo y me diría ¿voy o me quedo? Yo le diría que se quede.” Me dijo José Clemente cuando le pregunté qué consejo le daría a alguien que quisiera ir a Nueva York. “No sería envidia. No sería cuestión de ‘ah, como tu ya estás allá ya no quieres que yo vaya.’ Sino en el sentido de que la situación con el tiempo se está poniendo más difícil. ¿No? Por lo menos si vas a venir esfuérzate un poquito, pus por lo menos para que entres con una visa de turista, para que no vengas a sufrir lo mismo que uno sufrió en el paso, en la llegada, en todo eso.”

Quienes han intentado cruzar regresan al pueblo contando la historia de su intento fallido, del dinero que perdieron “porque los coyotes ya no dan garantía” y el sufrimiento que no sirvió para nada. En ambos lados de la frontera se conoce la dificultad cada vez mayor para cruzar. Soledad dejó a su hijo Cristian de cinco años cuando migró a Nueva York en el 2000. En el 2012, Cristian había formado su propia familia en San Jerónimo y decidió cruzar la frontera con el apoyo de su madre y de sus tíos. “Cristian, él estuvo un mes. Él estuvo un mes en la frontera intentando cruzar,” recuerda Soledad. “Yo trataba de animarlo, ya de ultimo ya hasta le dije: ‘No seas collón hijo, yo creía que tú eras más valiente, hijo.’ Le digo: ‘¿dónde está el Cristian que se sube a un toro a montar ahí te subes con valor, hijo?’ Y dijo ‘si mami pero está de la chingada el paso dice, yo ya no voy a intentar, ya no’, dice ‘porque ya me cansé’. Él trataría como cuatro veces. Como cuatro veces intentaron. Caminaban y los regresaban. Dos veces cayeron los de migración. Y ya le dijeron que la tercera si los encontraban ya los dejaban encerrados. Él es grosero para hablar. ‘Yo ni madres’ dice, ‘yo no pienso volver’. Y yo le dije, ‘bueno dice tu hermano que no seas collón, porque si no dice que él te va ir a traer.’ ‘Dígale que no hable pendejadas mi hermano.’ Fíjate me hablo mi hijo tan fuerte así que yo dije: ¡guau! No, sí. De verdad mi

hijo sufrió, porque él me dijo: ‘ustedes que están allá aprovechen y no vengan. No vengan hasta que no puedan venir legalmente dice porque está de la chingada mami aquí para pasarse’. Mi mamá también me dijo ‘si vienes hija que sea para quedarte. Si no me matas ahorita de la tristeza me vas a matar de la preocupación de que te regreses otra vez.’”

Los sanjeronimeños migraron entre 1998, cuando las redes migratorias del sur del estado llegaron al centro, y 2001, cuando se fortificó la frontera y ocurrió la crisis económica. Esto provocó un perfil etario muy específico del migrante de San Jerónimo en Nueva York. La mayor parte de los migrantes que aún permanecen en Nueva York fueron jóvenes que migraron sin hijos entre 1998 y 2001, cuando conseguir trabajo se volvió más difícil debido a la desaceleración de la economía neoyorquina posterior al once de septiembre. La definición de la frontera como un problema de seguridad interior y la fortificación incremental posterior a los ataques terroristas volvieron más difícil migrar (cap. 1). Actualmente, la comunidad de migrantes de San Jerónimo en Nueva York se compone de niños nacidos en Estados Unidos menores a 15 años y adultos entre 30 y 40 años. Hay muy pocas personas que no entran en estos rangos de edad.

Además de la edad, el género es determinante en la forma en que se migra de San Jerónimo y en los trabajos que se consiguen en Nueva York. Según el censo del 2010, en el pueblo hay 85 hombres por cada 100 mujeres y en las fiestas de la comunidad en Nueva York resulta evidente que al otro lado de la frontera hay más hombres que mujeres. Rosalina que migró a Nueva York en el 2000 después de vivir un tiempo en la Ciudad de México recuerda las primeras semanas de su vida en el extranjero enfatizando la ayuda que recibió de su cuñado que patrocinó su cruce: “Me quedó el miedo a la policía de la frontera. Sí fue difícil. No tenía familia, todo lo que me compraba yo me iba endrogando. ‘Yo ya me quiero regresar,’ decía. ‘Ahora estoy como que no miro a nada, no sé salir, no sé comprar. De regresar si me regreso, pero tengo que pagar todo lo que mi cuñado me dio.’ Yo decía: ‘señor, dame fuerza para quedarme aquí.’ El miedo se me fue quitando, mi cuñado me fue sacando poquito a poquito. ‘Estos son los dólares, estos son los tokens para lavar. Este es el tren.’ ‘No, es el metro.’ ‘No, aquí se llama tren. Estos son los coras, estos son los penis. Estas son las máquinas, aquí se pone la ropa.’ Lo más difícil fue aprender a caminar, salir, como está todo en inglés. Así, perdiéndome, llegué hasta Queens.” Rosalina recuerda que cuando llegó a la casa de la 99 se sentía fuera de lugar por ser la única mujer. “Sí me gustó la ciudad, pero como vivía con puros hombres no me daba confianza. Sí los conocía, pero no me daban confianza, uno era mi padrino y el otro mi cuñado. Era verano y andaban sin camisa y yo tampoco quería estar toda tapada.”

Rosalina, que llegó sola a Nueva York, es excepcional. Las mujeres normalmente migran con sus parejas. Muchos hombres que migraban jóvenes, antes de que el cruce fronterizo fuera tan difícil, regresaban al pueblo después de algunos años para conseguir una pareja y al poco tiempo regresaban juntos a Estados Unidos, como Baldomero y Domitila. Los hombres jóvenes que migraban juntados o

casados “mandaban a traer” a sus mujeres cuando reunían el dinero necesario, es decir acuerdan con algún coyote el cruce de sus parejas que se quedan viviendo en la casa del hombre con sus suegras y cuñadas. La expresión mandar a traer es explícita sobre la relación de subordinación de la mujer. Marcos, por ejemplo, mandó a traer a Cecilia cuando llevaba dos años en Estados Unidos. Ella no se quería ir para no dejar a Federico, su hijo de dos años que Marcos había dejado en San Jerónimo con algunos días de nacido. El plan inicial de Marcos era vivir con Cecilia en Nueva York un par de años y ahorrar suficiente dinero para comprar un terreno en el pueblo, pero antes de que se regresaran Cecilia quedó embarazada de su segunda hija. Cecilia quería regresar a San Jerónimo para que su hija naciera allá junto a su hermano, pero antes de que pudiera regresar, Marcos mando a traer a Federico con un coyote que lo cruzaría por la línea, es decir con papeles falsos. Por decisión de Marcos que no tomó en cuenta la opinión de Cecilia, la familia entera terminó por estar reunida en Estados Unidos con estatus legales diversos: los padres son indocumentados, los dos hijos pequeños son ciudadanos americanos y Federico, al haber entrado a Estados Unidos como menor de edad, es un *dreamer*, tiene un estatus condicional y si se titula de la universidad o sirve en el ejército podrá conseguir permiso de residencia gracias a la *Dream Act*.

Sensación de cambio y pérdida de libertad

San Jerónimo y Nueva York son lugares sumamente diferentes. Migrar entre ambos es una experiencia de vida intensamente significativa, sirve como una marca temporal en la vida de los migrantes que reconocen que el tiempo que han pasado en Estados Unidos ha cambiado su forma de ser y de entender el mundo. “Este país te abre los ojos,” es una confidencia más o menos común entre los migrantes para explicar la experiencia de cambio que conlleva vivir en Estados Unidos. “Se vuelven más abiertos”, dicen frecuentemente quienes permanecen en el pueblo sobre sus familiares en el extranjero (cap. 2). Los migrantes internacionales que regresan al pueblo recuerdan su tiempo en Estados Unidos con nostalgia, confiesan que fue difícil acostumbrarse de nuevo a la vida en San Jerónimo y sus familiares dicen normalmente que los primeros meses después de regresar los notaban raros, taciturnos.

Como buena parte del pueblo piensa que quienes migran a Estados Unidos se vuelven presumidos, los migrantes que han regresado, más que ninguna otra persona, deben cuidar su imagen para no parecer engreídos y por eso no hablan abiertamente de su experiencia en el exterior, sino en círculos pequeños, más íntimos. Creo que eso explicaba en parte la facilidad con la que muchos migrantes que habían regresado a San Jerónimo compartían conmigo sus historias en Estados Unidos: por un lado buscaban hacer sentido de las diferencias entre ambos lugares; por el otro, les entusiasmaba conversar de ciertas experiencias personales que resultarían incomprensibles para la mayor parte del pueblo que no había vivido en Estados Unidos y por eso se presentían mucho más íntimas.

Los movimientos a través de fronteras internacionales no resultan igualmente significativos para todas las personas. Para una clase cosmopolita, equipada con los mejores pasaportes, que habla varios idiomas y tiene los recursos suficientes para sentirse en su casa en cualquier lugar, los movimientos fronterizos no resultan ni de lejos tan sorprendentes o importantes como para los migrantes de San Jerónimo. Es decir que la importancia vital de la migración internacional se acompaña normalmente de una experiencia de sentirse fuera de lugar, de desposesión y lejanía de las cosas que parecen familiares.

Las diferencias que mencionaban con mayor frecuencia los migrantes de San Jerónimo entre su vida en Nueva York y en el pueblo se referían al trabajo asalariado, a la pérdida de sus propiedades, pues tenían que rentar departamentos lo que provocaba un sentimiento de desarraigo, y a su estatus legal, que los volvía mucho más vulnerables ante la expropiación estatal del castigo cuya intensidad en Nueva York también resultaba novedosa. Estos cambios, aunados a las condiciones de anonimato en la ciudad y al clima invernal que los obligaba a pasar mucho tiempo en sus casas durante una buena parte del año, se experimentaban como la pérdida de la libertad de la que gozaban en el pueblo. Para los hombres esta pérdida de libertad resultaba mucho más pronunciada porque si bien la migración les permite mantener su lugar como los principales proveedores de sus familias, en Nueva York ejercen menos control sobre las mujeres, están bajo el estricto control del Estado-nación y se emplean en trabajos con bajos salarios, supervisión continua y muchas veces en condiciones de explotación. Todo esto se experimenta como una amenaza al poder masculino.⁷³

Benja resume con mucha claridad los motivos por los que se siente menos libre en Estados Unidos que en San Jerónimo. “¿Lo que más extraño?” me preguntó retóricamente para ganar tiempo en lo que pensaba su respuesta. “Pues la gente, las comidas, la familia, salir a la calle con los amigos. Sí, allá en el pueblo se siente uno más libre, más como que no hay mucha presión. Trabajas al día, vas al día, no tienes mucho dinero, pero se vive tranquilo.”

E: ¿Y por qué crees que te sentías más libre allá?

B: Pues como que es un poco difícil de explicar, pero yo creo que porque en primera estás en tu pueblo, en tu casa, ahí no pagas renta, no pagas, no tienes muchos gastos. Pero a parte el campo es tranquilo, es tranquilidad, la ciudad es más estresante, la vida es más rápida, hay más estrés.

⁷³ Las etnografías sobre migrantes mexicanos en Estados Unidos de Smith y Boehm coinciden en que el pueblo de origen se experimenta como un lugar de mayor libertad, mientras que la migración a Estados Unidos implica una pérdida de autonomía. Smith sugiere que los migrantes de segunda generación de Ticuani, un pueblo de la Mixteca, “describen la vida en Nueva York como estar ‘atrapados’, ‘en la cárcel’ o ‘en un encierro’ y la Ciudad como algo ‘peligroso’ y ‘estresante.’ De Ticuani dicen que ‘se sienten más cerca de Dios’, ‘se sienten a salvo’, ‘olvidan todos sus problemas’ y más enfáticamente: “Ticuani significa libertad” (2005, Loc 2419). Boehm sugiere que “una de las narrativas que los hombres asocian con la migración es la pérdida de autonomía” (2012, 77).

E: ¿Y cuando regresaste la primera vez te acostumbraste al pueblo?

B: Al principio no se acostumbra uno porque cuando tu estás aquí [en Estados Unidos] te acostumbras a todo, todo este, en tu trabajo. Sale tu semana y tienes tu sueldo, llegas allá y no tienes sueldo, allá es casi puro gastar, puro gastar. Ahí si trabajas en el campo, el campo no te da un sueldo. Entonces primero tienes que invertir para al final de la temporada sacar cosecha. Pero es mucho tiempo, cuántos meses de trabajo para salir al fin de año. Si tu cosecha es buena, está bien, pero ¿y si no es muy buena?

E: ¿Entonces cuando regresaste [a San Jerónimo] extrañabas tu sueldo, el trabajo, estar ganando siempre tu dinero?

B: Por una parte sí, más que extrañarlo, pues este como que uno se acostumbra a trabajar con un sueldo y estar gastándolo. Pues así es la vida, es muy diferente aquí y en el pueblo.

Benja refiere un cambio sumamente importante que se experimenta entre San Jerónimo y Nueva York: el paso de una economía de subsistencia a una economía de mercado. La interdependencia económica de una ciudad como Nueva York contrasta con la relativa autonomía en la que vive la gente de San Jerónimo. La economía de Nueva York se sustenta en el sector terciario, principalmente en finanzas, inmobiliaria, servicios profesional y científicos. Esto quiere decir que para convertir el trabajo en medios de subsistencia (comida, agua, vestido, alojamiento) las personas deben participar en un sistema de intercambio complejo que depende del dinero como medio de cambio. Es decir, que cuando se migra de San Jerónimo a Nueva York el producto del trabajo deja de ser el fin mismo del consumo y se convierte en un medio para el consumo (el dinero). Los migrantes de San Jerónimo en Nueva York se incorporan a la economía de mercado en condiciones desfavorables, sin tener propiedades, dinero, contactos, ni habilidades excepcionales que les permitan conseguir buenos salarios, deben de aprender a relacionarse con sus patrones y trabajar bajo supervisión continua.

Además de la seguridad económica y el aumento exponencial y repentino del poder adquisitivo que permite tener un salario en Estados Unidos, cumplir con horarios y la monotonía de los trabajos en los que se emplean resultan una novedad para muchas personas de San Jerónimo acostumbradas a decidir el tiempo que le dedican a trabajar y a cambiar de actividades conforme varían las estaciones del año. Violeta, la madre de tres migrantes que viven en Corona, y Marcela, la única de sus hijas que vive en San Jerónimo, explican estas diferencias a partir de las dificultades iniciales que tuvieron sus familiares para adaptarse a su nueva vida en Estados Unidos.

V: Cuando llega uno, uno está cerrado de todo. Pero ya al final poco a poco se fueron adaptando conociendo gente. Poco a poco se fueron acomodando. Imagínese, sólo de pensar que la familia se queda aquí. En su casa de uno pues es muy diferente porque aquí si quiere trabaja, si no quiere no trabaja. “Con lo poquito que hay hoy no trabajo, mañana

tampoco, pasado ya me voy. Por qué, porque tengo que trabajar.” Ahí uno tiene que trabajar ahora sí que para sobrevivir.

E: ¿Eso es lo que dicen ellos de allá?

M: Sí, si ellos no trabajan allá no comen. Pero allá siempre hay trabajo. Acá, por ejemplo, llueve y nomás es por temporadas si se acaba el trabajo. Empieza la siembra y hasta que nace la milpa o lo que siembre uno ya otra vez vuelve a haber trabajo y ya de nuevo crece hasta que la corta uno. O el frijol igual. Pero antes pues no hay trabajo. Por eso le digo que la diferencia y lo que ellos buscaron es trabajar que nunca dejaran de trabajar porque el dinero vale más acá que allá.

La incorporación definitiva de los migrantes a la economía de mercado implica que deben participar en el ciclo productivo y los tiempos por los cuales se rige para poder lograr pagar sus medios de subsistencia. Victoria registra que ser propietario de una casa o de un terreno permite un margen de decisión sobre qué hacer con el tiempo que los migrantes no tienen por la circunstancia de desposesión en la que migran y se incorporan a una situación de interdependencia económica. La migración de San Jerónimo a Nueva York se experimenta en parte como la pérdida del poder de decisión sobre qué hacer con el tiempo. Como veremos más adelante (cap. 3), el día a día de los migrantes en Nueva York se rige por horarios laborales, en contraposición a San Jerónimo donde se rige por las necesidades del cultivo y la imprevisibilidad del clima. En Nueva York, las fechas importantes del calendario se ajustan al calendario laboral y de consumo, al contrario de San Jerónimo en donde las fechas importantes están marcadas por el santoral católico. Quienes se quedaron en el pueblo se sorprenden de que la fiesta del santo patrón en Nueva York no se festeje el día que marca el santoral, sino al fin de semana siguiente para cumplir con las exigencias del trabajo entre semana. De igual manera los bautizos y las bodas en Nueva York no se llevan a cabo cerca de las fiestas decembrinas porque se necesita ahorrar para cumplir con las expectativas que marca el calendario de consumo.

El funcionamiento correcto de la economía de mercado requiere un Estado fuerte que garantice los contratos. Una diferencia importante entre San Jerónimo y Nueva York es la presencia de las instituciones estatales. A pesar de que no haya ningún funcionario estatal que resida permanentemente en el pueblo, hay personal gubernamental itinerante, maestros que se presentan de lunes a viernes a dar clases en las escuelas, un médico que va una vez a la semana a dar consultas en la clínica de salud y funcionarios del municipio que reparten despensas del DIF municipal cada dos meses. La mayoría de las familias de San Jerónimo reciben transferencias de los programas federales de desarrollo social y subsidios del gobierno municipal. Las transacciones económicas se hacen con dinero emitido por el gobierno mexicano, cuya legitimidad para gobernar nadie cuestiona. Aun así la presencia de las instituciones disciplinarias del Estado en San Jerónimo es muy limitada. Al igual que en otras comunidades rurales suficientemente pequeñas para organizarse por vínculos de reciprocidad, en San

Jerónimo se intenta evitar la mediación del Estado en la resolución de conflictos, que se solucionan por mecanismos sociales como la venganza y el chisme⁷⁴, o por la mediación de autoridades locales.

Durante la feria patronal de San Jerónimo muchos de quienes han migrado a Atlixco, Puebla y la Ciudad de México regresan al pueblo para visitar a sus familiares. Debido a que familias enteras se reúnen y a que la cerveza, el licor de agave y el mezcal abundan, las peleas, la exhibición exagerada de masculinidad y las amenazas que intentan resarcir daños son comunes. En una de las bodas de la fiesta patronal, Lázaro, el hermano del padrino de sacramento golpeó y pateó en el piso a un hombre que años atrás le abrió la frente a un amigo suyo con una piedra. El hombre quedó desmayado en el piso y mientras sus familiares lo abanicaban para que recobrarla la conciencia, Lázaro salió de la fiesta. Algunos minutos después uno de los hermanos de Lázaro me pidió que lo acompañara a buscarlo porque “en el pueblo luego son muy vengativos” y temía que alguno de los familiares del hombre golpeado quisiera desquitarse con su hermano. Al día siguiente desayuné con Jaime, el padre del joven al que le habían abierto la frente con una piedra y me preguntó entusiasmado el resultado de la pelea que evidentemente ya conocía. Me dijo que después de que el hombre descalabrara a su hijo y se negara a pagar los gastos del hospital, él lo había ido a buscar con su machete, pero no lo encontró porque se fue a esconder al cerro. Hace unos días se habían encontrado fuera del pueblo y discutieron acaloradamente un buen rato. Al final de la discusión Jaime insistió en que pagara los gastos hospitalarios de su hijo: “como no me quisiste pagar ahora me voy a cobrar el doble”. Sacó su escopeta para dispararle y antes de que pudiera cargarla el hombre había corrido entre los árboles. La esposa de Jaime me había dicho que cuando su esposo se emborracha lo tiene que detener para que no vaya a buscar al hombre que lastimó a su hijo. Cuando le pregunté por qué no habían ido a la cabecera municipal a hacer una denuncia me dijo que “ahí la justicia quiere dinero y nosotros no tenemos.” Teniendo Nueva York como punto de comparación resulta sorprendente que asuntos de tal gravedad se resuelvan sin recurrir a la mediación del Estado.

Algunas de las riñas familiares que persisten a la fecha tienen su origen en un conflicto violento en los años cuarenta entre los partidarios de Almazán y Ávila Camacho —ambos con grandes bases de apoyo y fuertes intereses políticos en Puebla— que en San Jerónimo se convirtió en un problema de venganzas familiares que se prolongó hasta mediados de los años cincuenta. Las personas que nacieron en la década de los treinta y cuarenta recuerdan que en el periodo más álgido del conflicto no se podía salir a la calle después del atardecer; muchos de ellos quedaron huérfanos a temprana edad. Gabriel, un migrante en Nueva Jersey, me explicó que ese conflicto se debía a que las familias pegaban a trasmano, es decir por la necesidad de vengar la afrenta de algún familiar, pero que en Nueva York todos esos

⁷⁴ En su estudio etnográfico sobre migrantes mixtecos en Nueva Jersey, Dreby (2008) analiza las formas en que el chisme transnacional refuerza las expectativas sobre los roles de género: se critica a las madres que no cuidan a sus hijos y a los padres que no pueden proveer económicamente. Comprueba que como el chisme es una actividad dividida por géneros afecta mucho más a las mujeres.

conflictos se habían olvidado. “Los linajes” de él y su compadre siempre habían sido enemigos y en Estados Unidos ellos eran mejores amigos. Fausto, un migrante de San Jerónimo en Nueva York, me dijo que a él su papá nunca le quiso decir quién mató a su hermano para que no pudiera irlo a buscar. A su hijo no le contaría sus problemas para que se olviden, porque sus problemas no tienen que ser los de sus hijos. Cuando los habitantes de San Jerónimo migran a Estados Unidos el Estado expropia su derecho a castigar, “interrumpe el ciclo de la venganza entre los particulares. Prohíbe que las víctimas se cobren por su cuenta lo que se les debe, en los victimarios. Literalmente, expropia su derecho a la venganza, y lo convierte en un asunto público (Escalante 2015, 262). Ineludiblemente, la incapacidad de resarcir el daño por cuenta propia implica una cesión de las libertades, es quizás el argumento central de los contractualistas, que los migrantes de San Jerónimo experimentan continuamente y refieren como la pérdida de libertad.

Otra forma de resolver problemas importantes sin recurrir al Estado es pedir la mediación de las autoridades locales. En época de trilla, durante su ronda nocturna, dos miembros de la policía auxiliar sorprendieron a Sebastián recolectando el resto del amaranto que se acumula en la trilladora del pueblo y lo acusaron de robo. A punta de rifle de caza lo arrestaron, confiscaron las llaves de su camioneta y lo encarcelaron en la pequeña prisión del pueblo debajo de las escaleras de la presidencia. El comandante de la policía auxiliar decidió que la fianza sería de cinco mil pesos que Sebastián pagó después de un día de estar encerrado sin comida y el presidente auxiliar “dispuso” que la camioneta permaneciera confiscada hasta que Sebastián pagara una multa de cinco mil pesos. Sebastián presentó una queja ante el Síndico del municipio que la ignoró y a pesar de la inconformidad de la familia de Sebastián que fue a hablar con el presidente auxiliar, éste se mantuvo firme en su decisión, que las demás autoridades del pueblo respaldaron. La forma improvisada y voluntariosa en la que las autoridades de San Jerónimo resuelve los conflictos en el pueblo, contrasta con los reglamentos y estándares a los que se debe sujetar la autoridad política en Nueva York.

La gente de San Jerónimo defiende activamente la resolución interna de conflictos. Una estrategia campesina típica para reaccionar al intento de imposición de una autoridad no deseada, sugiere Graeber, es “hacer lo que sea necesario para hacer que el forastero fastidioso esté contento hasta que se vaya; después insistir que el forastero nunca estuvo ahí y si eso no funciona ignorar a lo que se accedió y averiguar qué ocurre” (2007, 167). Daniel Field describe una estrategia similar de los siervos ucranianos en el distrito de Chigirin ante uno de los enviados del Zar: “lo trataron como a cualquier otro forastero, tomaron el dinero que ofrecía, fueron obsequiosos y sumisos estando en su presencia y el resto del tiempo lo ignoraban y se comportaban como si no estuviera ahí” (1976, 201). Ambas estrategias se asemejan a la reacción de los habitantes de San Jerónimo ante los enviados del gobierno, especialmente a los del programa federal Prospera. Sin embargo, de vez en cuando toman medidas más drásticas para asegurar cierta autonomía. Cuando la policía estatal de Puebla capturó a dos

talamontes en el cerro de San Jerónimo, los hombres del pueblo bloquearon la carretera con hileras de piedras para liberar a los talamontes. Una vez rodeados de campesinos armados con instrumentos de labranza y armas de caza los policías estatales liberaron a los talamontes que, como era de esperarse, eran personas del pueblo.

Gracias a los mecanismos de castigo y reciprocidad social los habitantes de San Jerónimo han aprendido “el arte civilizado de vivir en paz sin el Estado” (Lonsdale 1981, 139) que resulta una experiencia desconocida para la mayoría de los neoyorkinos. Los complejos mecanismos que hacen funcionar la ciudad de Nueva York se detendrían en cuanto el Estado detenga su capacidad regulatoria. El Estado en Nueva York es una característica determinante en la forma en que las personas experimentan su vida cotidiana. La presencia estatal se normaliza e internaliza, lo que vuelve difícil dar cuenta de ella, pero es determinante para muchas decisiones y acciones. Personas provenientes de lugares más autónomos, como San Jerónimo, tienen una voz particularmente autorizada para hablar de la presencia de la Estado, porque no han vivido siempre con ella. La experiencia de la dominación estatal es más palpable, consciente y por lo tanto expresable. Especialmente cuando el carácter punitivo y disciplinario del Estado es exacerbado por el miedo constante a un castigo como la deportación. Teresa, una migrante de San Jerónimo que llegó a Estados Unidos en el 2004 y tiene dos hijos estadounidenses, vincula la sensación de perder su libertad y la preocupación que experimenta al salir de su casa.

E: ¿Qué fue lo que se les hizo lo más diferente entre San Jerónimo y acá?

T: Bueno, pues como yo le digo. Yo creo que la libertad porque aquí siempre uno tiene que salir. Y tiene que salir con dinero y para salir no tenemos muchas opciones. Sólo a las tiendas de compras y necesita dinero. O por decir ahora que fuimos al *Six Flags*, todo es dinero. Y a los parques, lo único que no se necesita dinero. Pero uno siempre tiene que buscar actividades para ellos [sus hijos] más que nada. Para que no se aburran en la casa o así. Pues al salir tenemos que manejar. Y como usted sabe que no tenemos licencia. Y siempre andamos con miedo. La policía está por todos lados. Y ya hasta los niños saben que la policía está por todos lados. Entonces pues sí, uno pus a veces comete errores manejando o que voy distraída. Ya me pasé de velocidad o sea no voy al límite. Por cualquier cosa los policías ya te pararon o cualquier cosa. Y pues de San Jerónimo, pues no, es diferente, como es el país de uno. O sea prácticamente hace lo que uno quiere. Nunca va a ser igual. Nunca va a ser lo mismo. Y pues allá uno sale, no necesita dinero todos los días. Pues yo creo que la libertad, porque aquí uno no es libre.

La Jaula de Oro

“¿Te gustan Los Tigres del Norte?” me preguntó Antonio mientras conversábamos al fondo del salón durante la fiesta de un bautizo. “¿Has oído la canción de la Jaula de Oro? Dicen que aunque la

jaula sea de oro no deja de ser prisión.” La metáfora de la Jaula de Oro se ha vuelto una metáfora recurrente para hablar de la migración de América Latina a Estados Unidos. Al representar a Estados Unidos como una jaula, Los Tigres del Norte hacen una crítica al espíritu liberal del sueño americano que presupone que las libertades económicas no sólo son esenciales para el bienestar individual sino que preceden a todas las demás libertades. “Después de la Segunda Guerra Mundial este país ofrecía un trato básico”, dijo Obama durante un discurso en el 2013 en el que prometía ayudar a las clases medias. “La sensación de que el trabajo duro sería recompensado con salarios justos y beneficios dignos, la oportunidad de comprar una casa, ahorrar para retirarse y, sobre todo, la oportunidad de dejar una mejor vida para tus hijos.”

Al contrario de la noción del sueño americano de Obama, la metáfora de la jaula de oro no sólo simboliza que la libertad económica no es una condición para el bienestar, sino que lograr cierto grado de bienestar no garantiza ningún tipo de libertad. La historia que narra “La Jaula de Oro”, trata sobre un migrante exitoso que ha ganado dinero en Estados Unidos, se ha beneficiado de la libertad económica que ese país transformando su trabajo en riqueza, sin embargo es infeliz porque no puede moverse con libertad entre ambos países: “de que me sirva el dinero, si estoy como prisionero dentro de esta gran prisión, cuando me acuerdo hasta lloro y aunque la jaula sea de oro, no deja de ser prisión.” La canción de Los Tigres del Norte es un recordatorio de que para creer en el sueño americano, se debe equiparar la libertad económica con otras formas de libertad, como la de movilidad. Sin embargo, como manifiesta la percepción de pérdida de libertad de los migrantes de San Jerónimo, esta ecuación no siempre funciona en el modelo laboral y migratorio actual. La crítica que permite la metáfora de la jaula de oro hace eco de una predicción de Engels y Marx en el Manifiesto Comunista, que “el sistema capitalista “redujo todos los derechos del pasado, que hacía tiempo que se habían adquirido y que estaban bien escriturados, a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar.”

Los sanjeronimeños en Nueva York se enfrentan a la situación común de desposesión, a la tendencia del trabajo de colonizar mayor porcentaje del tiempo de vida y al control del Estado-nación exacerbado por su estatus indocumentado. Como hemos visto, esto provoca que la migración se experimente como un sacrificio de la libertad a cambio de la promesa de bienestar económico. Entonces ¿por qué deciden los migrantes abandonar lo que les es familiar, poner en riesgo su vida al cruzar la frontera de forma ilegal y enfrentarse al desconcierto en una ciudad totalmente desconocida?

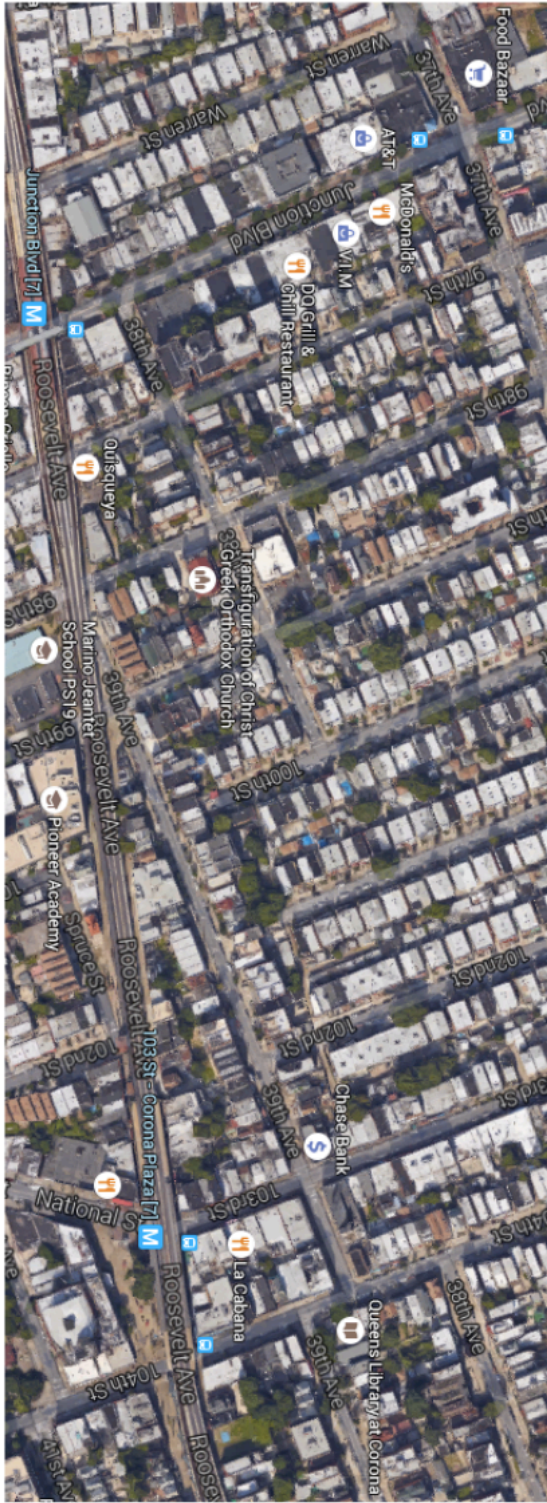
La autonomía de San Jerónimo tiene los mismos orígenes que su pobreza opresiva: el aislamiento geográfico, la economía de subsistencia y la poca capacidad del Estado para asegurar los contratos sociales. Resulta difícil disfrutar de la libertad que se vive en San Jerónimo cuando el dinero no alcanza para atender la enfermedad de un familiar en un hospital, para pagarle el bachillerato a un hijo o para comprar una casa que permita emanciparse por fin del yugo paterno y empezar una nueva familia. San Jerónimo es en lugar de libertad expansiva donde se siente el peso opresivo de la necesidad.

La gente sale de ahí para sentir que su vida va a algún lado, para evitar la sensación de estancamiento; migran para expandir el horizonte de posibilidades, para progresar y para abrir los ojos, dicen recurrentemente, por dinero y también por curiosidad.

La necesidad es la condición de posibilidad del deseo. Por eso San Jerónimo y Corona son lugares donde se desea con intensidad. La esperanza de movilidad social, de tener más dinero, de abolir las estructuras rígidas de clase se manifiesta ávidamente en las conversaciones con los migrantes. En el capítulo 2 exploro las formas que toma el deseo de los migrantes, cómo se manifiesta metafóricamente en su lenguaje cotidiano.

ANEXO 2

MAPAS DE SAN JERÓNIMO Y CORONA



Fuente: Google Maps. Escala 5000: 1.

BIBLIOGRAFÍA

- Adeco. 2012. *Cuentos y verdades de mi pueblo*. México D.F: ¡Alfabetiza!
- Agnew, John. 2008. "Borders on the mind: re-framing border thinking." *Ethics and Global Politics* 1, no. 4: 175-191. Doi: 10.3402/egp.v1i4.1892
- Alarcón Salvat, Carmen Elisa (directora). 2012. *Guadalupe sin Pasaporte*.
- Alba, Richard y Victor Nee. 2003. *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- Alyshia Galvez. 2009. *Guadalupe in New York: Devotion and the Struggle for Citizenship Rights among Mexican Immigrants*. Nueva York: NYU Press.
- Andersen, Torben M. 2003. "Wage Formation and European Integration." *Comisión Europea*. ec.europa.eu/economy_finance/publications/publication874_en.pdf
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/ la frontera: The new mestiza*. San Francisco: Spinster/Aunt Lute.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ 2004. "The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition." En Vijayendra Rao y Michael Walton (eds.) *Culture and Public Action*. Stanford: University Press.
- Ashford, Adam. 2005. *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*. Chicago: University Press.
- Baldassar, Loretta. 2014. "Guilty feelings and the guilt trip: Emotions and motivation in migration and transnational caregiving." *Emotion, Space and Society* 16. 81-89
- Balibar, Ettiene. 2004. "Europe as Borderland." Conferencia presentada en la Universidad de Nijmegen, Noviembre 10. gpm.ruhosting.nl/avh/Europe%20as%20Borderland.pdf
- _____ 2012. *Politics and the Other Scene*. Londres: Verso.
- Barth, Fredrik. 1969. "Introduction." En Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Londres: George Allend and Unwin. sites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic446176.files/Week_4/Barth_Introduction_Ethnic_Groups_and_Boundaries_.pdf
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Baumeister, Roy F., Arleen M. Stillwell, Todd F. Heatherton. "Guilt: An interpersonal approach." *Psychological Bulletin*. Núm. 2. 243-267
- Belk, Russell W., Gnilz Ger y Søren Askegaard. 1995. "Metaphors of Consumer Desire." *Advances in Consumer Research*. 369-373.
- Benjamin, Walter. 2007. *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.

- Berman, Marshall. 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI
- Bernault, Florence. 2006. "Body, Power and Sacrifice in Equatorial Africa." *Journal of African History* 47. 207-239.
- Bernhardt Annette, Ruth Milkman, Nik Theodore, Douglas Heckathorn, Mirabai Auer, James DeFilippis, Ana Luz González, Victor Narro, Jason Perelshteyn, Diana Polson y Michael Spiller. 2009. *Broken Laws, Unprotected Workers. Violations of Employment and Labor Laws in America's Cities*. Nueva York: National Employment Law Project
- Binford, Leigh. 2004. *La economía política de la migración acelerada: Siete estudios de caso*. Puebla y D.F: Universidad Autónoma de Puebla y Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Bjerk, David y Caleb Mason. 2014. "The Market for Mules: Risk and Compensation of Cross-Border Drug Couriers." Bonn: IZA
- Blumenberg, Hans. 1993. "Light as Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation." Trad. Joel Anderson. En *Modernity and the Hegemony of Vision*. Ed. David Michael Levin. Berkeley: University Press.
- Boehm, Deborah A. 2012. *Intimate Migrations: Gender, Family and Illegality among Transnational Mexicans*. Nueva York: NYU Press.
- Bourgois, Philippe. 2010. *En busca de respeto. Vendiendo Crack en Harlem*. D.F.: Siglo XXI
- Cahn, Peter S. 2008. "Consuming Class: Multilevel Marketers in Neoliberal Mexico." *Cultural Anthropology*. Núm. 3. 429-452.
- _____ 2009. "Using and Sharing. Direct Selling in the Borderlands." En ed. Alexis McGrossen. *Land of Necessity*. Durham: Duke University Press.
- Campbell, Collin. 1987. *The Romantic Ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell.
- Carruthers, Andrew. 2015. "Contingent Equivalences: Undocumented Migration, Commensuration, and Intrusive Phonosonics in the Indonesia-Malaysia Borderlands." Conferencia presentada en el Coloquio de Etnografía y Teoría Social, New Haven, Connecticut, 8 de abril.
- Casas-Cortes, Maribel, Sebastian Cobarrubias, Nicholas De Genova, Glenda Garelli, Giorgio Grappi, Charles Heller, Sabine Hess, Bernd Kasperek, Sandro Mezzadra, Brett Neilson, Irene Peano, Lorenzo Pezzani, John Pickles, Federico Rahola, Lisa Riedner, Stephan Scheel y Martina Tazzioli. 2014. "New Keywords: Migration and Borders." *Cultural Studies*. Núm. 1. 55-87.
- Castells, Manuel. 1996. "The Network Society." En ed. David Held and Anthony McGrew. *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*. Cambridge: Polity Press.
- Castles, Stephen. 1995. "How nation-states respond to immigration and ethnic diversity." *New Community*. Núm. 3. 293-308.

- Castles, Stephen y Mark J. Miller. 1998. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. Nueva York: Guilford Press
- Centro de Política Migratoria. 2014. "The Growth of the U.S. Deportation Machine", 9 de abril, www.immigrationpolicy.org/just-facts/growth-us-deportation-machine
- Chang, Grace. 2000. *Disposable Domestics. Immigrant Women Workers in the Global Economy*. Cambridge, Massachusetts: South End Press.
- Chen, Hsiang-Shui. 1992. *Chinatown No More: Taiwan Immigrants in Contemporary New York*. Ithaca: Cornell University Press.
- Clifford, James. 1988. *The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Abner. 1965. *Arab Border-Villages in Israel: A Study of Continuity and Change in Social Organization*, Manchester: University Press.
- Cohen, Anthony. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock Publications.
- Colloredo-Mansfeld, Rudolf. 1994. "Architectural Conspicuous Consumption and Economic Change in the Andes." *American Anthropologist*. Núm. 4. 845-865
- Comaroff, Jean y John Commarof. 1999. "Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony." *American Ethnologist*. Núm. 2. 279-303
- Comaroff, Jean y John Commarof. 2002. "Alien-nation: Zombies, Immigrants and Millennial Capitalism." *South Atlantic Quarterly*. Núm 4. 779-805
- Consulado General de México en Nueva York. 2013. "Perfil Demográfico." <http://www.consulmexny.mx/asuntos-politicos/>
- Cornelius, Wayne. 1994. "Los migrantes de la Crisis: The Changing Profile of Mexican Migration to the United States." En ed. M. Gonzalez de la Rocha and A. Escobar Latapi. *Social Responses to Mexico's Economic Crisis of the 1980s*. San Diego: Center for U.S. Mexican Studies.
- Coutin, Susan Bibler. 1998. "From Refugees to immigrants: The legalization strategies of Salvadoran immigrants and activists." *International Migration Review*. Núm. 4 901-925
- Coutin, Susan Bibler. 2000 *Legalizing moves: Salvadoran immigrants' struggle for U.S. residency*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Cruz Manjarrez, Adriana. 2013. *Zapotecs on the Move. Cultural, Social, and Political Processes in Transnational Perspective*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Cuesta, Jorge. 1994. "La literatura y el nacionalismo." En su libro *Obras*. D.F: El Equilibrista
- Culver, Lawrence. 2009. "Promoting the Pacific Borderlands: Leisure and Labor in Southern California, 1870-1950." En ed. Alexis McGrossen. *Land of Necessity*. Durham: Duke University Press.
- De Genova, Nicholas P. 2002 "Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life." *Annual Review of Anthropology*. 419-447.

- _____. 2005. *Working the Boundaries: Race, Space, and "Illegality" in Mexican Chicago*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2013. "Spectacles of migrant "illegality": the scene of exclusion, the obscene of inclusión." *Ethnic and Racial Studies* 36, no.7, 1180-1198.
- Department of City Planning. City of New York. 2013. *The Newest New Yorkers*. Nueva York: NYC Planning.
- Deresiewicz, William. 2014. "Don't Send Your Kid to the Ivy League." *The New Republic*. 21 de Julio. www.newrepublic.com/article/118747/ivy-league-schools-are-overrated-send-your-kids-elsewhere.
- Deva, Saloni y Tobias Sondfors. 2008. "Wage Convergence The case of Mexico and the United States of America as a result of the North American Free Trade Agreement." *Jönköping International Business School*. www.diva-portal.org/smash/get/diva2:25273/FULLTEXT01.pdf
- Donnan, Hastings y Thomas M. Wilson. 1999. *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford: Berg.
- Douglas, Mary y Baron Isherwood. 1980. *The world of goods: towards an anthropology of consumption*. Harmondsworth: Penguin.
- Dreby, Joanna. 2008. "Gender and Transnational Gossip." *Qualitative Sociology*. Núm. 1, 33-52
- Dubet, François. 2011. *A quoi sert vraiment un sociologue?* Armand Colin: Paris.
- Elias, Norbert. 1980. *Sociología Fundamental*. Trad. G. Muñoz. Barcelona: Gedisa.
- Escalante, Fernando. 2000. *La Mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*. D.F: Paidós.
- _____, ed. 2004. *Otro sueño americano. En torno a quiénes somos de Samuel P. Huntington*. D.F.: Paidós.
- _____. 2013. "Paisaje antes de la batalla. Notas sobre el contexto de la guerra contra las drogas en México." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Núm. 218. 73-104.
- _____. 2015. *Historia mínima del neoliberalismo*. D.F.: El Colegio de México.
- FAO y Sagarpa. 2012. "México: El sector agropecuario ante el desafío del cambio climático." *Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación*. www.sagarpa.gob.mx/programas2/evaluacionesExternas/Lists/Otros%20Estudios/Attachments/37/Cambio%20Climatico.pdf
- Fassin, Didier. 2011. "Policing Borders, Producing Boundaries. The governmentality of Immigration in Dark Times." *Annual Review of Anthropology* 40, 213-26.
- Feldman, Gregory. 2012. *The Migration Apparatus: Security, Labor, and Policymaking in the European Union*. Stanford: University Press.
- Field, Daniel. 1976. *Rebels in the Name of the Tsar*. Boston: Houghton Mifflin.
- Fiscal Policy Institute. 2007. "A Profile of Immigrants in New York State Economy." *Fiscal Policy Institute*. www.fiscalpolicy.org/publications2007/FPI_ImmReport_WorkingforaBetterLife.pdf

- Galemba, Rebecca B. 2011. En ed. Alejandro Agudo Sanchíz y Marco Estrada Saavedra. *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica*. D.F: El Colegio de México y Universidad Ibero Americana.
- Gándara, César, Gabriel Batiz y Mark Powell. 2009. “Félix Preta, Michoacán” en César Gándara (ed.) *Los que se quedan*. México D.F: Fundación Bancomer.
- Gauthier, Mélissa. 2015 “Los ‘comerciantes hormiga’ mexicanos de la región de El Paso y Ciudad Juárez. Las tensiones entre globalización, el aumento de la seguridad y los nuevos regímenes de movilidad.” En ed. Carlos Alba Vega, Gustavo Lins Ribeiro y Gordon Mathews. *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. D.F.: Colmex y FCE.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Geschiere, Peter. 1997. *The modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville y Londres: University Press of Virginia.
- Gilbert, Liette. 2013. “Immigration as Local Politics.” En ed. Jonathan Xavier Inda. *Governing Immigration Through Crime*. Stanford: University Press.
- Glawogger, Michael (director). 2011. *Whore’s Glory*. Viena: Lotus Film.
- Goffman, Erving. 1993. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gomberg-Muñoz, Ruth. 2011. *Labor and Legality. An Ethnography of a Mexican Immigrant Network*. Nueva York: Oxford University Press
- González, Roseann e Ildiko Melis. 2000. *Language Ideologies: Critical Perspectives on the Official English Movement*. Mahwah, NJ: National Council of Teachers of English.
- Graeber, David. 2007. *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*. Oakland: AK Press.
- _____. 2011. “Consumption.” *Current Anthropology*. Núm. 4. 489-511.
- Graziano, Frank. 2013. *Undocumented Dominican Migration*. Austin: University of Texas Press.
- Gregory, Steven. 1992. “The Changing Significacne of Race and Class in an African-American Community.” *American Ethnologist*. Núm. 2, 255-274.
- _____. 1999. *Black Corona: Race and the Politics of Place in an Urban Community*. Princeton: University Press.
- Gupta, Akhil, y James Ferguson. 1992. “Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference.” *Cultural Anthropology*. Núm. 1. 6-23.
- _____. 2002. “Spatializing Spaces: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality.” *American Ethnologist* 29. 981-1002
- Hage, Ghassan. 2005. “A Not so Multi-sited Ethnography of a Not so Imagined Community.” *Anthropological Theory*. Núm. 4, 463-475.
- Haller, Vera. 2015. “Corona, Queens, Affordable, with Latin Flavor.” *New York Times*. Enero 28.

- Handlin, Oscar. 1951. *The Uprooted. The Epic History of the Great Migrations that Made the American People*. Boston: Little, Brown and Company.
- Held, David, et al. 2006. *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Hemming, Andreas. 2009. "Migrant identity on display: the xhiro in Rrëshen." *Southeast European and Black Sea Studies*. Núm. 4. 575-588
- Henderson, Joseph L. 1984. "Los mitos antiguos y el hombre moderno." En Karl Gustav Jung. *El hombre y sus símbolos*. Trad. Luis Escolar Barreño. Barcelona: España Luis de Carralt.
- Hernández, Kelly Lytle. 2015. *¡La Migra! Una historia de la Patrulla Fronteriza de Estados Unidos*. México: FCE
- Hibou, Beatrice. 2013. *De la privatización de las economías a la privatización de los Estados. Análisis de la formación continua del Estado*. D.F.: FCE
- Hill, Sara. 2009. *El Dompe, Los Yonkes and Las Segundas: Consumption's Other Side in El Paso—Ciudad Juárez*. En ed. Alexis McGrossen. *Land of Necessity*. Durham: Duke University Press.
- Hing, Bill Ong. 2004. *Defining America through Immigration Policy*. Pennsylvania: Temple University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: University Press.
- Huntington, Samuel. 1997. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Traducido por José Pedro Tosaus Abadía. México: Paidós.
- Huntington, Samuel P. 2004. *Who are we? The challenges to America's national identity*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Huntington, Samuel. 2009. "The Hispanic Challenge." *Foreign Policy*, Octubre 28. foreignpolicy.com/2009/10/28/the-hispanic-challenge/
- Inda, Jonathan Xavier. 2011. "Border zones of enforcement. Criminalization, workplace raids, and migrant counterdonducts." En Vicki Squire ed. *The Contested Politics of Mobility. Border zones and irregularity*, 74-91. Nueva York: Routledge.
- Ingham, John. "The asymmetrical Implications of Godparenthood in Tlayacapan, Morelos." *Man* 5. 281-289.
- Jasen, Georgette. 2011. "Economic Cost of 9/11. Three Industries Still Recovering." *The Fiscal Times*. Septiembre 9.
- Jorgensen, Jillian. 2014. "Bill de Blasio Signs Law Limiting Cooperation With Immigration Detainers." *Observer*. 14 noviembre.
- Juarroz, Roberto. 2000. *Poesía y realidad*. Valencia: Pre-textos.
- Julie A. Dowling y Jonathan Xavier Inda (coords.). 2013. *Governing Immigration Through Crime. A reader*, Stanford, University Press.
- Kearney M. 2004. *Changing Fields of Anthropology: From Local to Global*. Toronto: Rowman & Littlefield Publishers.

- Kraly, Ellen e Inés Miyares. 2001. "Immigration to New York: Policy, Population, and Paterns." En ed. Nancy Foner. *New Immigrants in New York*. Nueva York:Columbia University Press.
- Krige, Detelev. 2015. "Growing up' and 'moving up': Metaphors that legitimise upward social mobility in Soweto." *Development Southern Africa*. Núm. 1. 104-117.
- Lakoff, George y Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University Press
- Lakoff, George y Mark Turner. 1989. *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University Press.
- Lancaster, Roger N. 1997. Guto's performance: Notes on the transvestism of every day life. In *Sex and Sexuality in Latin America*, ed. Daniel Balderston and Donna J. Guy, 9-32. New York: New York University Press.
- Larsen, Jonas y Michael Hviid Jacobsen. 2009. "Metaphors of Mobility — Inequality on the Move." En ed. Timo Ohmachth, Maksim Hanja y Max Mergman. *Mobility and Inequality*. Farnham: Ashgate
- Lomelí, Leonardo. 2001. *Breve Historia de Puebla*. México D.F: Fideicomiso Historia de las Américas, Colmex y FCE.
- Lomnitz , Claudio. 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2005. "Mexico's Race Problem." *Boston Review*. Noviembre/Diciembre. bostonreview.net/claudio-lomnitz-mexico-race-problem
- _____. 2015. "Les acquis del neoliberalismo." *La Jornada*. 22 de abril.
- Lonsdale, John. 1981. "States and Social Processes in Africa: A Historical Survey", *African Studies Review*. Núm. 2-3, 132-226.
- Marcus, George E. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology*. 95-117
- Marx, Karl. 2001. *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*. www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/
- Maslin Nir, Sarah. 2012. "Roosevelt Avenue, a Corridor of Vice." *New York Times*. Octubre 12.
- _____. 2015. "The Price of Nice Nails." *The New York Times*. Mayo 7.
- Massey, Douglas S., Luin Goldring y Jorge Duran. 1994. "Continuities in Transnational Migration: An Analysis of Nineteen Mexican Communities." *American Journal of Sociology*. Núm. 6. 1492-1533.
- Mathew, Biju. 2005. *Taxi! Cabs and Capitalism in New York City*. Nueva York: New Press.
- McKay, Deirdre. 2007. "Sending Dollars Shows Feeling — Emotions and Economies in Filipino Migration." *Mobilities*. núm. 2. 175-194.
- Mendoza Ontiveros, Martha Marivel. 2004. "El compadrazgo desde la perspectiva antropológica." *Alteridades*. Núm. 40. 141-147

- Mendoza, Natalia. 2008. *Conversaciones del desierto. Cultura, moral y tráfico de drogas*. D.F.: CIDE.
- _____. 2012. "El derecho a sepultar." *Nexos*. Marzo. www.nexos.com.mx/?p=14711.
- Messing, Jacqueline. 2007. "Multiple Ideologies and Competing Discourses: Language Shift in Tlaxcala, Mexico." *Language in Society*. Núm. 4. 555-577
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson. 2013. *Border as Method, or the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.
- Michel, Víctor Hugo. 2014. "El Circuito Tenancingo-Manhattan." *Nexos*. Núm. 444. www.nexos.com.mx/?p=23469
- Migdal, Joel S. 2011. *Estados débiles, Estados fuertes*. D.F.: FCE
- Milkman, Ruth. 2014. *New Labor in New York. Precarious Workers and the Future of the Labor Movement*. Ithaca: Cornell University Press
- Miller, Todd. 2014. *Border Patrol Nation*. San Francisco: City Light Books.
- Mintz, Sidney y Eric Wolf. 1950. "An Anthropological Analysis of Ritual Coparenthood (Compadrazgo)." *Southwestern Journal of Anthropology* 4. 341-368.
- Mitnik, Pablo A. y Jessica Halpern-Finnerty. 2008. "Cities and Immigration. Local Policies for Immigrant Friendly Cities." *Center on Wisconsin Strategy*. www.cows.org/_data/documents/1164.pdf
- _____. 2010. "Immigration and Local Governments: Inclusionary Local Policies in the Era of State Rescaling." En ed. Monica W. Varsanyi. *Taking Local Control. Immigration Policy Activism in U.S. Cities and States*. Stanford, California: University Press.
- Monsiváis, Carlos. 2014. "Las Crónicas de Pilsen." En ed. Raúl Dorantes y Febronio Zatarain. ...y nos vinimos de mojados. Chicago: El BeiSMan.
- Ness, Immanuel. 2005. *Immigrants, Unions, and the New U.S. Labor Market*. Philadelphia: Temple University Press.
- Nevins, Joseph. 2010. *Operation Gatekeeper and Beyond: The War on "Illegals" and the Remaking of the U.S. Boundary*. Nueva York: Routledge.
- Nisbet, Robert. *Sociology as an Art Form*. 2002. Nueva Jersey: Transaction Publishers.
- Nutini, Hugo G. 1976. "Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica" en Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco y James Taggart (eds.) *Mexican Kinship*. Pittsburgh: University Press.
- Nutini, Hugo G. 1984. *Ritual Kinship. Ideological and Structural Integration of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*. Princeton: University Press.
- O'Day, P. y A. López. 2001. "Organizing the Underground NAFTA: Fayuqueros and el arreglo." *Journal of Contemporary Criminal Justice* 17, 232-242.

- Oficina de las Naciones Unidas contra las Drogas y el Delito. 2014. "Informe Mundial de las Drogas"
www.unodc.org/documents/wdr2014/V1403603_spanish.pdf
- Ohmae, Kenichi. 1997. *El fin del Estado-nación. El ascenso de las economías regionales*. D.F.: Andres Bello.
- Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship*. Durham: Duke University Press.
- Osella, Filippo y Caroline Osella. 2000. "Migration, Money and Masculinity in Kerala." *Royal Anthropological Institute*. Núm 6. 117-133
- Paasi, Anssi. 2009. "Territory." En *A Companion to Political Geography*, ed. John Agnew, Katharyne Mitchell, Gerard Toal, 109-122. Oxford: Blackwell Publishing.
- Paredes Martínez, Carlos Salvador. 1991. La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco: la sociedad y su agricultura en el siglo XVI. México D.F: FCE
- Parsons Dick, Hilary. 2011. "Language and Migration to the United States." *Annual Review of Anthropology*. 227-240
- Pratts, Mary Louise. 2006. "¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad." *A Contra Corriente* 3, 1-33.
- Raines, Philippe. 2001. "The impact of European integration on the development of national labour markets." *International Labour Organization*. www.ilo.int/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/documents/publication/wcms_142279.pdf
- Renshon, Stanley. 2007. "Becoming American: The Hidden Core of the Immigration Debate." *Centre for Immigration Studies*. cis.org/BecomingAmerican-ImmigrationDebate
- Ricourt, Milagros y Ruby Danta. 2003. *Hispanas de Queens. Latino Panethnicity in a New York City Neighborhood*. Ithaca: Cornell University Press
- Rivera Batiz, Francisco L. 2004. "Newyorktitlán: a Socioeconomic Profile of Mexican New Yorkers." *Hofstra University*, www.hofstra.edu/pdf/CLD_RLR_s04_titlan.pdf.
- Rivera Salgado, Gaspar. 2003. "Trasnational Political Strategies: The Case of Mexican Indigenous Migrants, en Nancy Foner, Ruben Rumbaut y Steven Gold, *Immigration Research for a New Century: Multidisciplinary Perspectives*, New York, Russell Sage Foundation.
- Rivera Sánchez, Liliana. 2005. "Translocalidad y espacialidad: la dinámica circular entre espacios, lugares y remesas socio-culturales en la experiencia de la migración." Conferencia presentada en el Seminario Problemas y Desafíos de la Migración y el Desarrollo en América. Cuernavaca, Morelos, del 7 al 9 de abril.
- Rivera Sánchez, Liliana. 2008. "El eslabón urbano en el trayecto interno del circuito migratorio Mixteca-Nueva York-Mixteca. Los migrantes de Nezahualcóyotl, Estado de México." En Elaine Levine. *La migración y los latinos en Estados Unidos. Visiones y conexiones*. D.F: UNAM.
- Roitman, Janet. 1998. "The Garrison-Entrepôt." *Cahiers d'Études Africaines* 30, 297-329.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.

- Rubio Badán, Juan Cristóbal. 2015. *Güeros, prietos y nación: una meditación sobre el racismo en México*. Tesis de licenciatura. UNAM.
- Samman, Khaldoun. 2011. *The Clash of Modernities. The Islamist Challenge to Arab, Jewish, and Turkish Nationalism*. Paradigm Publishers: Boulder.
- Sanjek, Roger. 2000. *The Future of Us All: Race and Neighborhood Politics in New York City*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sassen, Saskia. 1996. *Losing Control? Sovereignty in an age of globalization*. Nueva York: Columbia University Press.
- _____. 2009. "Bordering Capabilities Versus Borders: Implications for National Borders." *Michigan Journal of International Law* 30, 567-97.
- Sayad, Abdel Malek. 2004. "The Original Sin and the Collective Lie." En su libro *The Suffering of the Immigrant*. Trad. David Macey. Cambridge: Polity Press.
- Schnegg, Michal y Douglas R. White. 2008. "Getting connected: Kinship and compadrazgo in rural Tlaxcala, Mexico." En Waltrand Kokot y Clemens Greiner (eds.) *Networks, resources and economic action: Ethnographic case studies in honor of Harmut Lang*. Bielefeld: Transcript
- Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Semple, Kirk. 2010a. "In an Italian Enclave in the Bronx, Signs of Mexico Begin to Show." *New York Times*. Julio 7.
- _____. 2010b. "Mexican New Yorkers Are a Steady Force in Workplace." *New York Times*. Septiembre 22.
- Seyfried, Vincent. 1987. *Corona: From Farmland to City Suburb, 1650-1935*. New York: Edgian.
- Simmel, Georg. 2005. "La Metrópolis y la vida mental." Trad. Juan Zorrilla. *Bifurcaciones*. Núm. 4.
- Smith, Robert C. 2005. *Mexican New York. Transnational Lives of New Immigrants*. California: University of California Press.
- Solís, Jocelyn y Liliana Rivera Sánchez. 2004. "Recovering the Forgotten: the Effects of September 11th on Undocumented Latin American Victims and Families," *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*. Núm. 57/58. 93-115
- Stewart, Kathleen. 1996. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an "Other" America*. Princeton: University Press.
- Strange, Susan. 1996. "The Declining Authority of States." En ed. David Held and Anthony McGrew. *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*. Cambridge: Polity Press.
- Tarrant, Dorothy. 1960. "Greek Metaphors of Light." *The Classical Quarterly*. Núm. 2. 181-187.
- Taussig, Michael. 2011. *I Swear I Saw This*. Chicago: University Press.

- Tenorio, Mauricio. 2009. "On la Frontera and Cultures of Consumption." En ed. Alexis McGrossen. *Land of Necessity*. Durham: Duke University Press.
- Thomason, Sarah G. y Terrence Kaufman. 1988. *Language contact, creolization and genetic linguistics*. Berkeley: University of California Press.
- Thompson, Richard. 1971. "Structural Statistics and Structural Mechanics: the Analysis of Compadrazgo." *Southwestern Journal of Anthropology* 27. 381-402.
- Trinkunas, Harold, Maiah Joskoski y Arturo Sotomayor. 2012. "Borders and Borderlands in the Americas." *Naval Postgraduate School y Center on Contemporary Conflict*. <http://www.isn.ethz.ch/Digital-Library/Publications/Detail/?lang=en&id=155511>
- Varsanyi, Monica (ed.) 2010. *Taking Local Control*. Stanford: University Press.
- Veblen, Thorstein. 2005. *Teoría de la clase ociosa*. Trad. Vicente Herrero. D.F: FCE
- Vélez Rendón, Juan Carlos. 2013. "Expresiones de malestar, desacato y desobediencia en un entorno de guerra. Autonomía y protesta civil en el sur y centro de México, 1913-1917." *Historia Mexicana*. Núm. 1. 205-250
- Vertovec, Steven. 2001. "Transnationalism and Identity." *Ethnic and Migration Studies*. Núm. 4. 573-582
- Villaseñor y Sánchez, José Antonio. 2005. *Theatro americano : descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones, seguido de suplemento al teatro americano*. México D.F: UNAM
- Wallman, Sandra. 1978. "The Boundaries of "Race": Processes of Ethnicity in England." *Man* 13, no. 2, 200-17.
- Walsh, Andrew. 2003. "'Hot Money' and daring consumption in a Northern Malagasy sapphire-mining town." *American Ethnologist*. Núm. 2. 290-305.
- Weber, Max. 1979. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. L. Legaz-Lacambra. Barcelona: Peninsula.
- Werbner, Pnina. 1990. "Economic Rationality and Hierarchical Gift Economies: Value and Ranking Among British Pakistanis." *Man, New Series*. Núm. 2. 266-285.
- Werfel, Franz. 2004. *Los cuarenta días del Musa Dagh*. Buenos Aires: Losada
- Wheelwright, Philip. 1958. "The Intellectual Light." *The Sewanee Review*. Núm. 3. 397-412.
- Womack, John Jr. 1969. *Zapata y la revolución mexicana*. México D.F: Siglo XXI
- Xiang, Biao y Johan Lindquist. 2014. "Migration Infrastructure." *International Migration Review*. Suplemento 1. 122-148
- Yeh, Rihan. 2009. "We're Mexican Too": Publicity and Status at the International Line. *Public Culture*. Núm. 3. 465-493.
- Young, Kim Dae. 1999. "Beyond Co-Ethnic Solidarity: Mexican and Ecuadorean Employment in Korean-Owned Business in New York City." *Ethnic and Racial Studies*. Núm. 3. 581-605.

- Yúnez Naude, Antonio. 2010. "Las políticas públicas dirigidas al sector rural: el carácter de las reformas para el cambio estructural." En su libro *Los Grandes Problemas de México. Volumen XI. Economía Rural*. México D.F: Colmex, 23-63.
- Zarotiadis, Grigoris y Aristeia Gkagka. 2010. "Switching from convergence to divergence in the European Union: A case study." *Society for the Study of Economic Inequality*. www.ecineq.org/milano/WP/ECINEQ2010-164.pdf
- Zavella, Patricia. 2011. *I'm Neither Here nor There. Mexicans' Quotidian Struggles with Migration and Poverty*. Durham: Duke University Press
- Zentella, Ana Cecilia. 1997. "Spanish in New York." En *The Multilingual Apple: Languages in New York City*, ed. Ofelia García and Joshua Fishman. Berlín: Mouton de Gruyter. 167-201.