



**El Colegio  
de la Frontera  
Norte**

**EL NORTE EN LA MIRA.  
IMAGINARIOS Y CULTURA DE MIGRACIÓN EN JALPAN  
DE SERRA, QUERÉTARO**

Tesis presentada por

**Stephanie Cruz de Echeverría Loebell**

para obtener el grado de

**MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES**

Tijuana, B. C., México  
2014

# CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director(a) de Tesis: \_\_\_\_\_  
Dr. Guillermo Alonso Meneses

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. \_\_\_\_\_

2. \_\_\_\_\_

3. \_\_\_\_\_

*A mi familia, toda, pero en especial a Helga, Eugenio, Nicole y David*

*A todos los migrantes y no migrantes de Jalpan*

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco al CONACYT por el apoyo económico recibido, con la esperanza de que continúe apoyando investigaciones planteadas en el marco de las ciencias sociales y humanidades. A El Colef por la preparación y las diversas oportunidades de aprendizaje brindadas en los últimos dos años. A Laura Velasco por el apoyo y la fe que posibilitaron mi estancia académica en Nueva York. Con admiración y respeto, agradezco a Arjun Appadurai, cuyo trabajo inspiró esta tesis, y a Claudio Lomnitz, por el privilegio de contar con su apoyo y tutoría durante tal estancia. A todos los profesores y profesoras de la MEC por el acercamiento a temas antes inexplorados, en especial a Dolores Paris y Olga Odgers, cuyas clases fueron inspiradoras y, a mi entender, portadoras del sentido de la docencia.

A Olivia Ruiz y a Shinji Hirai, por aceptar ser lectores de esta tesis, por sus valiosos comentarios y recomendaciones. A Guillermo Alonso por todas las conversaciones-cátedra, ocasionalmente en torno a la tesis. A Irene por todo el apoyo.

A mi familia, por todo. A Beto por el apoyo en todos los sentidos, y por supuesto la casi infinita paciencia. A mis compañeros y amigos, por las pláticas, rescatadas, carcajadas en los momentos más inesperados: Diana, Heber, Maribel, Melina, Piña, Rafa S., René, Sandra, y en especial a Andrea, Caro, Gus y Miguel. A Iñigo por su valiosa ayuda a la distancia. A Geovanni Zamudio por su generosa guía, apoyo, tutoría y amistad. A Nahin por todo el apoyo en el camino que me trajo hasta aquí, desde mucho antes de partir hacia Tijuana. A Alejandro González por la ocasional, desafiante y amistosa tutoría-plática acerca de mi proyecto de investigación.

A todas las personas en Jalpan que me brindaron su invaluable apoyo, abrieron las puertas de sus casas, contaron sus historias, invitaron a comer, a pasear, a platicar... En especial a Braulio, Chayo, Wenses, Don Tacho, Karina Flora, Mario Sánchez, Silvia Cabrera y Fernando Rocha. A todos los niños y niñas de Jalpan y Embocadero que participaron en este estudio.

## RESUMEN

Mediante el análisis de imaginarios del Norte y de los norteros que se representan y construyen tanto en la vida cotidiana, como en periodos de retorno durante las vacaciones navideñas, en esta tesis se exploran los procesos involucrados en la creación y transformación de la *cultura de migración* que existe en Jalpan de Serra, Querétaro. Se observó que en Jalpan la migración transnacional impregna la vida cotidiana, genera nuevas prácticas culturales, carga de valor simbólico a ciertos objetos, y así da pie para la construcción de imaginarios complejos y en ocasiones contradictorios que le confieren diversos sentidos y significados a este proceso. Bajo una concepción simbólica de la cultura, se desarrolla el concepto de *cultura de migración* y se exploran distintas dimensiones de representación para acceder a los imaginarios que le dan vida. La metodología fue cualitativa, centrada en trabajo de campo etnográfico y basada principalmente en observación participante, entrevistas en profundidad, conversaciones informales y dos talleres con niños que tienen experiencias migratorias indirectas. Además, se llevó a cabo un ejercicio de *etnografía multi-situada* acompañando a la caravana de migrantes desde Texas, Estados Unidos, hasta Jalpan. Así, este estudio aspira a abonar a la comprensión del fenómeno migratorio entre México y Estados Unidos como un proceso multicausal y complejo, cargado de significaciones imaginarias que le dan sentido y continuidad.

Palabras clave: imaginarios, cultura de migración, retorno en vacaciones, cultura material, Jalpan de Serra.

## ABSTRACT

This thesis explores, through the analysis of imaginaries about the North and the *nortero*, the processes by which a *culture of migration* is created and transformed in Jalpan de Serra, Querétaro. In Jalpan, transnational migration has permeated everyday life; it has given way to the creation of new cultural practices, to the symbolic imbueing of certain objects; and thus it has led to the construction of complex and sometimes contradictory imaginaries which confer different meanings to this process. I follow a symbolic conception of culture in order to develop a clear definition of *culture of migration*, and explore the diverse dimensions of representation through which one can access the different imaginaries that keep it alive. The methodological approach is qualitative, centered on ethnographic fieldwork –participant observation, in depth-interviews, informal conversations and two workshops with children who have indirect experiences with migration. I also did an exercise in multi-sited ethnography accompanying the migrant caravan from Texas to Jalpan. In short, through this work I expect to contribute to the comprehension of migration between Mexico and the United States as a multicausal and complex process, driven by imaginary significations.

Keywords: imaginaries, culture of migration, holiday return migration, material culture, Jalpan de Serra.

# ÍNDICE

<b>I. INTRODUCCIÓN</b>	1
<b>II. ENFOQUE TEÓRICO CONCEPTUAL</b>	7
2.1 <i>Una nota sobre la concepción simbólica de la cultura</i>	7
2.2 <i>Cultura de migración</i>	8
2.3 <i>El lugar de los imaginarios</i>	9
2.4 <i>Tradiciones inventadas desde la migración: festividad y retorno ritualizado</i>	14
2.5 <i>De quién estamos hablando - notas sobre la construcción sociocultural del norteco</i>	16
2.6 <i>Una mirada a la cultura material</i>	20
<i>Cosas que traerán justicia e igualdad</i>	23
<b>III. CONTEXTO - LA MIGRACIÓN EN JALPAN DE SERRA</b>	27
<b>IV. APUNTES METODOLÓGICOS</b>	37
4.1 <i>Por qué Jalpan, por qué el Día del Paisano</i>	38
4.2 <i>Trabajo de campo</i>	40
4.3 <i>Fuentes y sujetos</i>	43
4.4 <i>Reflexiones sobre la posición de la etnógrafa</i>	44
4.5 <i>Cómo acceder a los imaginarios</i>	45
4.6 <i>Análisis de datos</i>	45
4.7 <i>Una nota a manera de conclusión</i>	46
<b>V. ETNOGRAFÍA DE LOS IMAGINARIOS EN JALPAN DE SERRA</b>	47
<b>5.1 <i>Vida cotidiana en un pueblo de migrantes - fragmentos etnográficos</i></b>	47
5.1.1 <i>The winds of change - cambio cultural en Jalpan</i>	49
5.1.2 <i>Migración latente y ausencia presente</i>	50
5.1.3 <i>Paisaje cultural</i>	54
5.1.4 <i>Algunas presentaciones</i>	55
5.1.5 <i>Conclusiones - En Jalpan, el norte se respira</i>	60
<b>5.2 <i>Tradiciones inventadas desde la migración: retorno ritualizado y fiesta.</i></b>	61
5.2.1 <i>La Caravana Migrante</i>	63
5.2.2 <i>El Día del Paisano en Jalpan de Serra</i>	69
5.2.3 <i>Conclusiones - Imaginarios en las tradiciones inventadas</i>	78

<b>5.3 Artefactos en la migración transnacional - su vida social y su papel en la construcción de imaginarios en Jalpan.</b>	82
5.3.1 <i>Las casas de los sueños</i>	85
5.3.2 <i>El cuero de rana - la carga simbólica del dólar</i>	87
5.3.3 <i>Trocas migrantes</i>	91
5.3.4 <i>Conclusiones - La transformación del valor en un contexto de migración transnacional: Prestigio, distinción y apantallamiento.</i>	95
<b>5.4 Imaginando al norteco, imaginando el Norte</b>	97
5.4.1 <i>¿Ese señor es norteco, migrante, paisano, o tacuache?</i>	98
5.4.2 <i>Una nota sobre los jalpenses</i>	104
5.4.3 <i>Geografías imaginadas</i>	106
5.4.4 <i>Conclusiones - El sueño en disputa</i>	110
<b>VI. CONCLUSIONES - LA TRAMA MIGRATORIA EN JALPAN DE SERRA</b>	113
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	117
<b>ANEXOS</b>	

## ÍNDICE DE MAPAS E IMÁGENES

Mapa 3.1	Estado de Querétaro	28
Mapa 3.2	Sierra Gorda Queretana	28
Mapa 3.3	Jalpan de Serra	28
Mapa 3.4	Grado de intensidad migratoria por municipio	31
Imagen 1.	Rumbo al altar de la “Virgen de los migrantes”	51
Imagen 2.	La “Virgen de los migrantes” en Aguamarga	52
Imagen 3.	Monumento al migrante en La Lagunita	54
Imagen 4.	Parada de la 4ta Caravana Migrante en la carretera Río Verde-Cerritos, San Luis Potosí	65
Imagen 5.	Recibimiento en Arroyo Seco, Querétaro	66
Imagen 6.	Recibimiento en Arroyo Seco, Querétaro, “Bienvenidos hermanos migrantes”	66
Imagen 7.	Adorno de una camioneta, Día del Paisano 2012	68
Imagen 8.	Adorno de una <i>Hummer</i> , Día del Paisano 2012	70
Imagen 9.	Día del Paisano 2012	70
Imagen 10.	Baile del Paisano 2013	75
Imagen 11.	Casa en construcción en Jalpan	85
Imagen 12.	Día del Paisano 2013, Rafael Olvera “El Dólares”	89
Imagen 13.	Placa transnacional en Jalpan	93
Imagen 14.	Luis explica el mural “La migración”	107
Imagen 15.	César Augusto, 14 años, <i>¿cómo es Estados Unidos?</i>	108
Imagen 16.	Félix, 12 años, <i>¿cómo te imaginas Estados Unidos?</i>	109

## I. INTRODUCCIÓN

*For it is ever the case that, as Marx (1967, 178) has it, 'we erect our structure in imagination before we erect it in reality'.*  
HARVEY. The Condition of Postmodernity.

- *Entonces, ¿una vez que eres norteño, siempre serás  
norteño?*  
- *Sí, se hace un pinche vicio en la cabeza que no sé cómo  
explicarte, nomás ve los viejitos que siguen yendo.*  
MARIO SÁNCHEZ. Diario de campo.

El Norte se puede tener *en la mira* de diversas maneras, lo cual implica que no todos vemos lo mismo cuando lo tenemos entre ceja y ceja. Hay miradas de anhelo y miradas de escrutinio, de deseo y de rechazo; hay personas que cargan con el Norte inscrito en sus cuerpos, y otros que “sólo” lo han visto a través de imágenes o en sus sueños... En esta tesis exploro algunas de las maneras de *mirar* el –y hacia– el Norte en un contexto específico, desde el Sur, desde Jalpan de Serra, Querétaro –donde el Norte convive con el Sur desde hace algunas décadas–, para acceder a los distintos imaginarios que influyen en una cultura de migración en esta sierra queretana.

La trama de la migración entre México y EE.UU. lleva siendo tejida ya más de un siglo, y constituye un fenómeno que a lo largo de su historia se ha ido haciendo más complejo y se ha convertido en parte de la vida cotidiana de una gran parte de los mexicanos. En el caso de Jalpan los flujos migratorios hacia el norte comenzaron en la época de los braceros,<sup>1</sup> y se intensificaron a partir de los años 80 del siglo pasado. En esa localidad la migración se ha convertido en parte central de la vida cotidiana, permitiendo la emergencia de una *cultura de migración* (Massey et al., 1998; Espinosa, 1999; Kandel & Massey, 2002; Cohen, 2004). A pesar de las

---

<sup>1</sup>El Programa Bracero (1942-1964) fue un acuerdo laboral temporal impulsado por la demanda de mano de obra por parte de Estados Unidos durante la segunda guerra mundial, y dirigido principalmente al trabajo agrícola. Por ello las contrataciones eran “selectivas con respecto a edad, sexo y origen laboral de los trabajadores [...], se buscaban hombres, jóvenes, con experiencia de trabajo rural” (Durand, 2000: 252). Cuando el programa fue suspendido de manera unilateral por Estados Unidos, habían sido movilizados cerca de cinco millones de trabajadores mexicanos por esa vía (Durand, 2007).

consideraciones de índole económica que sobresalen en la explicación de las causas de este fenómeno, las interpretaciones y significaciones atribuidas al proceso migratorio representan una cuestión compleja y sin duda multicausal que rebasa este tipo de enfoques. Al respecto a Smith y Guarnizo (1999) remarcan que:

The problem with these approaches [structural historical model, “global” analysis of causes of migration, labor market segmentation] lies with the underlying conception of community and ontological assumptions about casualty [...] Migrants are conceived of as mainly passive subjects, coerced by states and marginalized by markets. Rarely are they seen as active agents who can significantly shape their destiny, even within circumscribed limits. Because migrants and their actions are conceived of as being, above all, the products of forces beyond their control [...] (200-201)

El estudio de los entramados culturales es relevante para comprender una parte de los fenómenos migratorios contemporáneos en un mundo caracterizado por el flujo desigual de personas, ideas, mercancías y símbolos. En esta tesis parto de que para comprender la cultura de la migración es importante considerar las construcciones imaginarias que surgen a su alrededor y que le dan sentido. Cabe aclarar de antemano que abordo esta investigación desde una concepción simbólica de *cultura* –definida por Clifford Geertz como “webs of significance he [man] himself has spun” (1973: 5). Esta definición se extiende a la concepción que hago de *cultura material* en tanto que me interesa observar el entramado de significados y significaciones en el que se encuentran y a su vez configuran los objetos en el contexto de migración analizado, y que se vinculan con procesos de cambio en las relaciones y organizaciones sociales.

Entonces, lo que aquí estudio es la relación que existe entre los imaginarios en torno al Norte y al norteño, y la conformación y transformación de una *cultura de migración* en Jalpan de Serra, Querétaro. Dentro de esta relación considero relevante el papel de los relatos, los discursos – de los propios migrantes y habitantes de la localidad – en torno a la gente que se va para trabajar a Estados Unidos, las prácticas de consumo, la cultura material, la transformación del espacio a través de monumentos, casas, etc. como parte esencial en la representación de una migración exitosa o fracasada, que refleja a la vez que influye en las aspiraciones de las personas.

Abril Trigo (2008) explica que uno de los aspectos más relevantes que caracterizan a la fase actual de la globalización es el “complejo entramado de intereses involucrados en la disputa

por dar sentido y dirección a las profundas transformaciones del mundo actual” en lucha por el control de un imaginario global, donde la subjetividad es subsumida bajo la lógica de la mercancía signo. Este nuevo régimen se concentra en la producción cultural de bienes simbólicos, “de modo que la producción de valor reside hoy, considerando la economía a escala global, en la *producción, control y consumo de valor simbólico*” (Trigo, 2008: 236-239; énfasis agregado). Esta tesis se centra precisamente en el ámbito subjetivo del proceso migratorio, en la producción y productividad simbólica del fenómeno. Parto de que las significaciones de la migración desbordan, por mucho, su sentido económico, de modo que se abordará la migración como un fenómeno complejo y polisémico, con el fin de contribuir a la comprensión del proceso migratorio desde un punto de vista cultural, considerando central los entramados y sentidos simbólicos que lo conforman. Entonces, el objetivo general de esta investigación fue comprender de qué manera influyen los imaginarios en torno a la figura del *norteño* y del Norte en la conformación de una *cultura de migración* entre los habitantes de Jalpan de Serra, Querétaro.

Para ello fue necesario, como objetivos específicos, detectar y conocer los principales tipos de imaginarios que existen entre los jalpenses, que forman parte de la cultura de migración y que se visualizan a través de representaciones y significaciones del Norte y del norteño. Además, el análisis de la fiesta del *Día del Paisano* y de la *Caravana Migrante* sirvió para discernir y describir los discursos y prácticas que se relacionan con la figura del *norteño* y la manera en que a través de éstos se representa la migración y a la vez se construyen imaginarios de la misma. También fue elemental hacer un análisis del papel de la cultura material y las prácticas de consumo en la construcción de representaciones e imaginarios de migración.

En este estudio argumento que en lo que significa ser *norteño* o *paisano* – en lo que viste y hace, los objetos que trae, las historias que cuenta –, así como en las formas de pensar el Norte, se anclan imaginarios que expresan aspiraciones, expectativas, sueños, desilusiones, frustraciones, que se articulan en las narraciones y discursos de los jalpenses que tienen experiencias indirectas o directas con la migración, y que contribuyen a comprender la manera en que se conforma y transforma una cultura de migración en la Sierra Gorda queretana, a la cual pertenece Jalpan. La representación de la migración por medio de objetos simbólicos que son ligados al prestigio y al éxito (Bourdieu, 1979), así como el imaginario que se construye de la misma a través de mitos, canciones, historias, medios de comunicación, etc., ejercen una

influencia significativa en la toma de decisiones de los individuos y en la configuración de su vida cotidiana. En un sistema donde el consumo es guiado por el valor simbólico de los objetos, la representación y el imaginario pasan a ocupar un lugar privilegiado en la interpretación de la realidad, los deseos y las aspiraciones de los individuos.

Así, en la cultura de migración que existe en Jalpan, el imaginario (Gaonkar, 2002; Taylor, 2004; Salazar, 2010; Vergara, 2001) pasa a ocupar un lugar primordial en la interpretación de la realidad, los deseos, las aspiraciones, los miedos, las desilusiones de los individuos, donde la figura del migrante conocida como *norteño* o *paisano*, así como “el Norte” en general, juegan un papel central en el imaginario social. La asociación del migrante con el éxito se debe principalmente a sus hábitos de consumo, en particular de los objetos que se rodea, teléfonos celulares, carros, ropa de marca, dólares, etc.

El tema de la migración en general es importante en un país como México cuyas poblaciones llevan más de un siglo cruzando la frontera norte en busca de mejorar sus condiciones de vida, y cuya historia ha estado marcada por distintos momentos en las relaciones bilaterales que en ocasiones han promovido este tipo de flujos, y en otras han buscado bloquearlo por completo. La importancia de este estudio reside en que explora la migración como un fenómeno sociocultural complejo y cargado de significaciones imaginarias que desbordan las explicaciones económicas o de redes sociales, para así llegar a una comprensión más profunda del proceso migratorio desde el momento en que se vislumbra a nivel individual como una posibilidad para el futuro. El estudio de las razones culturales para migrar resulta relevante para comprender las limitaciones para imaginar proyectos de vida que no impliquen migrar (o unirse al narcotráfico). Además, es importante para comprender de qué manera se “van configurando nuevas prácticas sociales, ritualidades y discursos para asignarle sentidos instituyentes al éxito, fracaso, sufrimiento y dolor implicados en la separación, la ausencia y la muerte” (Jacobo y Manero, 2010), así como las significaciones atribuidas a considerar el migrar o no migrar.

La aproximación metodológica fue de carácter inductivo en busca del *verstehen*.<sup>2</sup> De modo que los métodos fueron cualitativos basados en un acercamiento etnográfico que privilegió la observación participante, las entrevistas en profundidad y las conversaciones informales – sin

---

<sup>2</sup> Una aproximación hermenéutica que busca *comprender*. Utilizo el término alemán en referencia al trabajo de Max Weber, quien postula la búsqueda por el *sentido de la acción* en el centro de una *sociología comprensiva*.

desestimar los elementos espontáneos e inesperados que indudablemente enriquecen el trabajo etnográfico. El trabajo de campo lo realicé en cuatro periodos de distinta duración –en total alrededor de dos meses – tanto en Jalpan como a lo largo del camino entre Laredo, Texas y Jalpan durante el regreso de paisanos en época navideña. El apoyo brindado por todas las personas con las que trabajé y conviví durante tales periodos se configuró en una experiencia rica y fructífera, que al final me permitió acceder a una multiplicidad de fuentes a través de las cuales pude capturar parte de la polifonía en torno a la migración que existe en la localidad.

Después de esta breve introducción, en el siguiente capítulo explico las aproximaciones teóricas y los conceptos centrales que guiaron esta investigación; donde me propongo esclarecer no sólo las definiciones de *imaginario* y *cultura de migración*, sino las relaciones que existen entre ambos, así como los conceptos que servirán para aproximarme a tal relación. El tercer capítulo está dedicado a la contextualización del fenómeno en su lugar de estudio: tematizo la conformación histórica del proceso migratorio en Jalpan de Serra, así como la forma en que las relaciones con Estados Unidos se convirtieron en cotidianeidad serrana. El cuarto capítulo está dedicado a explicitar y explicar la metodología utilizada, así como a profundizar en las experiencias de trabajo de campo antes mencionadas. Como quinto capítulo viene el cuerpo etnográfico de la tesis y está conformado por cuatro apartados que corresponden a las dimensiones de la cultura de migración desde las cuales me acerco e identifico los imaginarios que están en juego. De modo que los resultados de la investigación están divididos en esos cuatro apartados etnográficos que se componen de una breve introducción teórica y contextual, seguida de los datos recopilados durante el trabajo de campo, y concluyen con el análisis de esos datos a manera de conclusión. El primero trata sobre la vida cotidiana en Jalpan y su relación con la migración transnacional entre México y Estados Unidos. En ese primer apartado me interesa explorar las maneras en que la migración se ha entretajido con la vida cotidiana jalpense, y los imaginarios que surgen de esta relación afectando a la cultura de migración. El segundo apartado etnográfico está enfocado, desde la teoría del consumo y la cultura material, en tres artefactos (casas, dólares y *trocas*) que considero significativos para dilucidar ciertos imaginarios –que en este contexto conforman un terreno de disputa de significados– acerca de la experiencia de migración a través de sus distintas representaciones simbólicas. En el tercer apartado etnográfico retomo el concepto de *tradición inventada* (Hobsbawm y Ranger, 2002) para analizar cómo la

*Caravana Migrante* y el *Día del Paisano* –en el contexto de retorno de migrantes en vacaciones– contribuyen no sólo a la institucionalización de la migración en Jalpan, sino a la conformación de imaginarios que afectan la forma de ver y valorar a los paisanos así como su relación con sus comunidades de origen. El último apartado de análisis etnográfico está dedicado a discernir las diferentes maneras de imaginar al norteño y al Norte. Finalmente presento conclusiones generales.

## II. ENFOQUE TEÓRICO CONCEPTUAL

En este capítulo explico el enfoque teórico con el cual me acerco al estudio de los imaginarios en la cultura de migración. Defino estos conceptos centrales de la tesis, así como los conceptos secundarios que relaciono con ellos, con el fin de explicitar las herramientas teórico-conceptuales que guiaron el análisis de la información recabada durante el trabajo de campo.

### *2.1 Una nota sobre la concepción simbólica de la cultura*

Muchos estudios sobre migración que exploran las razones por las cuales las personas se lanzan a cruzar una o varias fronteras en ocasiones arriesgando poco más que la vida, llegan a conclusiones de carácter estructural, generalmente económico o de violencia. Esto es así porque en efecto son este tipo de razones que mueven a las personas, pero la migración es un fenómeno complejo, y para llegar a comprenderlo es necesario observar también los recovecos, los rincones, los detalles, lo pequeño, lo aparentemente volátil y lo intangible, lo subjetivo y lo imaginario. Esto es precisamente lo que pretendo abordar en este trabajo al explorar la fuerza que tienen los imaginarios en lo tangible, lo visible, lo saboreable, lo pensable en la vida cotidiana de un pueblo migrante. Es por esto que me acerco al tema de la migración desde un enfoque hermenéutico, me interesa discernir los símbolos y los significados que se han ido construyendo a lo largo de la ya centenaria historia de migración entre México y Estados Unidos, a través de los cuales se ha tejido una densa trama migratoria donde “la tensión entre distintas significaciones imaginarias produce efectos tan terrenales sobre la vida de los hombres como el rayo, la lluvia o un terremoto” (Jacobo y Manero, 2010: 170). Entonces, parto de que la realidad es construida socialmente (Berger y Luckmann, 2001) y, de acuerdo con su concepción simbólica, que la cultura es un entramado de significaciones tejido por las mismas personas que están insertas en él (Geertz, 1973)<sup>3</sup>. Clifford Geertz explica que el concepto de cultura “denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and

---

<sup>3</sup> Para una revisión histórico-epistemológica de las distintas concepciones de *cultura* desde la antropología véase Ortner (1993), Kuper (2000).

develop their knowledge about and attitudes toward life” (Geertz, 1973: 89). Esta es la concepción de cultura que guía este trabajo. En ese sentido, en esta tesis no hay cabida para nociones esencialistas de la cultura, sino que se concibe como algo productivo y en constante transformación que resulta de las interacciones de las personas y de los contextos particulares en los que éstas se encuentran.

## ***2.2 Cultura de migración***

Ahora, para continuar explicando las herramientas y enfoques analíticos que utilizo, y ante el peligro de reificación, antes que nada es preciso definir la manera en que conceptualizo *cultura de migración*. La noción de que a través de los años se ha desarrollado una cultura de migración ha sido expresada en diversos trabajos desde principios de los años 80 del siglo pasado en términos de tradición de migrar (Mines, 1981), síndrome migrante (Reichert, 1981), *norteñización* (Alarcón, 1992), o posteriormente ya enunciando expresamente la existencia de una cultura de (e)migración (Massey et al., 1998; Espinosa, 1999; Kandel & Massey, 2002; Cohen, 2004). Sin embargo, estos primeros estudios en su mayoría son cuantitativos y no ofrecen una definición del concepto que logre articular la complejidad del fenómeno; su enfoque principal está en los procesos y mecanismos mediante los cuales se reproduce la migración, y no ponen particular atención en los aspectos simbólicos.

Con el aporte de algunos estudios etnográficos se comenzó a profundizar en la comprensión de los aspectos socioculturales de la migración, analizando cómo había penetrado en las estructuras sociales, y las maneras en que se ha ido convirtiendo en parte de la vida cotidiana en muchas comunidades alrededor del mundo, transmitiéndose de generación en generación, y a través de redes sociales. Así, la migración empezó a tratarse como proceso social (Massey et al., 1987) con implicaciones culturales no sólo para las comunidades de destino, sino también para las de origen (Cohen, 2004; Hirai, 2009; FitzGerald, 2009). El fenómeno fue descrito como una estrategia de reproducción familiar, como rito de paso (para los hombres) que refleja cambios en los valores y las percepciones culturales; se analizaron cambios en el paisaje cultural a raíz de la migración; fueron analizados los patrones de consumo y sus efectos en las

relaciones de poder y en el status, de género e intergeneracionales. De esta manera comenzó a cobrar importancia la dimensión sociocultural desde un enfoque cualitativo en el estudio de la migración.

Entonces, es evidente que los procesos migratorios, desde sus contextos sociohistóricos y culturales específicos, se han ido cargando de significados y significaciones que tienen impacto en las cotidianidades, en las aspiraciones, en los gustos, en las formas de ver la vida, de actuar y de interactuar de las personas involucradas.

Habiendo señalado lo anterior, en lo siguiente expongo la definición de *cultura de migración* con la que trabajo aquí: *entramado de símbolos, significados y representaciones que se construyen en interacción en contextos sociales relacionados con el movimiento de individuos de un área geográfica a otra. Existe tanto de manera objetivada (en artefactos, instituciones, etc.), como en su dimensión subjetiva y performativa (valores, actitudes, etc.). Los significados que la conforman se generan en constante disputa y negociación entre los mismos migrantes, los que se quedan, los encuentros en el camino, y los distintos actores de la sociedad de acogida (Geertz, 1973; Bourdieu; Ali, 2007; Hahn & Klute, 2007).* Esta concepción permite hablar no sólo de la manera en que migrar se ha instalado como horizonte de vida en muchas comunidades, sino también de los conflictos y las significaciones negativas que genera este proceso, y de qué formas también afecta a los que se quedan. Es una herramienta de análisis que permanece abierta y en constante construcción durante el trabajo etnográfico, mediante el cual va cobrando fuerza, nitidez, y especificidad.

### ***2.3 El lugar de los imaginarios***

Para desentrañar los componentes y las construcciones simbólicas, los sentidos, significados, los códigos de sentido, es importante considerar la dimensión imaginada. A mi parecer, lo que billa por su ausencia en los estudios académicos sobre migración transnacional, al menos como tema central y específicamente entre México y Estados Unidos, es, aunque pareciera paradójico, el *sueño americano*<sup>4</sup>. Es algo que se menciona de paso, pareciendo indicar que existe un consenso general sobre su contenido, sobre lo que significa y sobre la posición que ocupa en la trama

---

<sup>4</sup> Con algunas notables excepciones: Aquino Moreschi, 2009; Roque Tovar et al., 2009.

migratoria – como ilusión impulsora, como trayectoria ideal y posibilidad imaginada de progreso. Esta tesis no se centra solamente en este imaginario específico, pero si consideramos esta construcción simbólica como una de las bases subjetivas para la continuidad migratoria, llama la atención la poca centralidad que ocupa en los estudios del fenómeno. El *sueño americano* es un complejo imaginario particular que tiene profundas raíces históricas, se ha transformado y ha sido transmitido de generación en generación, con matices y significaciones que varían según su contexto sociocultural específico. Se convirtió en una ilusión masiva, y comenzó a formar parte del imaginario social y de la vida cotidiana de muchas comunidades a medida que se empezaron a recibir noticias del norte, a hacer uso de medios de comunicación foráneos que ilustran otros estilos de vida, a escuchar saludos en la radio que dan cuenta de las lejanías siempre presentes, a observar los objetos y la ropa traídos del *otro lado* que ejemplifican nuevas posibilidades, a oír las novedades y curiosidades lingüísticas que configuran otras representaciones, etc.

Las formas de pensar, las aspiraciones y los sueños no son de ninguna manera independientes de su contexto cultural y sociohistórico, más bien están en una relación dialéctica, donde los mismos imaginarios tienen efectos en la realidad física, porque “las significaciones imaginarias al fundar el sentido del mundo no se despliegan como calco o reflejo de una “realidad” existente al margen de ellas” (Jacobo y Manero, 2010: 168).

El concepto de *imaginario* en las ciencias sociales<sup>5</sup> tiene su origen en el trabajo de Émile Durkheim (1995) acerca de las *representaciones colectivas*. Este concepto sirvió como base para comenzar a aprehender una dimensión subjetiva de códigos y significaciones que se comparten en una sociedad, más allá del orden material. También es central el trabajo acerca de los *imaginarios sociales* de Cornelius Castoriadis (1975), quien buscaba comprender los elementos subjetivos que se encuentran detrás de la transformación social y de la creación cultural, y definió los imaginarios como *magma de significaciones*.

En esta tesis utilizo la definición de *imaginario* que ofrece Gaonkar – quien a su vez se basa principalmente en el trabajo de Charles Taylor –:

---

<sup>5</sup> En su texto *Horizontes del imaginario. Hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas*, Abilio Vergara (2001) hace una revisión de la posición y el manejo que se le da a la dimensión imaginada desde los diversos teóricos que abordan la *Historia de las mentalidades*, las *representaciones sociales*, y el *imaginario*.

First, social imaginaries are ways of understanding the social that become social entities themselves, mediating collective life [...]. They are first-person subjectivities that build upon implicit understandings that underlie and make possible common practices. They are embedded in the habitus of a population or are carried in modes of address, stories, symbols, and the like. (2002: 5)

Esta definición permite centrarnos en la posición de los imaginarios en la vida cotidiana, más allá de una exploración ontológica de las sociedades. Taylor define a los imaginarios como las maneras en que la ‘gente ordinaria’ imagina su existencia social, lo cual está estrechamente ligado a las expectativas que existen en una sociedad dada, las cuales a su vez están construidas sobre nociones e imágenes normativas más profundas (Taylor, 2004: 23). Estas formas de imaginar el entorno social frecuentemente se expresan en imágenes, historias, y leyendas, más que en términos teóricos, y le confieren un sentido de legitimidad a las prácticas comunes (Taylor, 2004: 23).

Por otro lado, el enfoque en las imágenes es fundamental en el planteamiento de Arjun Appadurai (1996) acerca de la *imaginación como práctica social*, donde analiza la relación que existe entre imaginación, medios de comunicación y migración, sobre todo en términos de aspiraciones. En la *imaginación como práctica social* están contenidos el imaginario – “as a constructed landscape of collective aspirations, which is no more and no less real than the collective representations of Émile Durkheim, now mediated through complex prism of modern media” (Appadurai, 1996: 31) –, lo imaginado, y la imagen. De esta manera la imaginación se convierte en un aspecto crítico dentro de los procesos culturales globales:

The imagination has become an organized field of practices, a form of work (in the sense of both labor and culturally organized practice), and a form of negotiation between sites of agency (individuals) and globally defined fields of possibility. This unleashing of the imagination links the play of pastiche (in some settings) to the terror and coercion of states and their competitors. The imagination is now central to all forms of agency, is itself a social fact, and is the key component of the new global order. (Appadurai, 1996: 31)

Desde este planteamiento, el imaginario puede concebirse como una guía de aspiraciones alimentada por las imágenes que circulan en los medios de comunicación y que trascienden los

ámbitos nacionales, lo cual incide en los comportamientos y en los deseos de las personas con respecto a la migración (Appadurai, 1996: 6).

Ahora, hay que tener en cuenta que todo esto no está desligado de lo físico, de lo territorial, de lo espacial. En su trabajo acerca de la frontera de México con Estados Unidos como representación, Giménez (2007) menciona que existe un *tropismo del norte*, lo cual nos habla de la importancia del anclaje imaginario en un lugar, en las formas de imaginar cómo es el lugar específico y por qué vale la pena moverse de un territorio a otro. El territorio también es un eje central en el trabajo de Hirai (2009) para analizar cómo opera la nostalgia entre migrantes transnacionales, y cómo influye en los cambios en el paisaje urbano. En este contexto, Hirai distingue tres prácticas espaciales con respecto al terruño: terruño imaginario, terruño simbólico, y terruño como espacio físico. Estas prácticas se encuentran en una relación dialéctica:

El imaginario no sólo influye en lo simbólico, sino también en la realidad que existen en el espacio físico. El proceso en el que el terruño imaginario opera sobre la realidad del terruño como espacio físico a través de la intervención de símbolos en la formación del primero, se puede entender con el término de ‘terruño imaginado’ (Hirai, 2009: 97)

A través de estas dinámicas entre las prácticas espaciales se construye un lugar ficticio, el cual Hirai relaciona con una idealización del terruño y el anhelo de retorno, así como con ciertas modificaciones al paisaje urbano. El concepto de *terruño imaginado* resulta especialmente relevante para este trabajo, definido como “el lugar que la gente describe en su mente, es decir, la imagen mental del lugar de origen” (Hirai, 2009: 96) que se construye a partir de memoria e imaginación. En esta definición el autor se refiere específicamente al lugar de origen, pero esta manera de relacionar las prácticas espaciales y de conceptualizar un territorio imaginado en la migración transnacional también resulta muy útil para hablar sobre cómo se construyen geografías imaginadas acerca del lugar de destino, en este caso Estados Unidos, y cómo éstas influyen no sólo en las aspiraciones y percepciones de los individuos, sino también en ciertas prácticas, tradiciones, y cambios en el paisaje cultural.

Entonces, podemos decir que los *imaginarios geográficos*

are not simply colorful mental maps confined to the world of ideas. Rather they are active participants in the world of action. They inform judges, doctors, factory managers, photographers,

government officials, lawyers, airport planners, and all manner of other people with the ability to mold the world we live in. They escape the bonds of individual dreams and aspirations and become social. They become political (Cresswell, 2006: 21)

Estos planteamientos permiten hablar sobre el lugar del imaginario y lo imaginado en un contexto de migración, donde existen múltiples fuentes que contribuyen a la construcción de imaginarios complejos sobre otros lugares, otras formas de vida, otras trayectorias – desde los medios de comunicación, hasta la interacción directa con paisanos que regresan para visitar a amigos y familiares durante las vacaciones, los relatos, fotografías, objetos, actitudes, etc. En este contexto las formas específicas en las que se expresa la experiencia migratoria se traducen en formas de imaginar la misma, lo cual incide directamente en las aspiraciones, los deseos, y las percepciones de los involucrados.

La relación de los imaginarios con la cultura de migración se expresa de manera objetivada (en las maneras en que se institucionaliza la migración, en los artefactos que traen y construyen los migrantes), y de manera subjetiva a través de opiniones, valoraciones y significaciones de la migración. Forman parte de la cultura de migración en tanto que expresan y articulan un *ethos* particular que le da sentido y continuidad al fenómeno (en ese sentido también tienen una relación cercana con el concepto de *habitus* planteado por Bourdieu). El *ethos* de un pueblo es entendido como “the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood”, y guarda una relación de complementariedad con la *cosmovisión* –“the picture they have of the way things in sheer actuality are, their most comprehensive ideas of order” (Geertz, 1973: 89). Para una mejor comprensión del concepto de *ethos* es útil la relación que Geertz establece entre éste y el de *cosmovisión*: “between ethos and world view, between the approved style of life and the assumed structure of reality, there is conceived to be a simple and fundamental congruence such that they complete one another and lend one another meaning” (ibíd.: 129).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> En su libro *El Desierto de los sueños rotos*, Guillermo Alonso (2013: 50 ss.) explica cómo el “binomio *ethos-cosmovisión*” permite conferirle un sentido de legitimidad a la experiencia de migración clandestina, lo cual a su vez permite concebir esta opción de vida como algo perfectamente viable y “normal”.

## ***2.4 Tradiciones inventadas desde la migración: festividad y retorno ritualizado***

La migración entre México y Estados Unidos ha sido fuente de innumerables expresiones y creaciones culturales – como todo fenómeno social con tan fuertes implicaciones, pasa por una *digestión cultural* muy productiva. Esta producción cultural no sólo se limita al ámbito artístico – canciones, corridos, poemas, cuentos, novelas, pinturas, etc., etc. – sino que también se expresa en nuevas prácticas y tradiciones.

Uno de los elementos centrales en esta tesis para analizar la relación entre los imaginarios y la cultura de migración, es el evento del *Día del Paisano*, al cual considero una *tradición inventada* producto de la larga historia de migración entre México y Estados Unidos. Eric Hobsbawm definió este concepto como un “grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado”<sup>7</sup> (2002:8). Esta es la definición que utilizo aquí para describir cómo una fiesta específica constituye un ritual mediante el cual se abre una oportunidad para que los migrantes del poblado (de)muestren su éxito en el otro lado y obtengan reconocimiento y prestigio a cambio, funge como escenario para el intercambio de *capital económico* por *capital simbólico* (Bourdieu). Además, parte de la ritualidad consiste en agradecer (y premiar) todo el apoyo brindado por los paisanos a sus comunidades de origen, mediante lo cual se reafirman y se fortalecen los lazos y la pertenencia a la comunidad. Esta festividad constituye tanto un espacio de reencuentro como de distinción, por lo que le es inherente un significado ritual y una función simbólica:

La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica. [...] El reconocimiento que otorga la tradición es una forma parcial de identificación. Al reescenificar el pasado introduce en la invención de la tradición otras

---

<sup>7</sup> Una de las principales críticas a Hobsbawm con respecto a este concepto, sobre todo desde la antropología, es que distingue entre tradiciones inventadas y tradiciones “genuinas”, lo cual es cuestionable debido a que todas las tradiciones se transforman a lo largo del tiempo y, como fenómenos simbólicos, todas fueron creadas en algún momento por los seres humanos. Estando de acuerdo con esta crítica, la discusión acerca de los tipos de tradiciones

temporalidades culturales inconmensurables. (Bhabha, 2002: 18-19)

Así, la fiesta constituye una escenificación<sup>8</sup> donde la interacción entre los participantes resulta de lo más revelador. La manera de presentarse, de vestirse, de comportarse, e incluso de gesticular durante esta fiesta tiene una gran carga simbólica dadas las expectativas de éxito con las que cargan los migrantes al marcharse. Erving Goffman plantea que “quizás el elemento más importante de la dotación de signos asociada con la clase social consista en los símbolos de status, mediante los cuales se expresa la riqueza material” (Goffman, 1981: 48). Entonces, lo que ocurre es una manipulación – ya sea de manera consciente o inconsciente, con fundamento real o ficticio – de la percepción que los demás tiene del individuo – en este caso del migrante – (“hay pocos signos que no puedan ser empleados para atestiguar la presencia de algo que no está realmente allí.” [Goffman, 1981: 69])

Por otro lado, la *caravana migrante* o *caravana paisano* cumple con diversas funciones: antes que nada es evitar los abusos que sufren los migrantes por parte de las autoridades tanto mexicanas como estadounidenses, y hacer frente a la violencia y a la inseguridad que existe en México, donde el Estado no ha sido capaz de brindar protección a los ciudadanos que transitan las carreteras del país para volver a sus lugares de origen a pasar la época navideña con sus familiares. Pero este evento también tiene una función simbólica-ritual muy importante, la cual consiste en *recibir*, dar la bienvenida *como Dios manda*, a los paisanos que vuelven. Consiste en un retorno ritualizado, el primero de los momentos de reincorporación simbólica de los paisanos a sus terruños, a sus comunidades. A la llegada de la caravana al lugar de origen se reconoce de manera pública y festiva el sacrificio realizado por los migrantes, lo agradecidos que están sus compatriotas, y se reafirma su pertenencia a la misma comunidad.

El sentido de las tradiciones inventadas se encuentra en el corazón de estos dos eventos – la fiesta y la caravana – tal como lo describe Hobsbawm: “Es el contraste entre el cambio constante y la innovación del mundo moderno y el intento de estructurar como mínimo algunas partes de la vida social de éste como invariables e inalterables (2002: 8). Estos eventos, aun siendo de naturaleza distinta, son producto de la migración transnacional, de una forma de

---

no es relevante para lo que me concierne aquí.

<sup>8</sup> El retorno durante las vacaciones, debido a su corta temporalidad y ambiente festivo y de reencuentro, es una situación especialmente propicia para una escenificación.

retorno que se ha convertido en parte esencial de la cultura de migración y apenas están comenzando a ser estudiados en profundidad (Hirai, 2013)<sup>9</sup>, y sirven para dar cierto orden y estructura – no sólo de sentido – al contexto vivido de migración, además de que contribuyen a la generación de significados e imaginarios acerca de la misma.

## ***2.5 De quién estamos hablando – notas sobre la construcción sociocultural del norteño***

*No se sabe qué es peor: la ausencia o el regreso – ‘Peor es que vuelvan’ – dice la mayoría de las gentes. – ‘Ni les luce lo que ganaron.’ – ‘Y aunque les luzca, ya no se hallan a gusto en su tierra.’ – ‘Muchos ya no quieren trabajar, todo se les va en presumir, en alegar, en criticar.’ – ‘En dar mal ejemplo, burlándose de la religión, de la patria, de las costumbres. YÁÑEZ. Al filo del agua.*

No es lo mismo decir *norteño*, *paisano*, *migrante*, o *tacuache* – todas estas formas de nombrar a los que se van para *el otro lado* están cargadas de connotaciones distintas y cambiantes. Entonces, *norteño* no es un término unívoco y neutral, sino polisémico y complejo que adquiere distintas significaciones según su contexto, y se ha transformado a lo largo de la historia de migración que existe entre México y Estados Unidos. En su novela *Al filo del agua*, situada a principios del siglo XX, Agustín Yáñez ilustra con base en diálogos y descripciones muy detalladas, algunas de las significaciones y atribuciones con las que cargaban los norteños en esa época: vuelven criticones, presumiendo, con vicios y faltos de respeto por la Iglesia, la familia y la patria, nomás alborotan a las mujeres, se sienten superiores, ya no se hallan en sus pueblos, y ya no quieren trabajar bajo las mismas condiciones que sus paisanos que se quedaron – no sólo vuelven cambiados, sino que al volver llegan con ideas y actitudes distintas que amenazan el apacible tradicionalismo de sus lugares de origen.

Por otro lado, en *El paso del Norte* Juan Rulfo ilustra muy brevemente un conflicto ente generaciones en tanto a la percepción de la migración:

- Y ¿qué diablos vas a hacer al norte?

---

<sup>9</sup> La conceptualización del retorno que menciono aquí será tratado en el apartado correspondiente del capítulo etnográfico.

- Pos a ganar dinero. Ya ve ustedé, el Carmelo volvió rico, trajo hasta un gramófono y cobra la música a cinco centavos [...] No hay más que ir y volver. Por eso me voy. [...] Aquí no hay ya nada qué hacer, ni de qué modo buscarle

- Esos son rumores. Trabajando se come y comiendo se vive. Apréndete mi sabiduría [...] El trabajo da pa' todo y cuantimás pa' las urgencias del cuerpo. Lo que pasa es que eres tonto. Y no me digas que eso yo te lo enseñé

(Rulfo, 1991: 131)

Los jóvenes son tachados de flojos o 'tontos' por irse al norte – como la *salida fácil* – y desentenderse de la familia, mientras que éstos mismos por un lado están desesperados por no vislumbrar otras opciones de supervivencia en el lugar de origen – o quieren más de la vida que sólo sobrevivir, sólo *irla pasando* –, y por otro lado ya anclaron en su imaginario las experiencias de éxito de otros migrantes, que vuelven adinerados y con objetos de prestigio que no hacen más que incrementar su fortuna, porque allá en el norte se va a 'barrer los dólares de la calle' – *no hay más que ir y volver*.

Estos conflictos y visiones divididas acerca de los norteros descritas a mediados del siglo XX por dos de los autores mexicanos más emblemáticos, prevalecen en ciertos poblados de México, pero con distintos matices y de manera menos generalizada. La Iglesia ha jugado un papel importante en formar la opinión pública acerca de los norteros, y su postura ante la migración se ha modificado desde un rechazo total, pasando por la abierta motivación a la migración debido a las remesas invertidas en la reconstrucción de edificios religiosos después de la guerra Cristera, hasta una posición más moderada, enfocándose en la 'renovación espiritual' de los norteros, su reintegración a la comunidad al volver en periodos de fiesta, y en evitar comportamientos 'nocivos' durante su estancia (Espinosa, 1999) – “de esa manera los migrantes pasaron de "apátridas y facetos" a una fuente de financiamiento para realizar obras religiosas. Fue entonces cuando en muchos lugares de la región se acuñó el término "hijo ausente" para referirse a los migrantes internos e internacionales” (Espinosa, 1999: 392).

Este cambio en la manera de ver y tratar a los norteros está ilustrado de manera ejemplar en el trabajo de Alarcón (1992), donde explica el proceso de *nortización* como resultado de las estrechas relaciones entre ciertas áreas rurales en México con el mercado laboral estadounidense.

Resume este proceso – mediante el cual se adaptan las estructuras económicas y sociales de ciertas comunidades para reproducir la migración – y el consecuente cambio en la valoración y percepción (transformación del *ethos* en un contexto de migración [Alonso 2013]) en palabras de un anciano de una de las comunidades estudiadas: ‘Our women used to cry when the menfolk would go 'north,' now they cry when they don't go’” (Alarcón, 1992: 318).

Existen algunos intentos en la literatura académica por definir al norteño más allá de ser alguien que cruza la frontera del norte para buscar trabajo y volver a su pueblo de origen con dólares. Víctor Espinosa (1999) enfatiza la importancia de definirlo ‘en términos socioculturales’ para con base en ello poder analizar las relaciones, tanto conflictivas como armoniosas, entre los que se van y los que se quedan:

El migrante o norteño, definido como un nuevo sector o un nuevo actor en la sociedad local, es el trabajador transnacional que va y viene y cuya vida depende completamente de su trabajo en los Estados Unidos; así como el que ‘radica’ o vive en aquel país pero gasta o invierte dinero en su comunidad y reclama por tanto un lugar en ella. (384-385)

Entonces, los norteños no se definen únicamente por ir a trabajar a Estados Unidos, sino que en muchas comunidades se han transformado en ‘un nuevo actor social que disputa el poder local’, y que busca conservar cierta posición dentro de comunidad de origen a pesar de la distancia.

Por otro lado, con base en una etnografía de once comunidades del Valle Central de Oaxaca, Jeffrey Cohen hace una distinción entre dos tipos de migrantes: el *norteño* y el *mixteco*. El primero es quien va a Estados Unidos en busca del *cuero verde* y se queda atrapado entre un sistema de producción local que no le ofrece oportunidades de trabajo y la ‘seducción’ de Estados Unidos, por lo que se convierte en un migrante transnacional que llega a perder sus raíces y queda más o menos errante entre dos sistemas y dos culturas. Por otro lado, los mixtecos son arraigados y no van a Estados Unidos únicamente tras los dólares, sino que buscan siempre apoyar a la comunidad de origen y sufren estando lejos, siempre mirando atrás con nostalgia (Cohen, 2004: 1-3). Cohen define al norteño de la siguiente manera:

The Norteño’s life is a never-ending process of movement across borders that are both geographic and social. He (the Norteño is typically a young man) does not learn English well enough to integrate fully into the U.S. system. At the same time, the urge to find well-paid work means he

cannot stay in Mexico. The Norteño lives by moving between Mexico and the United States. He returns to Mexico, but only for fiestas and brief visits with family. Then he must again cross the border to continue the “battle”, seeking out dollars. (Cohen, 2004: 1-2)

Es posible que esta distinción planteada por Cohen simplifique el asunto, pero el punto que quiero destacar es que dilucidar las distintas categorías y caracterizaciones de los migrantes creadas desde sus lugares de origen y también por ellos mismos puede ser relevante para comprender las maneras en que se le da sentido a la ausencia o a la decisión de migrar, junto con las atribuciones de lo que implica el irse o no, tanto para la persona como para su relación con la comunidad de origen. Fitzgerald (1999) explica que en algunos poblados la migración ha llegado a formar parte del tejido de sentido cotidiano de tal modo que afecta ámbitos tan diversos como lo son las ideas sobre el cuerpo, la sexualidad, las nociones de pertenencia, de patriotismo, la ética de trabajo o las aspiraciones a futuro. En este contexto, la categorización funciona como un control social:

Membership categories are ‘inference-rich’, meaning that categorizing someone as norteño enables categorizers to assume a great deal of information about that individual based on what norteños as a category are expected to be and do. Even if those inferences are inaccurate, they resist refutation once the ‘membership categorization device’ is socially rooted. (Fitzgerald, 1999: 29)

De esta manera se le asigna un sentido al comportamiento de los norteños que vuelven para las fiestas o las vacaciones. Este retorno temporal nunca está libre de conflictos. Durante trabajo de campo realizado en Jalpan de Serra entre junio y agosto de 2013 alguien mencionó la misma frase que después leí en el trabajo de Fitzgerald (1999): ‘Cuando llegan dan miedo, pero cuando se van dan lástima’. Esto fue para explicar cómo llegan los paisanos con billete verde a gastar y derrochar, pero que al final quedan endeudados y tienen que pedir prestado para regresarse nuevamente a trabajar a Estados Unidos. Por otro lado, los norteños pueden representar o encarnar cierto deseo de progreso que pinta a Estados Unidos como el centro del desarrollo y bienestar del mundo entero, ligado estrechamente a la noción de que la vida en el campo significa atraso y estancamiento (Hirai, 2012).

Pero los norteños también son más que un personaje construido y abstracto: son esposos,

hijos, sobrinos, primos, hermanos; son parte de la vida cotidiana de sus comunidades aunque estén ausentes físicamente la mayor parte del año. La definición del *norteño* se construye desde donde él mismo está parado, desde el contexto sociocultural e histórico en el que está situado, desde donde se le observa. Dilucidar los distintos procesos de significación con respecto al *norteño* en sus lugares de origen es útil para comprender algunas de las complejidades del fenómeno migratorio entre México y Estados Unidos, desde las distintas relaciones de poder y conflictos que existen entre los que se van y los que se quedan, hasta las formas en que el norte se instala como horizonte de vida en un imaginario colectivo.

## ***2.6 Una mirada a la cultura material***

*These stories are about the things Mexican immigrants seek in the United States.[...] Of course, immigrants were looking for work and the future for themselves and their kids that Mexico denied them. But it was more complicated than that.*

QUINONES. Antonio's Gun and Delfinos Dream.

Poner especial atención en un objeto que se encuentre en contextos de migración transnacional puede ayudarnos a comprender ciertas dinámicas socio-culturales e históricas relacionadas no sólo con la transformación de estructuras y dinámicas sociales, sino también con cambios en los imaginarios y las aspiraciones de las personas.

El enfoque transnacional es importante para comprender la manera en que poco a poco la experiencia migratoria se fue convirtiendo en parte de la vida cotidiana no sólo de las personas que salieron de sus comunidades de origen, sino también de los que se quedaron. Nina Glick Schiller y sus coautoras (1992) realizaron un trabajo pionero para describir este tipo de movimientos migratorios que produjo un nuevo tipo de migrante:

A new kind of migrating population is emerging, composed of those whose networks, activities and patterns of life encompass both their host and home societies. Their lives cut across national boundaries and bring two societies into a single social field (Glick Schiller *et al.*, 1992: 1)

El contacto constante entre migrantes y no migrantes permite el acceso a imágenes, objetos e ideas que con el tiempo llegaron a influir en las decisiones y aspiraciones colectivas, sentando

también pautas de valor y de significación. Entonces, cuando un objeto, o incluso una persona, cruzan una frontera nacional, ésta funciona como filtro de valor (Kearney, 2004: 340-41).

En el estudio de la migración, el énfasis en los objetos que son transportados a través de las fronteras puede resultar especialmente interesante porque, además de que tienen un valor central por el hecho de haber sido seleccionados para hacer largos recorridos junto con los migrantes, también cambian de contexto social y adquieren nuevas significaciones que resultan relevantes para comprender algunas de las dinámicas culturales transnacionales:

To understand current day migrants we must not only map the circulation of goods and ideas, but understand that material goods are embedded in social relations. If someone sends home a barbecue grill to Haiti, the grill does not stand in and of itself as an item of material culture that will change the material culture of Haiti. While it is interesting to talk about the new development of cultural forms around imported items, something else needs to be said. The grill is a statement about social success in the United States and an effort to build and advance social position in Haiti. It will be used in a fashionable round of party-going in which status is defined and redeemed in the context of consumption. (Glick Schiller *et al.*, 1992: 10-11)

El ejemplo del grill<sup>10</sup> es paradigmático. En este contexto los objetos están directamente ligados a significados culturales, así como a cuestiones de poder, status, e identidad. Podría decirse que tienen una *vida social* propia al moverse en distintos contextos, regímenes de valor y sistemas de significación (Appadurai, 1986). Adquiere especial importancia el hecho de que vengan desde Estados Unidos, con los dólares ganados allá, y se convierte en un símbolo de éxito, de status, y de ascenso social. Se convierten en reflejos de relaciones sociales significativas:

The place of origin represents a unique context for valorizing status and social capital for transmigrants as individuals and as members of families and communities. This is precisely because people interpret status claims in a historical and community context, where certain practices, rituals, goods, and artifacts have mutually intelligible meanings to community members. Hometown men and women, and families, can be understood as having done well in relation to what they were by others who have seen them change and who understand the meaning of their

---

<sup>10</sup> Del inglés: parrilla. En este contexto las autoras se refieren a las parrillas que sirven para asar alimentos sobre todo al aire libre. Los grills más sencillos cuestan alrededor de 20 dólares, pero el rango de precios es muy amplio y los más sofisticados llegan a costar más de 15 000 dólares.

driving a particular vehicle, making additions to their home, and so forth (Goldring, 2006: 168)

De esta manera, la aproximación transnacional permite analizar los objetos en relación a sus contextos sociales y diversos usos cotidianos, lo cual dilucida algunas dinámicas de significación inherentes al proceso migratorio. En su trabajo acerca de itinerarios en el espacio social transfronterizo que se compone por Monterrey-San Antonio, Efrén Sandoval (2012) explora etnográficamente las infraestructuras de movilidad entrecruzadas por relaciones sociales, culturales y políticas. El autor considera que la frontera misma, así como los viajes a través de ella (o itinerarios de cruce), están en el centro de la producción simbólica transfronteriza, donde “el itinerario, el viaje y lo que implican se convierten en parte del valor simbólico de la mercancía. No es sólo tener la mercancía, sino haber tenido la experiencia de adquirirla al desplazarme por el espacio social” (Sandoval, 2012: 273). De esta manera Sandoval nos ayuda a comprender una parte de los mecanismos de producción de valor a partir del cruce de esta paradigmática frontera.

Ahora, introducir un objeto a un país tiene su nombre oficial: importar. En su trabajo acerca de la relación que existe entre las importaciones y los estándares de justicia en la frontera entre México y Estados Unidos, Josiah Heyman explica que las importaciones son parte de un proceso comunicativo que puede generar conflictos entre generaciones y también entre géneros (1997: 151):

The way people appropriate (buy, give, use, and discard) goods stands between the public symbols conveyed as goods are sold, and their meanings [...] for the person, family, and social-political coalition.[...] U.S. importation [is] the visible carrier of social changes involving material culture changes (Heyman 1997: 152)

Así, la recontextualización en diversas estructuras sociales de los objetos importados conlleva una noción de cruce de fronteras sociales (Heyman, 1997:53). De esta manera podemos ver cómo las importaciones adquieren significados políticos y socioculturales relacionados con el consumo, entendido éste como una *manipulación sistemática de signos* (Baudrillard, 2007: 224) que resulta altamente productivo a nivel cultural (Fiske, 2010).

## *Cosas que traerán justicia e igualdad*

*The act of border-crossing decontextualizes the goods from the Mexican social structure. Imported goods may, then, be associated with a novel option to walk away, as it were, from intra-Mexican inequalities and invidious rankings.*

*Appliances in the early consumer era became women's insurance against widowhood and the misbehavior of men. Purchased tools gave men a way to exit the seemingly hopeless rural Sonoran extremes of wealth and poverty.*

HEYMAN. Imports and Standards of Justice  
on the Mexico-United States Border.

Cuando ciertos objetos destacan a lo largo de la historia de la migración entre México y Estados Unidos, es porque su significado trasciende su función práctica, son cargados de simbolismo y representan valores, oportunidades, transformaciones que van más allá del objeto mismo. Por eso es importante poner atención a los contextos sociohistóricos en los cuales son utilizados tales artefactos.

El periodista Sam Quinones (2007) eligió una perspectiva poco común en el estudio de la migración: las *cosas* que buscan los migrantes mexicanos en Estados Unidos.<sup>11</sup> Con base en entrevistas a profundidad, relata la historia de Antonio Carrillo, quien migra a Estados Unidos con el propósito de juntar dinero para comprar una pistola, y luego regresar al pueblo a vengar la muerte de su padre a manos de un cacique local. Que la pistola esté en el centro de esta historia permite anclar la idea de que hay ciertos objetos que ocupan un lugar especial en los imaginarios

---

<sup>11</sup> En su célebre introducción a *La vida social de las cosas*, Arjun Appadurai (1986) explica que a pesar de que en un nivel *teórico* –y en gran medida gracias al trabajo de Marcel Mauss (2002)– se reconoce que los objetos *adquieren* significados sólo en tanto éstos son atribuidos por las personas involucradas en su uso o intercambio; en un nivel *metodológico* se debe poner atención a los objetos en sí –en sus formas, usos y trayectorias– para dilucidar su contexto sociocultural. Appadurai denomina este énfasis en los objetos mismos “fetichismo metodológico”, y remarca que ningún análisis de objetos escapa aunque sea en un nivel mínimo a esta práctica: “we have to follow the things themselves, for their meanings are inscribed in their forms, their uses, their trajectories. It is only through the analysis of these trajectories that we can interpret the human transactions and calculations that enliven things. [...] No social analysis of things [...] can avoid a minimum level of what might be called methodological fetishism” (Appadurai, 1986: 5).

Lo que a mi parecer es realmente interesante en el enfoque de Quinones con respecto a la migración entre México y Estados Unidos es que se fija en los objetos en un nivel que podríamos llamar “aspiracional”. Esto puede ayudar a esclarecer algunas ideas que existen tanto de la sociedad de origen como de la sociedad de acogida en términos de “carencias” (en el caso que plantea Quinones de justicia) y “ofertas” materiales con las cuales se busca contrarrestar tales carencias (en este caso, la pistola).

y planes de los migrantes, a través de los cuales se podrá conseguir, en el caso de Carrillo, una justicia inaccesible en la comunidad de origen. Quinones considera que lo que hoy en día buscan los migrantes son casas en lugar de pistolas, sin embargo

the reasons they head north are much the same as Antonio Carrillo's. Like Antonio's gun, houses are protection, an alternative to submission and vulnerability. Like Antonio's gun in its time, houses are prestige, peace of mind, even revenge of a sort - a thumbing of the immigrant's nose at local elites. Houses are standing monuments to what poor man can do when given a chance (Quinones, 2007: 8-9).

Además de la búsqueda de justicia, prestigio, o seguridad social y económica, en muchos casos la opción de migrar aparece como única opción de movilidad social en un contexto de desigualdad y falta de oportunidades: “subaltern migrants seek, through migration, to reposition themselves in transnational class-chains, to reduce the amount of value they give up to those in class positions above them.” (Kearney, 2004: 341)

Pero Quinones tiene razón en enfatizar la relevancia de las casas. En la literatura etnográfica que se centra ciertos objetos en el contexto de migración destaca el ejemplo de las casas construidas por migrantes, ya sea enfatizando el anhelo de construir una, el estilo arquitectónico, la distribución del espacio, o el abandono de las mismas. Este tema ha llegado a ocupar un lugar importante en el análisis de la migración entre México y EE.UU., sobre todo desde el enfoque transnacional. El trabajo de Peri Fletcher (1999) acerca de las *casas de los sueños* es importante para comprender cómo las casas de los migrantes pueden funcionar no sólo como marcadores de diferencias de clase, sino también como de incentivo para mantener viva la idea de que el trabajo al otro lado de la frontera es la única manera de elevar los niveles de bienestar: “The house embodies migrants’ dreams of an improved standard of living, made possible by wage labor, which coexist in an uneasy balance with their ideals of remaining members of the village family and community (Fletcher, 1999: 83).

De esta manera las casas aparecen como artefactos culturales llenos de significados que evidencian una existencia transnacional y un cambio cultural. Estos objetos arrojan información acerca de relaciones de poder, de género, entre generaciones, etc., y además proporcionan datos relevantes en tanto a ciertos cambios desde tecnológicos y estructurales, hasta formas de pensar y

valorar.

Generalmente los migrantes no cruzan la frontera con las manos vacías, ni de ida ni de vuelta. Aún en los casos de migración indocumentada, enmarcada en un contexto de violencia y vulnerabilidad, las personas cargan con ciertos objetos que nos dicen algo de la persona misma y de la situación en la que se encuentra, aunque sea una foto o un escapulario.<sup>12</sup> Lo mismo pasa con los artefactos que traen los migrantes documentados, ya sea una camioneta, un juguete, o cualquier regalo para familiares. Los objetos en estos contextos sirven para expresar ilusiones, deseos, nociones de éxito y de fracaso; y para dilucidar las tensiones que existen entre lo que se considera moderno y lo tradicional.

---

<sup>12</sup> Con base en su trabajo etnográfico realizado en la sociedad Kodi en Indonesia, Janet Hoskins (1998) explica que para algunas personas es más fácil o viable hablar de sí mismos a través de ciertos objetos. Ella denomina estos artefactos –que sirven como *vehículos* de identidad personal y sexual – “objetos biográficos”. Este enfoque es preeminente en la arqueología, pero resulta especialmente interesante en el estudio de la migración contemporánea entre México y Estados Unidos, donde en muchos casos las personas pasan por experiencias difíciles de relatar en un sentido personal. En caso de fallecimiento éste es el único recurso que queda para obtener información acerca de la persona en cuestión.

El enfoque en los *objetos biográficos* propuesto por Hoskins es especialmente útil para obtener información acerca del *pasado* de una persona o de un contexto específico. En el caso de esta investigación, resulta interesante también para hablar del *futuro* de los individuos en términos de deseos y aspiraciones expresadas a través del anhelo por ciertos objetos.



### III. CONTEXTO – LA MIGRACIÓN EN JALPAN DE SERRA

*Así, entre idas y regresos, muchas familias, en verdad comunidades enteras, aprendieron a emigrar hasta convertir en rito y rutina el trabajo temporal en Estados Unidos. A esos motivos que jaloneaban de uno y otro lado se eslabonan los impulsos íntimos, esas ilusiones personales tan vigorosas que lograban desarraigar a la gente de sus terruños, separarla de sus afectos primordiales.*

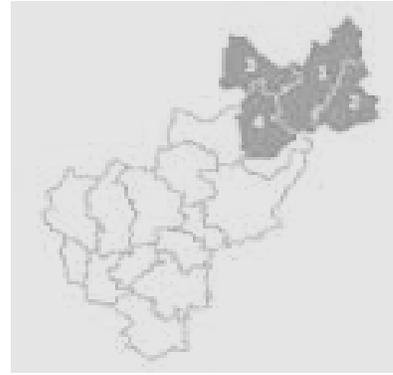
DURAND y ARIAS. La vida en el norte.

Cuando se llega a un pueblo con altos índices de migración, sobre todo internacional, se nota. En ese sentido Jalpan de Serra no es diferente de otras comunidades migrantes en México: los changarros de *ropa americana*, los nombres importados tanto de negocios como de personas, las casas de cemento hacia las orillas del pueblo de dos pisos con pórticos y jardines enfrente o garajes, las múltiples casas de cambio, la oferta culinaria que solía ser ajena, la oferta de viajes diarios en autobús a diferentes ciudades estadounidenses, los frecuentes saludos en la radio desde Estados Unidos. Todo esto en una población que ronda los diez mil habitantes. Y eso es a primera vista. Pero las transformaciones que se dan a raíz de la migración en Jalpan son fruto de una historia de más de sesenta años de cruces y retornos, formación de redes, flujo de imágenes, objetos e ideas; desde que en los años 40 del siglo pasado los habitantes de la Sierra Gorda queretana comenzaron a sumarse a los grandes flujos de migración temporal agrícola a Estados Unidos.

Jalpan de Serra – junto con Pinal de Amoles, Landa de Matamoros y Arroyo Seco – es uno de los cuatro municipios que conforman la llamada Sierra Gorda queretana, al noroeste del estado de Querétaro. Esta región geográfica es parte de la Sierra Madre Oriental, y se caracteriza por su gran diversidad ecológica. Forma parte de una importante reserva natural llamada “Reserva de la Biósfera Sierra Gorda de Querétaro”.



Mapa 3.1 Estado de Querétaro.



Mapa 3.2 *Sierra Gorda Queretana*: 1-Jalpan de Serra, 2-Landa de Matamoros, 3-Arroyo Seco, 4-Pinal de Amoles. Fuente: [www.inafed.gob.mx](http://www.inafed.gob.mx)



Mapa 3.3 Jalpan de Serra. Fuente: [www.maps.google.com](http://www.maps.google.com)

Debido a las interrelaciones tanto geográficas como socioculturales entre los cuatro municipios, el estudio de la migración en alguno de ellos – en este caso Jalpan –, tendrá una multiplicidad de conexiones con los otros que no pueden ser ignoradas. También hay relaciones muy cercanas con la ciudad de Río Verde, en el vecino estado de San Luis Potosí, debido a que el camino que conecta a Jalpan con Río Verde es más corto y menos sinuoso que la carretera que lleva a las ciudades del sur de Querétaro. Antes de que mejorara la conexión con la capital queretana y de que Jalpan pasara por un periodo de desarrollo, muchos jalpenses iban de compras a Río Verde, los dueños de las tiendas de abarrotes o misceláneas se abastecían ahí, e incluso

para hacer una visita a una estética se hacía el trayecto entre estas dos localidades. De hecho, al indagar acerca de la festividad del Día del Paisano en Jalpan, me respondieron que le “copiaron” la idea a Río Verde.

En el siglo XVIII Fray Junípero Serra fundó cinco misiones franciscanas en la Sierra Gorda, en Conzá, Tancoyol, Landa, Tilaco, y Jalpan. De estos lugares Jalpan de Serra es el municipio más poblado. En la cabecera municipal del mismo nombre, frente a la misión dedicada a San Sebastián está el parque central, comúnmente llamado *el jardín*, que en el centro tiene un quiosco y alrededor de éste hay grandes árboles y algunas bancas. En las cuadras que rodean a la misión y al jardín se encuentran negocios de ropa, comida, zapaterías, electrodomésticos, una pastelería, cafeterías, tres hoteles, el Museo Histórico de la Sierra Gorda, la biblioteca municipal, el Ayuntamiento, dos misceláneas, dos ferreterías, la joyería “El dólares”, un banco, dos papelerías, así como dos locales de venta de aguas frescas y paletas heladas, entre otros. Este es el lugar de mayor actividad comercial y cultural en Jalpan, junto con el área del mercado y las orillas de la carretera federal. El mercado está a dos cuadras del centro cruzando la carretera rumbo al norte. Ahí se encuentra una variedad de frutas y verduras, carne, varias fondas de comida corrida, ropa, calzado, flores, artículos de barro, música y películas *pirata*, etc. En las cuadras alrededor del mercado hay zapaterías, tiendas de ropa, de carnitas y pollos rostizados, estéticas, dos hoteles, misceláneas y demás. A un costado del mercado se pone un tianguis los domingos que ocupa unas tres cuadras, donde igualmente se vende fruta y verdura, así como quesos, ropa, tamales (en ocasiones se encuentra zacahuil<sup>13</sup>), entre otras cosas. Es por esto – y por la misa – que los domingos por la mañana incrementa mucho la actividad en Jalpan. Regularmente también el centro se llena de vida los sábados por la tarde, y generalmente hay alguna actividad cultural por la noche en el jardín ese día.

El Río Jalpan corre por el lado este del poblado, a cuya orilla se encuentra un palenque, una pequeña plaza de toros, una cancha, y el Auditorio Municipal. El otro lado del río es básicamente una zona habitacional, con sólo algunas tiendas pequeñas de abarrotes o de ropa. Yendo al este rumbo a Xilitla, San Luis Potosí, está la central camionera, un supermercado, una gasolinera, el campus jalpense de la Universidad Autónoma de Querétaro, y ya hacia la salida

---

<sup>13</sup> Tamal gigante (llega a medir un metro de largo) típico de la región.

una unidad deportiva con pista de carreras y cancha central. Hacia el sur básicamente hay sólo casas habitacionales, una que otra tienda de abarrotes, el panteón y ya saliendo del pueblo por ese lado hay un “parque acuático” y una presa. Saliendo rumbo al oeste, pero aún a pocas cuerdas del centro, está la Casa de la Cultura, donde se ofrecen talleres de danza, pintura, escultura, música y manualidades. Frente a ésta hay un entronque que ostenta una enorme bandera de México. Siguiendo por ese camino rumbo al suroeste se llega primero a Ahuacatlán de Guadalupe, y luego a Pinal de Amoles, sobre la carretera que baja de la sierra hasta San Juan del Río. Hacia el noreste está el camino a Río Verde, pasando por Arroyo Seco. Hacia este lado es que se ha ido extendiendo más el pueblo, y también hay varios negocios pequeños, escuelas, una cancha techada y un pequeño parque con juegos para niños – a esta colonia le llaman “El Puerto” (Puerto de San Nicolás).

La economía de la región gira en torno a la agricultura – maíz, frijol y árboles frutales principalmente –, el aprovechamiento de los bosques, y la ganadería; aunque muchas familias son totalmente dependientes de las remesas. También hay una pequeña industria de apicultura – aunque en una ocasión platicando con un apicultor en Jalpan me decía que eso ya no es negocio, entre otras cosas por la “miel” artificial que viene de China–, y cada vez hay más gente dedicada al comercio y a los servicios.

En 2010 Jalpan fue nombrado “Pueblo Mágico” por la Secretaría de Turismo federal. La apuesta por el turismo es alta y desde hace algunos años se comienza a desarrollar el ecoturismo en la región. El índice de marginación en el municipio es medio según datos del Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2010).

A pesar de que el estado de Querétaro no pertenece a la denominada “región tradicional” de la migración en México,<sup>14</sup> actualmente se encuentra entre los diez estados mexicanos con mayor grado de intensidad migratoria hacia Estados Unidos.<sup>15</sup> Y la región de mayor expulsión de migrantes de este estado es la Sierra Gorda (Nieto, 2002; Lugo, 2002; Guzmán & García, 2001;

---

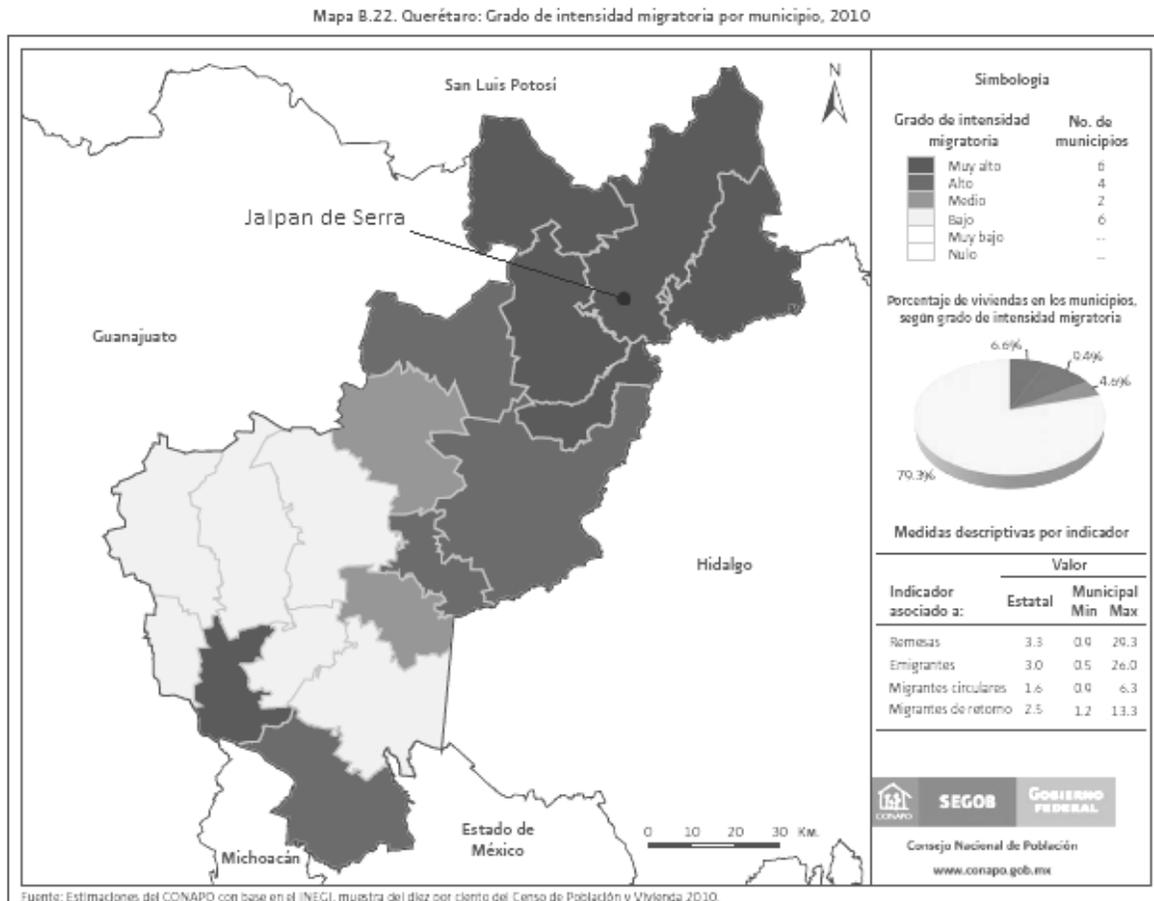
<sup>14</sup> “La región Tradicional destaca por ser el origen principal de la corriente migratoria mexicana a Estados Unidos. Se conforma por nueve entidades del centro-occidente del país: Aguascalientes, Colima, Durango, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit, San Luis Potosí y Zacatecas, que han establecido vínculos históricos con algunos estados y regiones estadounidenses mediante la continua e ininterrumpida migración de sus habitantes.” (CONAPO: Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos 2010, p. 17. [http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/intensidad\\_migratoria/pdf/Regiones.pdf](http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/intensidad_migratoria/pdf/Regiones.pdf))

<sup>15</sup> Junto con Aguascalientes, Colima, Durango, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Morelos, Oaxaca y San Luis Potosí (Ibíd., p. 34)

CONAPO, 2010).

Hay registros de que hubo migrantes originarios de esta zona desde finales del siglo XIX, pero debido a su aislamiento geográfico, la migración desde la Sierra Gorda hacia Estados Unidos comenzó a ser significativa a partir de la década de los cuarenta con la implementación del *Programa Bracero* (Guzmán & García, 2001), un “sistema de contratación temporal, basado en la estacionalidad del trabajo agrícola” (Durand, 2000: 252):

El aislamiento histórico de la Sierra por su misma ubicación geográfica, no motivó a los habitantes a emplearse en ese país por su cuenta y riesgo, sino que tuvo que surgir una coyuntura de esa magnitud para que en el marco de las contrataciones completamente avaladas por ambos gobiernos la gente empezara a migrar (Guzmán & García 2001: 74)



Mapa 3.4 Grado de intensidad migratoria por municipio. Fuente: CONAPO.

El flujo indocumentado continuó de manera paralela en el periodo de vigencia de este programa

(1942-1964), lo cual permitió que las redes sociales pudieran recomponerse, desarrollarse y madurar (Durand, 2000: 253).

Cuando se canceló el Programa Bracero de manera unilateral por parte del gobierno de Estados Unidos en 1964, comenzó el periodo indocumentado: 1964-1986 (Durand, 2000: 253), y con ello se “impulsó el desarrollo del coyotaje y el tráfico de indocumentados en la frontera” (Durand, 2000: 253). Fue en este periodo que la migración desde la Sierra Gorda se convirtió en un flujo realmente sustantivo:

Las políticas de inmigración estadounidenses favorecieron, por acción y omisión, la migración ilegal entre 1964 y 1980. Fue esta etapa de la migración ilegal cuando se inicia realmente el desplazamiento de fuerza de trabajo hacia los Estados Unidos en Querétaro, pues aun cuando hubo presencia de queretanos en la época bracera no fue significativa por volumen y sólo se detecta por contacto directo con cada sujeto<sup>16</sup> (Nieto, 2002: 99)

Con el *Immigration Reform and Control Act (IRCA)*, que entró en vigor en 1986, alrededor de tres millones de hasta entonces indocumentados pasaron por programas de “legalización” obteniendo estatus legal en Estados Unidos<sup>17</sup> – proceso comúnmente conocido como la “amnistía” (González, 1997). La intención de esta ley era frenar la migración ilegal, con lo cual fracasó rotundamente (Durand et. al., 1999), y más bien se propició un incremento en el flujo de mexicanos a Estados Unidos debido a que muchos “jalaron” a sus familias, ya sea con papeles o sin ellos.

Esta legislación impactó de diversas maneras en la migración de Jalpan al norte del Río Bravo. Por un lado se modificaron los patrones de retorno, ya que para millones de mexicanos que obtuvieron papeles en ese tiempo se hizo posible el cruce de la frontera sin los riesgos de la clandestinidad, y al mismo tiempo los retornos comenzaron a orientarse más a las temporadas vacacionales que las agrícolas (Hirai, 2013; Espinosa, 1999).

Durante las últimas dos décadas del siglo XX la migración en la región serrana fue abrumadora. Los dólares circulaban de manera corriente, los migrantes retornaban estrepitosa y

---

<sup>16</sup> También hay jalpenses, y serranos en general, que figuran en las listas de Braceros proporcionadas por el gobierno federal.

<sup>17</sup> Entre ellos, más de dos millones de mexicanos obtuvieron estatus legal debido a tales programas (Durand et. al., 2009)

ostentosamente, y la derrama económica durante las temporadas de retorno era considerable, las construcciones grandes y de diseños “californianos” se hacían comunes, etc.: “Es interesante observar que en las comunidades de la Sierra Gorda de Querétaro se pueden encontrar grandes casas estilo californiano, algunas de ellas hasta con tres niveles de construcción” (Lugo, 2002: 47)

En cuanto a las causas de estos movimientos migratorios algunos trabajos realizados en la región (Guzmán & García, 2001; Nieto, 2002) señalan la falta de empleo, la “marginación histórica” de la región y con ello la falta de oportunidades, además de las crisis económicas:

Como causa principal de la migración actual en Querétaro se señaló de manera unánime la economía; las crisis de 1981 y sobre todo de 1995 impulsaron la emigración tanto legal como ilegal de queretanos hacia el extranjero, propiciando la estructuración del proceso hasta el punto que en la central camionera de Jalpan se ofrecen diariamente itinerarios directos a ciudades de la Unión Americana (Nieto, 2002: 101)

El principio del siglo XX marcó un giro en esta dinámica. El reforzamiento de la frontera hizo más difícil el cruce y con ello el retorno disminuyó. Aunado a la crisis económica del 2008, ir a probar suerte a Estados Unidos comenzó a ser un sueño cada vez más difícil de realizar, pero no por ello menos *soñable*. Durante el periodo de crisis incluso hubo casos en que personas de Jalpan les envían dinero a sus familiares en Estados Unidos para comprar medicina o para que puedan regresar a México.

Actualmente la opción de migrar es una idea firmemente plantada en la forma de imaginar el futuro en Jalpan de Serra y sus alrededores:

En la problemática que plantea el fenómeno migratorio, las expectativas de la juventud serrana son un interrogante para toda la región, aun cuando ya la secundaria se presenta como opción viable las aspiraciones de la mayoría de los muchachos es dejar la escuela lo más pronto posible para iniciar sus viajes a Estados Unidos, situación que las familias aceptan en general (Nieto, 2002: 101)

Durante el *Baile del Paisano* de 2011 en Río Verde, Sybila, una abogada que trabajó como maestra de primaria y secundaria en comunidades cercanas a Río Verde, me platicó que ella les preguntaba a sus alumnos qué querían ser de grandes, y la abrumadora mayoría respondía una de

dos: migrar a Estados Unidos, o entrar al narcotráfico.<sup>18</sup>

En marzo de 2013 el actual presidente municipal de Jalpan, Saúl Trejo Altamirano, declaraba que “en Jalpan hay pocos coyotes y son conocidos”.<sup>19</sup> Pero actualmente también están presentes los peligros y dificultades que actualmente conlleva este proyecto, sobre todo si se planea cruzar la frontera de manera clandestina. Con el cierre y militarización de la frontera hoy en día el cruce desde esa región del país está en manos del grupo criminal denominado *Los zetas*, que cobran, dependiendo de la manera en que se quiera cruzar, desde dos mil hasta seis o siete mil dólares.<sup>20</sup> Además, aun pagando esa cantidad no se garantiza un paso seguro, y las noticias de migrantes desaparecidos comienzan a hacer ruido; sobre todo desde que en 2010 desapareció un camión con cuarenta hombres de la región que iban rumbo a cruzar la frontera norte, a quienes “ni un pinche perro los busca”.<sup>21</sup> También se multiplicaron los asaltos a migrantes que regresan en vacaciones, lo cual choca con el desinterés y la desatención por parte de las autoridades.

Pero con el tiempo la migración se ha convertido en tradición y para muchas personas se ha instalado como horizonte de vida, se concibe como única manera de “salir adelante”, y el imaginario de que en Estados Unidos habrá más y mejores oportunidades es muy fuerte en la región. Incluso se habla de una *migración por prestigio*: “emigrar a una determinada edad se ha convertido en un signo de prestigio, hay casos en que los que migran lo hacen sin tener, aparentemente, necesidad económica” (Lugo, 2002: 48); y de la migración como rito de paso para los hombres jóvenes (Guzmán & García, 2001). Incluso en los trabajos académicos que se han realizado en Jalpan se llega a notar un tono de juicio moral al respecto y quizá algo de exageración:

Aseguran buscar un mejor nivel de vida y aceptan la separación familiar frecuente y más larga para lograrlo, los jóvenes dejan el estudio y renuncian a aprender las técnicas tradicionales de vida abandonando toda oportunidad de aprovechar los recursos que ofrece su propia tierra (Nieto, 2002: 108)

---

<sup>18</sup> Sería interesante estudiar en profundidad, en otro trabajo de investigación, los entrecruces que existen actualmente entre los imaginarios de migración y los del narcotráfico, que no son pocos, sobre todo en tanto a las aspiraciones.

<sup>19</sup> Nota: “Baja la migración 80 % en Jalpan, Querétaro”, en el Diario de Querétaro, 03.03.2013.

<sup>20</sup> Para juntar esa cantidad hay ciertas personas en Jalpan que prestan dinero a un interés muy alto (Diario de campo, 03.08.2013).

<sup>21</sup> Nota: “Ni un pinche perro los busca”. 14.03.2011 en la revista Proceso (<http://www.proceso.com.mx/?p=265368>, consultado: 06.08.2013)

Prácticamente no hay una sola familia que no cuente con un miembro suyo que esté radicando en los Estados Unidos [...], el 100% de las familias tienen por lo menos un pariente en los Estados Unidos residiendo de forma definitiva o temporal, por lo regular estas personas tienen la función de ser factores de atracción para los nuevos migrantes (Lugo 2002: 43-44)

Pero sin duda es cierto que existe algo que podemos llamar *cultura de migración* en Jalpan y que ha permeado hasta los lugares más recónditos de la vida cotidiana en la entidad. Una parte de ello es que no se le encuentre sentido al continuar estudiando, y que los niños abandonen la escuela a temprana edad para comenzar su travesía migratoria, por lo cual se ha tenido que disminuir el personal de algunas escuelas e incluso se ha llegado a cerrarlas.<sup>22</sup> En este contexto se han observado cambios significativos en cuanto a las dinámicas, y sobre todo en las motivaciones para migrar:

Las personas que empezaron a irse a trabajar a los Estados Unidos después de los setenta, conforman otra generación de migrantes, cuya motivación para migrar no es la compensación de sus recursos de subsistencia como los campesinos anteriores, sino cumplir con expectativas de orden social y cultural. (Guzmán & García, 2001: 80)

Podemos ver que a lo largo de los años se ha complejizado la trama migratoria en Jalpan de Serra y sus alrededores. Las significaciones y las valoraciones que se le da a la experiencia migratoria han cambiado, y la circulación de personas, bienes, ideas e imágenes que se ha dado a lo largo de los últimos sesenta años a raíz de la migración han contribuido a la formación de imaginarios acerca de lo que es el Norte, de quiénes son los nortños, y de la migración en general, que inciden tanto en la cotidianeidad como en el futuro de la región, donde “muchos lo logran, otros no, pero siempre está presente el deseo de convertirse en asalariados en Estados Unidos” (Guzmán & García, 2001: 82).

---

<sup>22</sup> Nota en “El Universal”: *Cierran escuelas a causa de la migración*. 29.09.2005. (<http://www.eluniversal.com.mx/estados/58790.html>, consultado: 27.03.2014)



## IV. APUNTES METODOLÓGICOS

En este capítulo explico el camino que seguí, paso a paso y en ocasiones tanteando a oscuras, para encontrar y dilucidar la relación que existe entre imaginarios del norteño y de las tierras allende del Río Bravo, y la cultura de migración en Jalpan de Serra. La aproximación fue de carácter inductivo –sin negar ni desestimar las preconociones tanto teóricas como personales con las que cargué durante todo el proceso de recopilación de información–, de manera que el contenido y la estructura de la tesis surgieron a partir del análisis de los datos de campo: así como la pregunta de investigación en todo momento fungió como guía, la relación con el mundo empírico fue moldeando y modificando los conceptos centrales (Blumer, 1969; Rodríguez, Gil y García, 1999; Marshall y Rossman, 1989).

Este trabajo se inserta en el campo de estudio de la antropología cultural y busca *comprender* la cultura a través de la interpretación (Geertz, 1973). En concordancia con el enfoque teórico con el que abordo el tema, así como con los objetivos específicos de la investigación, la metodología que utilicé es de carácter cualitativo. Como mencioné antes, parto de que la realidad es construida socialmente, de que los significados se crean y se interpretan en interacción social (Berger y Luckmann, 2001; Blumer, 1969; Goffman, 1981), por lo que es imposible aprehenderla de manera inequívoca y objetiva. Es por ello que decidí utilizar métodos que me permitan aprehender la forma de ver el mundo (subjetividad) de las personas involucradas en mi estudio y relacionarla con las interpretaciones de los demás, es decir, explorar la intersubjetividad (Schütz, 1993; Bernard, 2001). Este enfoque teórico producirá cierto tipo de conocimiento –construido, no descubierto (Rodríguez, Gil y García, 1999)–, pero considero que es el enfoque más adecuado para acercarme al particular fenómeno que me interesa explorar en esta tesis.

Entonces, tuve un acercamiento etnográfico al trabajo de campo basado en gran medida en *observación participante* (Atkinson y Hamersley, 1994) y acompañada de un diario de campo, habida cuenta la limitación temporal definida desde el programa de estudios de la Maestría. Esta técnica me pareció la más adecuada para adentrarme en algunas de las situaciones relevantes para la investigación (Kawulich, 2005) –como es el contexto de la fiesta por el regreso de los migrantes en época navideña y la Caravana Migrante que realizó la trayectoria de Nuevo Laredo, Texas, a Jalpan, Querétaro.

Por otro lado, las *entrevistas a profundidad* me permitieron conocer la perspectiva e interpretaciones de las personas involucradas en mi estudio desde su propio lenguaje (Gómez, Gil y García, 1996). Por medio de estas entrevistas obtuve información acerca de qué piensan, cómo se imaginan y cómo explican los participantes su propia experiencia de migración, su decisión de migrar, y sus interpretaciones de las acciones ajenas con respecto al proyecto migratorio. En el transcurso de las entrevistas abiertas realicé preguntas específicas para profundizar en algún aspecto que el mismo entrevistado o entrevistada mencionó. Este tipo de entrevistas son importantes para reconocer los aspectos que son importantes para las personas mismas, para identificar cómo ellos imaginan y valoran la migración, y qué aspectos son importantes a la hora de decidir si migrar o no migrar.

Documenté en la medida de lo posible las *conversaciones informales*—que fueron muchas sobre todo durante el mes y medio que viví en Jalpan en el verano de 2013—en mi diario de campo. Éstas, en su mayoría espontáneas y en situaciones de *go with the flow*,<sup>23</sup> fueron fuentes muy variadas y ricas de información acerca del tema estudiado.

#### ***4.1 Por qué Jalpan, por qué el Día del Paisano***

Desde que nací he pasado las Navidades con mi familia en Río Verde, San Luis Potosí.<sup>24</sup> Y desde que tengo memoria fue parte de los festejos decembrinos que se hiciera un desfile de camionetas que duraba varias horas y ocupaba las calles principales del pueblo, la gente se reunía a las orillas de la calle y, en ambiente festivo, miraba pasar las camionetas decoradas, con varias personas trepadas en ellas, incluso en el techo, y música sonando desde sus ventanas. Esos recuerdos de niña ahora están un poco borrosos y en ese entonces francamente no me interesaba qué estaba pasando ahí. Desde hace algunos años eso cambió, y empezó a interesarme ese evento particular y su relación con la migración hacia Estados Unidos, me preguntaba cómo es que a raíz de la migración al vecino país del norte surgiera un desfile de camionetas en un pueblo de San Luis Potosí; y en ello me intrigaba la centralidad del coche, con el cual se pasaba ante una mesa de

---

<sup>23</sup> *Seguir la corriente, dejarse llevar...* Aquí uso la expresión en inglés porque me parece que captura mejor la idea.

<sup>24</sup> El vínculo familiar que tengo con Río Verde, San Luis Potosí, en muchas ocasiones fue útil para crear una conexión con las y los jalpenses con quienes conviví durante el trabajo de campo, aminorando un poco la sensación de distancia y de *otredad* por estar en la posición de investigadora y ser extraña a la comunidad.

jueces que calificaban rines, equipo de sonido, pintura, llantas, etc.

En general, me comencé a interesar por la *digestión cultural*<sup>25</sup> de la migración. Así fue que desde 2009 comencé a asistir a los eventos relacionados con el Día del Paisano: la misa para los migrantes, el desfile de camionetas, la coronación de la *Señorita Paisano* y el Baile del Paisano. Con base en este interés planteé mi proyecto de investigación inicial. En diciembre de 2011 me topé con que se había cancelado el desfile por parte del ayuntamiento, la razón que me dieron fue la inseguridad imperante. En efecto Río Verde pasaba por tiempos muy violentos e intranquilos debido al crimen organizado y se decía que participar en el desfile sería un riesgo demasiado grande.<sup>26</sup> De cualquier modo se realizó el recorrido organizado “por afuera”, pero consistió en una docena de camionetas con una fuerte escolta policiaca que le dieron una rápida vuelta al parque central, nada que ver con los años pasados.

Aun así me siguió pareciendo un tema de gran interés para investigar, aunque sea para entender qué pasó para que muriera la fiesta en esa localidad. En diciembre de 2012 ya iba con el plan de hacer trabajo de campo formal en Río Verde, por lo que contacté a los organizadores en el ayuntamiento y me sumé a todos los eventos del Día del Paisano de ese año. Pero a excepción del baile, también en 2012 fueron eventos raquíticos: apenas hubo asistentes a la misa, el pequeño desfile de camionetas fue “rellenado” con autos de la *Nissan* y un trenecito de la *Coca-Cola*, y la coronación de la *Señorita Paisano* fue atendida por unas veinte personas entre familiares, amigos y organizadores.

Pocos días después me encaminé a buscar una “estatua del migrante” sobre la cual había leído en un periódico, lo cual me daba curiosidad. El monumento está en un poblado llamado La Lagunita, en el municipio de Landa de Matamoros, Querétaro, a treinta kilómetros de Jalpan sobre la carretera que va a Xilitla. De camino de regreso por Jalpan, me paré en la Casa de la Cultura a preguntar si ahí se festejaría el Día del Paisano y me dijeron que sí, que el festejo sería

---

<sup>25</sup> En el diccionario de la Real Academia de la Lengua se define *digerir* de la siguiente manera: “convertir en el aparato digestivo los alimentos en sustancias asimilables por el organismo”. Con *digestión cultural* me refiero al mismo proceso de “convertir en asimilable” pero en el ámbito cultural, para usar la definición de la RAE, podría decir que es *convertir las experiencias en sucesos asimilables dentro del sistema cultural, tanto a nivel individual como a nivel social*. En otras palabras y en este caso, darle sentidos y significados culturales a la migración.

<sup>26</sup> La situación de inseguridad que prevalece en México también influye de manera significativa en la cultura de migración. Hablando de las casas y de la exposición pública del dinero, Durand explica que “lo que antes era un orgullo y un símbolo de estatus, ahora es un factor de riesgo, de extorsión y secuestro” (Durand, 2014). Esto mismo ocurrió en Río Verde cuando se canceló el desfile de camionetas en 2012, y sin duda es un tema que está a la orden del día también en Jalpan.

al día siguiente y que esperaban alrededor de 170 camionetas para el desfile. Entonces decidí pasar la noche en Jalpan para observar cómo se festejaba este evento ahí. Al día siguiente por la mañana se comenzaron a reunir automóviles en una calle empedrada de la colonia jalpense llamada “El Puerto” que no sólo provenían de Jalpan, sino de todos los municipios de la Sierra Gorda queretana. El desfile y la fiesta se hicieron en grande ese año, y en esos días pude vislumbrar algo del impacto de la migración a nivel cultural en esa región. Fue así que Jalpan de Serra se convirtió en el lugar central de esta investigación.

El trabajo de campo lo realicé principalmente en la cabecera municipal, pero los caminos de la investigación me llevaron a algunos lugares de los alrededores, sobre todo a Embocadero, una pequeña localidad a pocos kilómetros de Jalpan, a La Lagunita en el vecino municipio de Landa de Matamoros (a 30 km de Jalpan), así como a la homónima cabecera municipal del mismo.

#### ***4.2 Trabajo de campo***

Como mencioné antes, el trabajo de campo en Jalpan lo inicié en diciembre de 2012 con la asistencia a los eventos del Día del Paisano en esa localidad. Esos primeros días fueron más bien exploratorios, ya que aún no conocía a nadie y tenía poco tiempo. En ese entonces llevé un diario de campo, tomé fotografías y hablé a manera de conversación informal con varias personas.

Regresé a Jalpan el 23 de junio de 2013 y renté un pequeño cuarto en casa de la maestra Amalia, una señora de 80 años que vive a media cuadra del jardín y renta siete cuartos en el segundo piso de su casa. Encontré ese lugar por un pequeño letrero que vi al caminar por las calles, y lo renté por su cercanía al centro y sobre todo por cuestiones de seguridad. Cuando llegué había otros tres cuartos rentados. Mis primeras pláticas largas fueron a la entrada de la casa de la maestra, a quien le gustaba sentarse en su mecedora bajo la sombra durante horas. También fue con ella con quien salí por primera vez a hacer mandado al mercado. Ese verano permanecí en Jalpan hasta el once de agosto. Para ese tiempo me propuse comenzar a conocer el entretejido de la migración con la vida cotidiana en el lugar, y en ese sentido fue un tiempo bastante productivo.

En ese lapso realicé la mayoría de mis entrevistas, asistí a diversos eventos culturales, a las misas, al mercado, al tianguis, etc. A algunas personas las busqué desde el inicio –

autoridades, fundadores del Día del Paisano, entre otros–, y a otras las fui encontrando en el camino, por recomendación o presentación directa de otras personas (técnica de *bola de nieve*). Hice dos entrevistas grupales (más bien en forma de plática): una con un grupo de niñas entre nueve y once años que aprendían danza folklórica en la Casa de la Cultura, y otro con cinco jóvenes que aprendían música en el mismo lugar. En ambas ocasiones la pregunta inicial fue *¿qué saben de Estados Unidos, cómo es?, y ¿les gustaría ir para allá?*, el resto de las preguntas surgieron a partir de la plática.

También realicé dos talleres en Embocadero, a pocos kilómetros de Jalpan con apoyo de Braulio Segura, un artista local. El primero fue con un grupo de 18 niños y niñas entre 5 y 13 años en el taller de Braulio. Yo llevé pinturas, cartulinas, lápices y botanas, mientras que Braulio prestó los pinceles, el lugar, y material para hacer las paletas. La pregunta ahí también fue *¿cómo es Estados Unidos?, ¿cómo se lo imaginan o qué saben de allá?*, sólo que en esta ocasión la respuesta fue pintada. Todos los niños que participaron tienen al menos un familiar en Estados Unidos.<sup>27</sup> Este primer ejercicio estuvo en cierto grado viciado por la (bienintencionada) intervención de Braulio al inicio, quien comenzó a hablarles de la frontera y del cruce por el desierto, por lo que varios de los niños enfocaron sus esfuerzos en pintar el cruce. El segundo taller fue en el mismo lugar, con once niños. En esta ocasión llevé revistas y *Resistol* [pegamento] para que pudieran auxiliarse con recortes además de las pinturas, y las preguntas guía fueron *¿cómo viven los nortños en el otro lado?*, y *¿qué les gustaría que les trajeran?* Al finalizar ambos talleres los participantes me explicaron lo que habían plasmado en sus cartulinas.

A manera de paréntesis en la etnografía anclada geográficamente en un solo lugar, una parte del trabajo de campo también la realicé en movimiento al participar en la 4ta Caravana Migrante en diciembre de 2013 que partió de Laredo, Texas, con destino final en Jalpan de Serra, Querétaro. Me pareció importante participar en este evento porque así pude conocer de cerca la experiencia física del retorno, sobre todo en un contexto de retorno *ritualizado*. En este caso el retorno pasó de ser algo personal y familiar, a constituir un evento social, en el cual por un lado destaca la organización de migrantes para hacer frente como colectivo a los peligros y obstáculos

---

<sup>27</sup> Para un trabajo etnográfico basado principalmente en conversaciones y dibujos realizados con y por niños mixtecos; centrado en sus visiones, imaginarios, emociones, experiencias y procesos de aprendizaje en el contexto de migración que viven, véase el trabajo de Valentina Glockner (2006): *De la Montaña a la Frontera: Identidad, Representaciones Sociales y Migración de los Niños Mixtecos de Guerrero*, en: [http://catarina.udlap.mx/u\\_dl\\_a/tales/documentos/lac/glockner\\_f\\_v/indice.html](http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lac/glockner_f_v/indice.html) (consultado: 18.07.2014).

del camino, y por otro el recibimiento festivo, casi como a héroes, en los lugares de origen. Estar presente desde la partida en Estados Unidos hasta esos recibimientos fue una experiencia etnográfica valiosa para dilucidar los imaginarios que surgen y se evidencian en el retorno a las comunidades de origen de estos migrantes. Moverse con –o seguir a – las personas, objetos (Appadurai, 1986), relatos, imágenes (Hirai, 2009), procesos, metáforas, etc. en el marco del trabajo de campo etnográfico es una técnica denominada *etnografía multi-situada* (Marcuse, 1995). La necesidad de movilidad –de trascender un solo sitio de estudio– por parte del investigador surge del fenómeno estudiado<sup>28</sup> y, en este caso, es especialmente útil para analizar ciertos procesos y sucesos en los distintos contextos de migración transnacional entre México y Estados Unidos, donde los lazos y las conexiones son múltiples y fuertes: “Multi-sited research is designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography” (Marcuse, 1995: 105). Hacer etnografía multi-situada en el caso de la Caravana Paisano facilitó la aprehensión de los procesos, las etapas, emociones, actitudes, etc. involucrados en el retorno de paisanos a sus comunidades de origen durante las vacaciones navideñas, y que son esenciales para la construcción de sentidos y significados en las diferentes etapas de este viaje ritualizado. Ahora, debido a que el trabajo etnográfico fue realizado principalmente durante el trayecto mismo, me parece útil recuperar la técnica planteada (y puesta en práctica) por Efrén Sandoval, *etnografía de itinerarios*:

En una etnografía de itinerarios las movilidades se convierten en un objeto de estudio en sí mismo. Se trata de analizar los principales rasgos de esa movilidad para de ahí comprender una serie de lugares entrelazados por ella. Una movilidad no sólo vincula e implica uno o varios lugares de origen y destino, sino que también vincula, da vida y reproduce otros lugares por medio de un itinerario. Además, es una *experiencia en sí misma* para un actor social o para un grupo de ellos [...] (2012: 42, énfasis agregado).

---

<sup>28</sup> Al respecto, Marcuse explica que la investigación etnográfica multi-situada “moves out from the single sites and local situations of conventional ethnographic research designs to examine the circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space. This mode defines for itself an object of study that cannot be accounted for ethnographically by remaining focused on a single site of intensive investigation” (1995: 96).

El último periodo de trabajo de campo en Jalpan lo realicé del 19 al 22 y del 26 al 29 de diciembre de 2013. En esos días asistí a los eventos del Día del Paisano y realicé las últimas entrevistas. Además, hice una visita a “la virgen de los migrantes” con la familia de Braulio, a quien conocí en el verano, y que recientemente se aventuró de manera clandestina al otro lado.

### ***4.3 Fuentes y sujetos***

En parte, la idea durante el trabajo en el verano fue captar la multiplicidad de voces que explican e interpretan el fenómeno migratorio en su propio contexto de maneras distintas –lo cual permite dilucidar imaginarios complejos y en ocasiones contrarios–, por lo que entrevisté y hablé con una diversidad de personas: desde voces institucionales, hasta migrantes retornados, esposas de ex-braceros, personas que están “en contra de la migración”, migrantes actuales, menores de edad y demás. Todas estas personas comparten una experiencia con la migración hacia Estados Unidos, ya sea de manera directa o indirecta, en forma de recuerdos o de aspiraciones, y el objetivo fue aprehender la gama de detalles, vivencias y opiniones que existen en este contexto.

[Párroco, director del museo histórico, director del periódico más leído de la zona, organizadores y fundadores de las festividades del Día del Paisano en Jalpan, tres esposas de ex-braceros, hijos de ex-braceros, jalpenses con intenciones de migrar próximamente a Estados Unidos pero sin experiencia personal previa, migrantes retornados, fundador de la Caravana Migrante, madres y esposas de migrantes, cronista del pueblo, comerciantes locales, y demás].

Las múltiples entrevistas y conversaciones realizadas en los distintos periodos del trabajo de campo fueron esenciales, pero este tema exige recurrir a una diversidad de fuentes que obviamente van a arrojar distintos tipos de información. Estas fuentes van más allá de los testimonios de las personas mismas: la información sobre imaginarios de migración la encontré también en el paisaje cultural, en las notas de los periódicos regionales, en la producción de artistas locales (principalmente música), en la radio, en los eventos y en los discursos públicos.

Las fotografías que tomé principalmente durante las festividades del Día del Paisano en 2012 y 2013, y durante la Caravana Migrante 2013, por un lado me sirvieron para observar en retrospectiva detalles que en el momento no pude ver o no les puse atención, y por otro lado me

servieron como notas de campo en situaciones fugaces y saturadas de información que no me permitían tomar notas rápidamente.

#### ***4.4 Reflexiones sobre la posición de la etnógrafa***

El trabajo de campo con vistas a ser formalizado como etnográfico es un asunto bastante delicado porque es social, se realiza en contextos culturales específicos, al trabajar con entrevistas se basa en gran medida en la confianza, algo tiene de azar y de suerte; y lo que siempre está en juego es el tipo y la calidad de información que se obtiene. Lo que quiero decir es que es bastante fácil echar a perder las cosas durante el trabajo de campo. La condición de género, edad, nacionalidad o etnicidad, entre otros, son elementos que influyen tanto en la manera de conducirse en el trabajo de campo, como en el trato recibido. En un pueblo como Jalpan, aunque con una población de alrededor de diez mil habitantes ya puede haber cierto nivel de anonimato, aun así los rumores corren con mucha facilidad, y los forasteros se notan.

En mi caso, como mujer joven que llega sola al lugar a rentar un cuarto y no está casada, me encontraba en una situación delicada, más aun tomando en cuenta que algunas de las entrevistas implicaban estar algunas horas a solas con hombres que apenas conocía. Procuré que estas entrevistas fueran en lugares públicos y a “horas adecuadas”, y de ser posible lograr tener contacto con la familia entera. Durante el verano hacía un calor infernal en Jalpan, pero también tuve cuidado de mantener siempre una vestimenta “apropiada” –teniendo en cuenta el contexto predominantemente católico–, así como de no sucumbir a la tentación de meterme sola a algún bar del lugar a tomarme una cerveza, lo cual habría sido muy mal visto. Al final no tuve problemas en ese sentido, me encontré con mucha gente amable, paciente, con voluntad de ayudar e interesadas en el tema de la migración en su comunidad.

También se presentaron situaciones interesantes por ser externa a la comunidad, y debido a mi color de piel y de cabello: en varias ocasiones automáticamente se asumió que soy *gringa* y comenzaron a hablarme en inglés, en dos ocasiones, aunque yo contestara siempre en español, el interlocutor no abandonó el inglés.

Estas situaciones y reflexiones que influyeron en la orientación dada al trabajo de campo hacen explícitos los detalles contextualizadores del trabajo que modelaron o predeterminaron la

naturaleza de la interacción y las entrevistas; que unas veces pudo ser casual, pero que en otras hubo un intento por controlar variables que pudieran entorpecer la obtención de información. En última instancia, la posición de la etnógrafa es central en la investigación en la medida que uno mismo es el instrumento de recopilación de datos (Rodríguez, Gil y García, 1999).

#### ***4.5 Cómo acceder a los imaginarios***

Para acceder al imaginario se debe observar lo simbólico a nivel de representación. Hirai (2009) explica esta relación con respecto a los terruños imaginarios y la nostalgia:

El terruño imaginario no puede ser transmitido por sí mismo. Tiene que pasar a nivel de representación para ser visible y transmitido.

El terruño simbólico se refiere a la representación del terruño imaginario. Existen diversas formas de representar el imaginario: las imágenes materiales, objetos, textos, narraciones, discursos, etc. En este sentido, para entender los terruños imaginarios que los individuos construyen en su memoria e imaginación con el sentimiento de nostalgia es necesario analizar estos terruños simbólicos. (p. 100)

Durante el trabajo de campo en Jalpan, además de los testimonios, opiniones y valoraciones directas de las personas, busqué las representaciones que existen del norte y del norteño como intermediarios para acceder al imaginario. Parafraseando a Hirai, mi objetivo era aprehender “el norte/norteño imaginario” y el “el norte/norteño simbólico”. Esto explica el papel central que ocupan los objetos y las imágenes en la interpretación de los datos de campo. Y agregaría a la explicación arriba citada la dimensión *performativa* –como parte de una escenificación (Goffman, 1981) – a las formas de representar el imaginario (actitudes, imágenes evocadas recurrentemente, prácticas de consumo, etc.). Es por ello que los eventos del Día del Paisano y la Caravana migrante también ocupan un lugar central en esta investigación.

#### ***4.6 Análisis de datos***

Todos los documentos recopilados y producidos durante el trabajo de campo fueron sometidos a un cuidadoso escrutinio en busca de códigos y temas principalmente por medio de la

identificación de metáforas –éstas fueron esenciales para la identificación de imaginarios–, repeticiones y juicios de valor (Ryan y Bernard, 2003).

Transcribí tanto las entrevistas como el diario de campo, así como los fragmentos subrayados de los periódicos que compré todos los domingos, y las estrofas de las canciones que me parecieron importantes para esclarecer la relación que me interesa. Codifiqué esta información usando como guía los objetivos específicos de la investigación y algunos conceptos que después de la experiencia de trabajo de campo me siguieron pareciendo pertinentes para el análisis. De esta manera, el análisis de los datos no fue completamente *grounded*,<sup>29</sup> pero sí guiado por la información de los datos empíricos. Así construí categorías a partir de las cuales pueda articular la forma de ver y de pensar de las personas involucradas (Kawulich, 2005).

#### ***4.7 Una nota a manera de conclusión***

Después y durante el trabajo realizado surgieron cada vez más preguntas, más ideas de por dónde podría profundizar, con quién debería hablar, qué preguntar, más dudas; y fue justo en ese momento que tuve que guardar mis cositas y regresar a la escuela a analizar los datos y a escribir la mentada tesis, cargando con una incómoda sensación de *incompletud*. Así que finalmente tengo que mencionar que este fue un trabajo iterativo, concluí el trabajo de campo porque se me acabó el tiempo y el dinero, no porque lo haya considerado exhaustivo. Pero he intentado hacer un manejo sincero y riguroso de los datos que pude recopilar, y más allá del valor que esta tesis pueda tener como aportación a la comprensión de la migración entre México y Estados Unidos, creo que puede servir para pensar en otras preguntas necesarias.

---

<sup>29</sup> Es decir, aunque la construcción de categorías y códigos estuvo basada directamente en el material empírico, el acercamiento a los datos no fue completamente libre de cierta guía conceptual – los datos se analizaron teniendo en mente los conceptos centrales de la tesis de manera general, pero fui codificando directamente sobre el material recabado durante el trabajo de campo sin códigos previamente establecidos. La *Grounded Theory* plantea que, a través de la sistemática codificación del material empírico, los conceptos y la teoría surgen directamente de éste. Los conceptos que van surgiendo son considerados provisionales y siempre se regresa al material empírico para evaluar si un concepto es adecuado o no, de manera que la recolección de datos y el análisis forman un proceso interrelacionado (Corbin y Strauss, 1990).

## V. ETNOGRAFÍA DE LOS IMAGINARIOS EN JALPAN DE SERRA

Los siguientes cuatro apartados corresponden a las dimensiones de la cultura de migración donde identifiqué y ubicó espacios de construcción y expresión de imaginarios, a partir de los cuales realicé el análisis de la información recabada en campo. Cada apartado está estructurado de la siguiente manera: comienzo con una breve introducción teórica y contextual, después prosigo con la exposición de los datos etnográficos correspondientes, y finalizo el apartado con un análisis de tales datos a manera de conclusión. El orden de los apartados corresponde a la estructura argumentativa de la tesis, que va de lo más empírico y concreto, sobre todo basado en observación participante (1. vida cotidiana, 2. fiesta, caravana), desde donde seleccioné ciertos objetos destacados y relevantes para discernir los imaginarios en juego (3. artefactos, cultura material), y finalizo con la exposición de (4.) las formas de imaginar el Norte y al norteño que encontré en Jalpan basadas en la información etnográfica.

### *5.1 Vida cotidiana en un pueblo de migrantes – fragmentos etnográficos*

*Duérmete niño  
de padre ausente  
aunque ande lejos  
estoy presente.*

*[...]*

*Duérmete, duerme  
no llores más.  
Si tú te duermes  
me soñarás.*

*[...]*

*Duérmete niño  
contigo estoy,  
aunque ande lejos  
yo no me voy.*

PABLO PARGA. “Duérmete Niño de Padre Ausente”  
[Léase como canción de cuna].

Cuando llega la *tacuachada* a Jalpan en diciembre, comienza un tiempo excepcional. La vida diaria se convierte en reencuentro, en fiesta, en comercio, en ocio, en paseos, en conflicto, etc.

Pero cuando los migrantes se regresan a Estados Unidos en enero, la cultura de la migración – como entramado de símbolos y significados que no respeta fronteras geopolíticas–, y los imaginarios que forman parte de ésta, prevalecen en Jalpan. Cuando ellos se van, la vida continúa, la cotidianeidad retoma el curso de los días sin visitantes, y es justamente en ese tiempo y en ese espacio que se pueden aprehender tanto las sutilezas, como la profundidad con que ha permeado la experiencia y la historia de la migración en esta comunidad; porque es en el transcurrir de la vida diaria que se crean y se reproducen sentidos y valoraciones de, en este caso, la experiencia migratoria – la ausencia cotidiana, la recepción de remesas, el paisaje permeado por marcas de la migración, las noticias que vienen del norte, las imágenes en películas, videos, fotografías, etc.

La centralidad del estudio de la vida cotidiana para encontrar los “nexos con los procesos de simbolización y ritualización que conducen a conformar una cosmovisión” particular fue planteada de manera pionera y ejemplar desde la *historia de las mentalidades* (Vergara, 2001: 72). Los temas de la vida cotidiana estudiados por Jaques Le Goff o Lucien Febvre, entre otros, permiten establecer espacios de simbolización desde los cuales puede accederse a los imaginarios y las representaciones sociales (Vergara 2001).

En este apartado destaco algunos aspectos y momentos de la vida diaria en Jalpan donde es observable el entretejido de la migración con la cotidianidad de los jalpenses. Los subapartados que lo conforman están basados principalmente en las notas y observaciones realizadas durante el trabajo de campo, y su meta es realizar una contextualización etnográfica del lugar y de las personas protagonistas de este trabajo. Además, la selección de los fragmentos y personas presentadas se basó en lo que consideré su capacidad de ilustrar no sólo lo que llama la atención a primera vista, sino también para exponer ciertos detalles y sutilezas que permiten capturar el ambiente impregnado por el Norte que se vive en Jalpan.

### 5.1.1 *The winds of change – cambio cultural en Jalpan*<sup>30</sup>

En Jalpan cada primer sábado del mes es sábado de huapango. El seis de julio estoy sentada en el jardín a las ocho de la noche y suena la canción “gentleman” a todo volumen, de *Psy*, mientras se preparan los músicos. Generalmente arman una tarima a un lado del kiosco para que la gente pueda bailar, y los músicos se colocan a un lado o en el kiosco, quedando más elevados y a la vista, por encima de la tarima. Hay un letrero del municipio que dice “Jalpan es tu casa. Corazón huapanguero”. Suena muy fuerte el sonido de los cientos (¿o miles?) de tordos y urracas que están en los árboles de la plaza. Hay un puestito vendiendo churros, *cupcakes*, y aguas frescas. Hay cerca de veinte personas en las sillas colocadas frente a la tarima, y alrededor de otras treinta en las bancas de los alrededores, de edades muy variadas, desde niños correteando por ahí, hasta ancianos y ancianas, hombres y mujeres, parejas y gente sola... Comienzan a ocuparse las sillas dispuestas mientras suena la música de la película *Spring Breakers* (la reconozco porque tiene poco que la vi en el cine, apenas tiene cuatro meses de haberse estrenado en México). 20:25 comienzan. Las sillas están debajo de los grandes árboles del jardín y me cagó un pájaro en la rodilla. Ya están ocupados casi todos los asientos, hay alrededor de sesenta personas. Movieron las sillas para que no les caguen los tordos, así que hay espacios vacíos bajo los árboles.

Se explican los tipos de huapango que existen, y luego comienza el trío Hitzitlán de Ahuacatlán de Guadalupe, Pinal de Amoles: “voy a salir a camppear... hasta San Luis Potosí...” Hay cinco parejas bailando, una formada por dos mujeres. Tres de las parejas son jóvenes, calculo que tendrán alrededor de 17 años, y dos son mayores, entre 40 y 50 años. Los únicos dos chavos que están bailando traen playeras (*Aeropostale* y *New York* se lee en ellas). Falla técnica: 20:40.

Son las 22:23 y sigue la música (resulta que contratan a los músicos hasta las once), quedan cuatro parejas bailando, alrededor de veinte refugiados de la lluvia en el kiosco... no ha parado de llover desde hace casi dos horas, pero eso no espantó a nadie, la gente de todos modos desbordó, literalmente, la tarima, había más de veinticinco parejas baile y baile huapango,

---

<sup>30</sup> Debo notar que el cambio cultural en Jalpan de ninguna manera se debe únicamente a la migración transnacional, sino que en gran medida influyen otros procesos que forman parte de la llamada *globalización* como el relativamente fácil acceso a objetos, ideas e imágenes a través de los medios de comunicación, el internet, la industria de la piratería, etc.

empapados. En algún momento de la noche mandaron saludos *a la gente bonita de Jalpan* desde Nueva York, pero no me pudieron dar más información sobre ello. Se termina alrededor de las 22:45 y aún hay alrededor de treinta personas.

En este evento tan tradicionalmente serrano –en otra ocasión presentaron al *Trío Corcel Queretano*, quienes iban a interpretar el “huapango en su forma más tradicional y pura [...], una manifestación eminentemente alegre que es baile, no danza ritual”– pueden observarse detalles que evidencian conexiones y comunicaciones con lugares lejanos, particularmente Estados Unidos: la oferta de alimentos (en su forma *chatarra*) propiamente estadounidenses, la música en inglés que precede al trío huapanguero, los saludos desde Nueva York (de parte de alguien que *sabe* que este día es *sábado de huapango*), la vestimenta de los jóvenes; todo esto entrelazado por una pasión por este tipo de música y de baile que atraviesa generaciones e ignora chubascos.

El sábado anterior en este mismo espacio se realizó la *6ª feria familiar 2013* a cargo del *Instituto de excelencia educativa*, cuya representante, entre acto y acto, anunciaba la venta de antojitos “por cierto, muy mexicanos” – la oferta consiste en *hot dogs*, pizza, gorditas, postres, y aguas frescas. Estoy sentada con la maestra Amalia, quien cumple 81 años la semana que entra. En total se presentan ocho bailables, todos, sin excepción, al ritmo de alguna canción en inglés. Amalia, que se va después de un rato, comenta: “tan bonitos vals mexicanos que hay” después de que bailaron el tema de la película de Disney “La bella y la bestia”, y antes de irse dice: “no me gustan sus bailables, puros extranjeros”. Otras canciones que bailaron alumnos de los diferentes grados fueron “feel this moment”, “get up”, una tecno-cumbia, chachachá, un tango, todas con letra en inglés. *Los seguimos invitando a los antojitos mexicanos, ahí hay postres, picca, agua...* Me resultó interesante el énfasis puesto repetidamente en la *mexicanidad* de la comida, cuando lo que se ofrece y consume son *hot dogs* y pizza (más tarde se puso un puesto que vendía tacos y gorditas, pero por lo que pude observar lo que más se consumió fue pizza. Hay al menos dos pizzerías en Jalpan).

### 5.1.2 Migración latente y ausencia presente

A principios de julio es época de graduaciones en Jalpan y los alrededores. Las anuncian en la radio, entonan el himno nacional, anuncian escoltas, se escuchan gritos de ¡viva México! Me

llama la atención el nacionalismo puesto en escena durante las clausuras, aunado a las inmediatas intenciones de muchos de los alumnos de irse después de la graduación a buscar suerte en el *otro lado* – relacionado con la idea que irse a trabajar a Estados Unidos significa una *traición a la patria*, en contraste con la noción de que los migrantes son *héroes que salvan a sus pueblos*. Platicando con la antropóloga Lucía Villegas, quien trabaja en el ayuntamiento municipal de Landa, le pregunto por las clausuras, diciéndole que me parece interesantes y solemnes que son. Ella me comenta que durante las clausuras de la primaria, refiriéndose a los que salen de 6º, es el mejor momento para preguntar sobre imaginarios de migración, porque con la clausura los niños dicen “ahora me voy a Estados Unidos”, ya no quieren seguir estudiando.

En Jalpan es común escuchar algo relacionado con el norte o con migrantes, ya sea que alguien llegó, que alguien manda saludos por la radio o solicita una canción, y demás... Además, generalmente cualquiera con quien se entable una conversación tiene una opinión, por muy variadas que sean, acerca de la migración o de los migrantes.

Una tarde sentada en el jardín oí a una señora hablando con un policía, le estaba explicando que ya le “avisó” a su marido que ya tiene a otro hombre y le platicaba que éste se molestó, pero que ella le respondió: “por qué te molestas, si él se hace responsable de lo que tú no, él me da para leche y pañales para tus hijos...”. En otra ocasión dos hombres platicaban en un puesto de gorditas:



Imagen 1. Rumbo al altar de la “Virgen de los migrantes”. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

Dicen que han llegado muchos del otro lado. Acaba de venir uno que tenía 25 años sin venir, lo metieron al bote y luego pa acá y ora no se haya. Pos ha de ser diferente la vida allá, como que más cómodo... Pos yo estuve allá 30 años y me gusta más por acá (Diario de campo, 09.08.2013)

El domingo 22 de diciembre de 2013 en la mañana me encontré a Chayo que iba saliendo de misa con sus hijos y su hermana. Hablamos poco pero quedamos en ir esa tarde a ver a “la virgen de los migrantes”. Pasé por ella como a las tres, y me

dijo que Braulio le había pedido que le llevara flores a la virgen de su parte, así que fuimos a una florería en Jalpan que está por el mercado, donde otra señora que Chayo conocía también estaba comprando flores, pero un arreglo floral de alrededor de 300 pesos, mientras nosotras comprábamos un ramo de flores blancas mucho más económico. Saliendo de la tienda Chayo comenta este asunto, como con un poco de pena de que su ofrenda floral fuera más modesta, diciendo que esa señora también iba a llevarle esas flores a la misma virgen – este es un detalle significativo de cómo a raíz de la migración se crean y se viven distinciones sociales cotidianamente, aún sin la presencia de los migrantes mismos. De ahí nos dirigimos a Aguamarga, donde la virgen habita en la vivienda de una pareja de ancianos. El camino es de terracería y el acceso es especialmente difícil porque ha estado lloviendo. Llegamos al lugar y Chayo coloca las flores en la mitad de una botella de plástico con agua, echa una moneda a una caja de limosnas, y se hinca a rezar un rato. Los niños se entretienen afuera. El altar está retacado de flores frescas, arreglos, cartas y fotos. A los lados hay dos armazones repletos de veladoras prendidas. De la pared cuelga una hoja enmarcada que relata la historia de esta virgen, y hacia el final explica que “para los inmigrantes indocumentados de la región la Virgen de Aguamarga es su principal sustento de fe, pues cada vez que se aventuran a cruzar la frontera ellos llegan hasta su santuario y se encomienda a la voluntad de la Guadalupana.”



Imagen 2. La “Virgen de los migrantes” de Aguamarga. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

La ausencia, a pesar de que ya adquirió el matiz de *ausencia presente*, es algo que no se supera a través de los años de experiencia con la migración al Norte, ni siquiera con el mayor acceso a medios de comunicación. Está muy presente en el imaginario, y forma uno de los ejes centrales de la argumentación “en contra de la migración”, sobre todo por parte de las mujeres: “hay muchas cosas que no se saben por estar ahí, ver los gestos, dar un abrazo, no están en los cumpleaños, no saben más que lo que se cuenta por teléfono [...] Se les hace muy fácil dejar a la familia” (diario de campo, Karina Flora, 10.07.2013). En una ocasión fui a Embocadero a buscar a Braulio pero no lo encontré, así que pregunté por él en casa de su madre, que vive cruzando la calle. Está preocupada por la decisión de Braulio de irse unos años a trabajar a Estados Unidos:

La señora está sentada en una banquita afuera de la cocina, disfrutando del aire que comienza a refrescar. Me invita a pasar y me platica que ahora está más preocupada que antes por sus diez hijos, porque ya no los tiene cerca. Dice que Braulio no habría de irse, nadie de su familia apoya esa decisión (ya tomada). Están preocupados y con la idea de que él estudió, que no sabe trabajar allá, que es muy duro. Su esposo siempre se fue para el norte en lapsos de varios meses y la dejaba a ella sola, y era lo más difícil porque los niños extrañaban a su papá... Luego le platicaban cómo cruzaban el río con un alambre, de haber sabido que así cruzaban, no los dejaba ir... (Diario de campo, 07.08.2013)

Además, está latente y forma parte del imaginario de migración la amenaza del abandono y el desentenderse por parte del hombre que deja a su familia en el lugar de origen:

Yo miraba que mis tíos los que se habían ido para Estados Unidos, nomás los primeros tres meses, y luego pues ya que nos de mi abuelita, ah es que mi hijo me mandó un dinerito, y ah y otra vez mi hijo me mandó otro dinerito, pero nomás tres meses y después, qué habrá sido de mi hijo (Entrevista Wenses, 04.07.2013)

En una ocasión Silvia me invitó a su clase de manualidades en Landa; me dijo que sus alumnas eran esposas de ex-braceros y que seguramente sería interesante para mi investigación platicar con ellas. Liz Mineli, una joven sentada en un escritorio de la entrada me recibe y platica conmigo un rato mientras espero a la maestra. Al poco tiempo llega Silvia y dos de sus alumnas, a quienes hago una breve entrevista por separado. En esa ocasión Macaria no fue a la clase, así que Liz y yo fuimos a buscarla a su casa. Ahí nos invita una paleta helada casera y platica que su

esposo se fue un día y ya no regresó, *dijo que iba a hablar el sábado, pero saber cuál sábado porque hasta la fecha...* ahora le preocupa que después de treinta *años* quiera regresar porque está enfermo, y reclamar su lugar en el hogar. A Macaria le da pena decirlo, pero ya fue a Jalpan a preguntarle a la policía si ella lo tendría que recibir. Benjamín Álvarez comenta casualmente al respecto cuando habla de cómo se ha vuelto más peligroso tomar el camino del norte:

Antes desaparecían, no, desaparecían pero por gusto, a ver, por decirte algo, que alguien iba, alguien era padre de familia aquí, y se iba, allá conseguía una gringuita, una güerita, se quedaba allá, se olvidaba de su familia, pero pues no pasaba más, o sea, hay casos de esos, tenemos documentados unos casos de eso, pero a raíz de hace tres años, cinco meses, el asunto fue grave (Entrevista 05.08.2013)

### 5.1.3 Paisaje cultural

Además de las casas construidas con las remesas, que son elementos más fijos en el paisaje y que tematizo más adelante, hay otros hitos que conforman el paisaje de migración en Jalpan y sus alrededores. Uno de los más destacados es el “monumento al paisano”, el cual fue elaborado por el escultor Miguel Mitchel con fondos del ayuntamiento y el club de migrantes de La Lagunita.



Imagen 3. Monumento al migrante en La Lagunita. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

Este monumento tiene una placa con el siguiente texto:

Este monumento al paisano, es un reconocimiento que otorga el Ayuntamiento de Landa de Matamoros 2006-2009, a todas las personas que por su valentía, esfuerzo y dedicación contribuyen en el desarrollo de nuestro querido municipio, estado y país en general.

Hoy martes 28 de diciembre del 2010; **El Profr. [sic] Gabino Landa Rubio; Presidente Municipal Constitucional y la Administración 2009-2012<sup>31</sup>**, reconocen el esfuerzo de todos nuestros migrantes y les damos la mas [sic] cordial bienvenida a su tierra natal.

Lagunita Landa de Matamoros, Qro. 20/12/2010.

¡Bienvenido a Casa Paisano!

Otros marcadores del paisaje son las cruces a la orilla de las carreteras que indican el fallecimiento de alguien en ese lugar. A los norteños comúnmente se les reprocha una conducta irresponsable tras el volante cuando regresan en vacaciones: jugar carreras, arrancones, y sobre todo manejar borrachos o *tomados*. Esta noción es expresada en múltiples notas de periódico donde se destaca la condición de migrante del involucrado en algún accidente; así como en advertencias tanto en la radio como en el periódico que apelan a la buena conducta durante el periodo de vacaciones. De modo que estas marcas funestas en el paisaje cultural serrano también se han llegado a asociar directamente con los migrantes que retornan (Lugo, 2002:50).

#### *5.1.4 Algunas presentaciones*

En este apartado hago la presentación de dos personas y dos familias con las que tuve una relación más cercana durante el trabajo de campo, entrevistas muy largas, comidas, visitas, etc. Hago referencia a ellos y ellas a lo largo de la tesis, y considero necesario contextualizar sus testimonios en el marco de lo que compartieron acerca de sus vidas. A pesar de que sostuve muchas conversaciones y entrevistas con diferentes personas a lo largo del trabajo de campo, elegí presentar a estas personas y familias en particular porque tienen experiencias muy diversas con la migración, y de alguna manera me permiten capturar la polifonía de la experiencia migratoria en Jalpan.

---

<sup>31</sup> En negritas en el original.

### *Don Tacho*

Don Tacho es el bien conocido peluquero del pueblo. Antes que él, su papá fue el primer peluquero de Jalpan y él heredó el negocio a los 27 años, pero desde los quince años que andaba ahí metido trabajando con su *jefe*. Actualmente tiene un local en el centro, a tres cuabras de la iglesia. En 1973, a los 23 años y “al calor de las copas”, decidió irse a la Ciudad de México con un amigo a pedir el pasaporte y luego con una visa de turista irse a trabajar con su papá a Estados Unidos. Pero Don Tacho dice que no tuvo que permanecer mucho tiempo ahí para darse cuenta que esa vida no era para él (cruzó por Tijuana y permaneció apenas tres meses ahí), considera que la forma de vida que conoció allá no es vivir. El compadre de Tacho es Nacho, quien tiene una carnicería especializada en cecina, negocio que igualmente heredó de sus padres.

En un principio no le gustaba la peluquería a Tacho, pero ya lleva cincuenta años dedicándose a eso, a pesar de que ha disminuido mucho la clientela desde que brotaron las *estéticas* por doquier, nunca le ha faltado nada. Se casó “ya grande” con una maestra de primaria y ahora también vende *topers* para ayudar a la economía del hogar. Se declara alcohólico y me dice riendo: “yo construí unas cuatro, cinco cantinas por ahí”.

### *Familia Sánchez Flora*

Al buscar noticias sobre el *Día del Paisano* en internet, me topé con la siguiente línea: “‘Tan lejos de mi patria’ y ‘Amigo paisano’ son dos de las canciones que esta noche serán interpretadas por el grupo de música nortea ‘Terko Musical’, para darle la bienvenida a los migrantes que vienen en caravana desde Estados Unidos” (20.12.2010). Teniendo en cuenta que el ámbito artístico es un lugar privilegiado para encerrar y expresar imaginarios, me di a la tarea de buscar al grupo “Terko Musical” y fue así que, preguntando por Mario Sánchez, quien se menciona en el artículo como el “director artístico del grupo”, llegué a una casa que está en una orilla del centro de Jalpan, subiendo por encima de la iglesia. Me recibió Karina Flora, esposa de Mario Sánchez, quien me explicó que en ese instante él venía en un camión de camino a Jalpan desde California, a verla a ella porque estaba enferma. Le pregunto por el grupo y me explica que es integrado por su esposo y sus hijos, y que el autor de las canciones es su padre, Vicente Flora, quien falleció pocos años atrás y cuyos poemas, canciones y corridos están recopilados en un

pequeño libro titulado *A golpe de martillo*<sup>32</sup>. Le pregunto si su padre iba a Estados Unidos, si sus canciones y poemas están inspiradas en su propia experiencia, a lo que ella responde:

Él decía que primero hay que conocer lo que uno tiene, no quería ir para el norte y nunca fue. Nomás terminó 6° de primaria. No se fue porque no quería dejar la familia. Todos sus amigos eran norteños. Sentía mucho sus corridos y por eso murió, era muy sensible. Tenía una herrería y luego una panadería, luego un restaurante [que se llama Karina, como su hija], pero le causaba mucho estrés y lo dejó. Siempre dijo que en México se puede, hay trabajo mientras sea constante. (Diario de campo, 10.07.2013)

Mario se va desde hace muchos años a Estados Unidos, y con el dinero que ha ganado allá construyeron su casa, que tiene una cocina abierta que se conecta con una amplia sala, un patio frente a la casa donde se sientan cuando hace mucho calor. Actualmente trabaja en una cocina en California, pero ya está cansado, tiene dolor de espalda, el viaje de regreso se le hace muy largo (más de cincuenta horas en camión). Cuando Mario se fue a buscar suerte en Estados Unidos, tenía un trabajo en el ayuntamiento, dice que ahora se arrepiente de haber dejado ese trabajo porque para ahora ya estaría jubilado. Karina nunca ha ido a Estados Unidos y no le interesa hacerlo, pero sus dos hijos, Mario [Jr.] y Toño, sí se quieren ir para allá a trabajar. Su hija mayor ya está casada aquí en Jalpan. Toño tiene 17 años y quiere dejar la prepa para irse al norte y poder tener su casa a los 25. Mario [Jr.] tiene 21 y dice que él se quiere ir a cortar manzanas para hacer su casa y luego invertir en el grupo aquí en Jalpan. Hace ocho años era distinto, pero ahora está difícil el asunto de la música (con el *Terko Musical*) porque los norteños, quienes eran los que pagaban por ella, ya no lo hacen, sino que ahora contratan un sonido por mil, dos mil pesos.

*Wenseslao*

Wenses cruzó la frontera norte por primera vez cuando tenía 14 años. No le avisó a nadie. A su mamá le dijo que iba a jugar fútbol, se salió con una mochila y no volvió a hablar con ella hasta seis meses después para avisarle que estaba bien. Obviamente ella se enfureció, pero él sabía que

---

<sup>32</sup> Publicado en 2007 por el Ayuntamiento de Jalpan junto con el Museo Histórico de la Sierra Gorda.

se le pasaría para cuando regresara a Jalpan. Nunca lo pensó, hasta que un jueves quien era su cuñado le preguntó si se quería ir, él respondió afirmativamente y el sábado estaba de camino. Dice repetidamente que se fue por aventura y relata su historia como tal, como un constante librar de obstáculos y de aprendizaje. Llegó ahí en 1986, a dos meses de que surgiera la amnistía, y trabajó cortando pasto para poder pagarle al coyote. A los cuatro meses le ofrecieron una carta por 200 dólares para que obtuviera papeles, el coyote le cobró 600. Le entregaron su “tarjeta verde” el día en que cumplió quince años. Wenses pasó alrededor de 20 años en el ir y venir, y ahora viven en Jalpan desde hace varios años. Él mismo considera que su trayectoria migratoria no fue exitosa en un sentido económico, que debió haber invertido en Jalpan para estar mejor ahora, pero no se arrepiente.

Porque no era nomás disfrutarlo, era hacer una inversión inteligente, y, pues sí, siempre he dicho no te arrepientas de lo que haces, no, pero hay momentos en, cuando la vaca está bien flaca, dices, chin, cuando yo tuve a manos llenas dinero y no supe ahorrar, no supe aprovecharlo, compraba cosas que...que las utilizaba en ese momento pero después ya no me servían para nada, ¿no?, derrochaba uno el dinero, pues como, así como llegaba a manos llenas, yo andaba de 17 años, yo andaba ganándome mis mil, 1200 dólares a la semana, era un dineral (Entrevista Wenses, 04.07.2013)

Decidió regresarse definitivamente cuando su esposa se fugó con otro hombre después de que él pasó dos años sin volver a México: un año en la cárcel sin mandar remesas debido a un accidente automovilístico –en ese tiempo nació su segunda hija–, y otro año trabajando para poder volver con dinero. Retornó para poder estar con sus hijas, y desde entonces ha trabajado en una diversidad de *chambas* desde *gasolinero* hasta camionero. Actualmente tiene un taller de herrería en la carretera hacia Río Verde, y no piensa regresar a trabajar a Estados Unidos.

### *Braulio y familia*

A poco tiempo de llegar a Jalpan leí un anuncio en el periódico donde se ofrecían clases de pintura. Estaba en mis planes de campo trabajar con niños haciendo dibujos o pinturas a manera de mapas mentales, pero cuando llegué justo comenzaban vacaciones y me encontré con escuelas vacías. Así que busqué el taller del pintor que ofrecía las clases, para ver la posibilidad de

trabajar con sus alumnos. Braulio Segura Chávez nació en un ranchito por San Joaquín, pero a los cuatro años él y su familia se mudaron a una localidad llamada Embocadero, a pocos kilómetros de Jalpan, porque el camino era demasiado largo para su padre cuando llegaba del norte, era de todo un día, había que cargar varias mulas e incluso en ocasiones hacer dos viajes. Durante el periodo de trabajo de campo que realicé durante el verano en Jalpan vivía ahí con su esposa Chayo y sus dos hijos pequeños (uno y tres años). El padre de Braulio ha migrado a Estados Unidos desde que él tiene memoria, al igual que cinco de sus hermanos. Él nunca ha estado allá. Desde la primaria empezó a destacar en el ámbito artístico, y siempre le ha gustado. Estudió la prepa en un CEDART (Centro de Educación Artística), y la licenciatura en ARTE en la Universidad Autónoma de Querétaro, con apoyo de las remesas que enviaba su hermano. Obtuvo una beca para cursar una maestría en La Universidad Complutense de Madrid, y en 2002 regresó a vivir a Embocadero. De 2006 a 2009 trabajó como director de cultura y deporte en el ayuntamiento. Está casado con Rosario (Chayo), quien también trabajaba en el ayuntamiento cuando se conocieron pero se salió cuando tuvieron su primer hijo, Osvaldo, quien ahora tiene cuatro años, su hermana Sara tiene uno y medio. Actualmente Chayo y sus hijos viven en casa de un hermano de Braulio, y cruzando la calle viven los papás y una de las hermanas de éste. A unos cien metros está su taller, una construcción de madera de alrededor de 30 metros cuadrados donde guarda sus obras y ofrecía clases de pintura para niños. A mediados de agosto de 2013 Braulio cruzó de manera ilegal hacia Estados Unidos. Pidió un préstamo para pagarle al coyote, y planea saldar su deuda con el fruto de sus primeros meses de trabajo. Cuando estuve en Jalpan me platicó que quería irse “a la segura” y pagar alrededor de seis mil dólares para que lo crucen por el puente de manera garantizada, pero en septiembre de 2013 recibí una llamada desde un pueblo en Texas, y Braulio me contó durante más de una hora su terrible experiencia de cruce, me dijo que “algo salió mal”, que tardaron una semana en cruzar por el desierto, que una señora “se quedó” en el camino, que los corretearon, etc.

En diciembre de 2013 me encontré con Chayo y me dijo que todo estaba bien, que los niños lo extrañan pero que tienen buena comunicación y que a Braulio le está yendo muy bien con el trabajo.

### 5.1.5 Conclusiones – En Jalpan, el norte se respira

*Millones de mexicanos están respirando una atmósfera cultural en la que sobrados y poderosos símbolos los están empujando de mil maneras a emigrar al norte.*  
ALONSO. El desierto de los sueños rotos.

La migración ha permeado el transcurrir de la vida cotidiana en Jalpan de manera que no solo tiene *sentido* ir a probar suerte a Estados Unidos, sino que esa opción brilla más que cualquier otra. El Norte, al igual que los nortños, están presentes en su ausencia de diversas maneras y las conexiones transnacionales son fuertes, lo cual contribuye a la formación de imaginarios relacionados con la experiencia migratoria que fomentan las aspiraciones de migrar. Las experiencias, los relatos, las imágenes, los sabores que evocan el Norte son *familiares* para los y las jalpenses desde pequeños –todos los niños y niñas con las que hablé durante el trabajo de campo tenían algún miembro de su familia en Estados Unidos–, lo cual permite que se vaya interiorizando un *ethos* que le da sentido a la migración en su “mundo de vida” (Alonso, 2013: 53). De esta manera el futuro influye en el presente en forma de deseos y aspiraciones. También es así, en el transcurrir de la vida cotidiana, como se construye tanto el contenido como la legitimidad del *sueño americano* en Jalpan.

La migración también ha modificado la construcción social del tiempo y del espacio en Jalpan, lo cual influye en la fuerza con que se vislumbra esa alternativa como la más viable: los tiempos ya no son los de la cosecha, entre los jóvenes hay impaciencia por conseguir ciertos objetos y estilos de vida, el tiempo de vacaciones en Estados Unidos influye en gran medida en el tiempo de ocio en Jalpan. Así, la migración llega a formar parte de los códigos de sentido común –concebido éste como un sistema cultural (Geertz, 2000).

Los medios y mecanismos que se han desarrollado a lo largo de los años para mantener el contacto con la familia tienen repercusiones en la vida cotidiana del pueblo. Por ejemplo, pedirle a la esposa que compre flores para llevarle una ofrenda a la virgen de los migrantes tiene implicaciones sociales que van más allá del círculo íntimo familiar: ya que el fenómeno es tan generalizado, es inevitable encontrarse a alguien comprando flores, o deponiendo un arreglo frente a la virgen, y no pasan desapercibidas las diferencias en los arreglos o ramos, lo cual forma parte de un proceso de distinción social a raíz de la migración.

## 5.2 Tradiciones inventadas desde la migración: retorno ritualizado y fiesta.

*A diferencia de los migrantes que han llegado de muchos otros lugares para establecerse en Estados Unidos, los trabajadores mexicanos han tenido siempre como horizonte el retorno al terruño.*

DURAND & ARIAS. La vida en el norte.

En este apartado presento y discuto dos eventos que surgieron en Jalpan a raíz de la migración transnacional entre México y Estados Unidos: la *Caravana Migrante* y el *Día del Paisano*.

Como expliqué antes, considero que el concepto de *tradición inventada*, acuñado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger (2002), es una herramienta analítica útil para acercarme a ambos. Este concepto me permite enfatizar el aspecto ritual y simbólico de los eventos, que al repetirse a lo largo de los años inculcan y reflejan ciertos valores y normas de comportamiento (Hobsbawm, 2002: 8). Estos eventos, vistos como tradiciones inventadas, contribuyen a estructurar e institucionalizar un fenómeno social que ha afectado la región desde hace más de sesenta años, y como resultado también crean tensiones entre distintas percepciones de vida, entre la idea de lo tradicional y la de lo moderno. Además, funcionan como escenarios que generan “aprendices” de prácticas y valores (en este caso relacionados con la migración) como parte de un proceso de “formalización y ritualización” (Hobsbawm, 2002: 11).

Entiendo que puede resultar delicado o riesgoso afirmar que algo es una tradición cuando apenas tiene cuatro y catorce años de existencia respectivamente, pero al menos el *Día del Paisano* es considerado y denominado una *tradición* por los mismos involucrados, y a partir de ello es que afirmo lo mismo en esta investigación.

Hobsbawm distingue tres tipos de tradiciones inventadas del período posterior a la revolución industrial:

- a) las que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales;
- b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad, y
- c) las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento. (Hobsbawm, 2002: 16)

Estos tipos de tradiciones inventadas no son excluyentes entre sí, más bien se traslapan, y como

veremos más adelante tanto la *Caravana Migrante* como el *Día el Paisano* cumplen con ciertas características de los tres.

Por otro lado, ambos eventos están directamente relacionados con las dinámicas de retorno de migrantes a sus lugares de origen. El retorno ha sido parte de la configuración mexicana del *sueño americano* desde el inicio de la migración de este país hacia el Norte, pero a lo largo de los años, con la complejización del fenómeno, también han cambiado las dinámicas y expectativas de retorno.<sup>33</sup> Desde que comenzó a ponerse atención al retorno en el contexto de la migración entre México y Estados Unidos, el enfoque predominante se ha puesto en el retorno definitivo, ya sea en la práctica o como plan a futuro. Existen tipologías sobre retornados (Durand, 2004), y trabajos sobre las estrategias que se han desarrollado para no perder los lazos con las comunidades de origen en preparación del retorno definitivo. Hay algunos trabajos etnográficos que exploran en profundidad el regreso para y durante las fiestas patronales en un contexto de migración transnacional (Espinosa, 1999; Arias, 2011), pero hasta el momento el estudio del retorno durante las vacaciones, al menos desde la antropología cultural, es incipiente, a pesar de que en la práctica existe de manera masiva (Hirai, 2012). En su artículo *Retorno a Aztlán en vacaciones*, Shinji Hirai (2013) conceptualiza este tipo de retorno temporal al explorar sus nexos con el turismo. Explica que este tipo de retorno sin pretensiones de ser definitivo se acerca más a lo que David T. Duval denominó *visita de regreso* (Hirai, 2013), y distingue tres razones para este tipo de retorno: 1) la búsqueda de raíces y ancestros, 2) la visita de familiares y amigos, y 3) la satisfacción de la nostalgia por la idealización del lugar de origen construida desde un contexto de rechazo en los países receptores, y reafirmar las identidades nacionales o étnicas (Hirai, 2013: 9). Durante estos periodos de retorno se dan momentos de encuentro y negociación entre diferentes elementos culturales, para algunos jóvenes nacidos o crecidos en el otro lado constituye un tiempo y espacio de exploración de una identidad poco conocida e incluso ajena, ya que su vida cotidiana se desarrolla en Estados Unidos.

En todo caso, el periodo decembrino de retorno en Jalpan es ideal para conocer las

---

<sup>33</sup> Las dinámicas de retorno de mexicanos a sus comunidades de origen desde Estados Unidos están ligadas a una multiplicidad de factores, desde políticas de ambos países (IRCA, *homeland security*, etc.), los mercados laborales (transición del trabajo agrícola a los servicios) y crisis económicas, hasta cuestiones socioculturales (fiestas patronales, etc.) y personales (fallecimiento de algún familiar, una boda, etc.). Guzmán y García (2001) argumentan que el regreso de los migrantes en tiempo de vacaciones también se relaciona con el hecho de que actualmente la mayoría de los migrantes no tienen tierra qué cultivar en sus lugares de origen.

maneras en que tanto los migrantes como los que no han migrado lidian con el reencuentro y la reincorporación a la comunidad, es un tiempo altamente productivo a nivel simbólico, así como importante en términos económicos para la región. Es en este tiempo que se hace más visible la migración y sus representaciones, lo cual permite acceder de manera más directa a los imaginarios que forman parte de la trama migratoria en el lugar.

### *5.2.1 La Caravana Migrante*

La Caravana Migrante surgió en 2009<sup>34</sup> por iniciativa de Fernando Rocha, quien entonces era diputado del PAN por el XV distrito de Querétaro (compuesto por Jalpan de Serra y Landa de Matamoros). Fernando, quien ahora es docente en la UAQ, me platicó que la idea surgió después de una gira que realizó por algunos condados de Texas, cuando se percató de los abusos que sufrían los migrantes serranos en el trayecto de regreso a sus comunidades de origen. Entonces, la caravana surgió con la intención de proteger a los migrantes que regresaban a la Sierra Gorda en época navideña, sobre todo de los abusos por parte de autoridades tanto mexicanas como estadounidenses, y también contra los frecuentes asaltos y robos en la carretera. La primera caravana se compuso por sólo 25 vehículos, pero la voz se corrió rápidamente y para diciembre de 2013 ya se registraron alrededor de 170.

El 16 de diciembre de 2013 me trasladé a Austin, Texas, para de ahí ir a Laredo y encontrarme con los organizadores de la 4ª Caravana Migrante al día siguiente. La cita para los interesados en participar en la caravana fue el 18 de diciembre a las 3 de la tarde en el estacionamiento de un *Walmart* de Laredo, Texas, para partir el día siguiente a las cinco de la mañana. Yo llegué el 17 en la tarde a Laredo para reunirme con los organizadores: Fernando Rocha, quien iba por parte de la Universidad Autónoma de Querétaro, y el Padre Aristeo, representando a la diócesis de Querétaro. Iban acompañados por tres jóvenes de la diócesis queretana y por Tito, un migrante que apoyó con la organización. También estuvieron involucrados el cónsul de Laredo y algunos diputados (quienes, según algunas voces, nomás iban

---

<sup>34</sup> En este año se incrementó considerablemente la violencia que ya había estado azotando la frontera noreste de México: “La región había sido escenario de enfrentamientos entre supuestos miembros del Cártel del Golfo y Los Zetas. Tiroteos, secuestros y extorsiones eran el común denominador de la vida cotidiana de los habitantes de la frontera tamaulipeca desde antes [del 2009], pero los eventos violentos se multiplicaron desde que el Cártel del Golfo comenzó a enfrentar a su otrora grupo armado, Los Zetas” (Sandoval, 2012: 44).

“a tomarse la foto”). El 18 en la mañana se realizó una última junta de planeación con las autoridades – el cónsul, diputados, representantes de la policía en Laredo<sup>35</sup> – en el *Holiday Inn*, donde se explicó la dinámica de la caravana y se repartieron tareas. Estaban presentes diversos representantes de los medios de comunicación, quienes realizaron algunas entrevistas. De ahí nos trasladamos al susodicho estacionamiento, donde nos preparamos para recibir y registrar a los migrantes que participarían en la caravana. Había que darles tres calcomanías: una con el logotipo de la “4ª Caravana Migrante”, otra con un número (la numeración era del 1 al 200), y una estampa de la Diócesis de Querétaro que decía “todos migrantes unidos en la fe”. Además, anotamos los nombres de todos los tripulantes del vehículo, edades, procedencia, destino, placas y algún número de teléfono de emergencia. Desde antes de las tres de la tarde ya había algunas camionetas estacionadas, con la cajuela repleta, que habían llegado temprano. Muchos aprovecharon para hacer unas últimas compras en el *Walmart*. Poco a poco comenzaron a llegar para registrarse, algunos estaban muy emocionados porque tenían tiempo sin regresar a México, una señora de Michoacán me platicó mientras la registraba que iba a regresar a México por primera vez en 25 años. Otros ya habían participado en la caravana pasada y conocían la dinámica. En ocasiones se pidió registrar dos vehículos porque familiares o amigos venían de camino y llegarían muy tarde. El registro duró hasta alrededor de las once de la noche, y para entonces había unas 100 camionetas registradas. La gran mayoría mencionó como su lugar de destino algún poblado de la Sierra Gorda, principalmente Jalpan y Landa. Otros pocos se dirigían a Puebla, la Ciudad de México, Michoacán, San Luis Potosí o el Estado de México. Las pocas horas de sueño que quedaban antes de la partida algunos las pasaron en los hoteles de los alrededores, y otros en sus vehículos.

A las cuatro de la mañana hubo otra oleada de registros para los que habían llegado tarde, e incluso algunos que apenas iban llegando de viajes de lugares tan distantes como Michigan o Nueva York. Este año también predominaron las trocas, aunque había uno que otro coche cerrado. Hubo algo de preocupación por alguien que traía un tractor en un remolque y no lo había registrado, pero ya era tarde y se decidió hacer el intento de pasar así. Alrededor de las 5 todos se

---

<sup>35</sup> La caravana estuvo escoltada en todo momento por la policía. En México por policía municipal al pasar por poblados, y en el trayecto por policía federal y estatal, así como por soldados. Además fue acompañada por una vagoneta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

juntaron cerca de la camioneta donde realizamos el registro, para repetir el número de teléfono del contacto, el nombre de la primera parada, y para decir una oración a cargo del padre Aristeo. Los autos de la policía de Laredo ya esperaban para escoltar a la caravana hasta la frontera. Partimos alrededor de las 5:30 y no hubo complicaciones para el cruce. Para las 7 de la mañana todos los vehículos se estaban reuniendo de nuevo en el estacionamiento del Centro Cultural de Nuevo Laredo, Tamaulipas. Del lado mexicano también hubo escolta de la policía federal y de militares. El año anterior hubo un asalto a uno de los integrantes de la caravana directamente al cruzar la frontera, el contraste entre las dos ciudades fronterizas es impresionante. El obispo de Nuevo Laredo llegó al centro cultural a darle la bendición a la caravana y a decir una oración. Para las ocho la caravana ya se comenzaba a movilizar rumbo a Monterrey, para de ahí bajar hacia San Luis Potosí y volver a juntarse en un parador turístico llamado San Juan, en el tramo que está entre Saltillo y Matehuala. La parada duró alrededor de cuarenta minutos y hubo ocasión de recargar gasolina y comer algo. Continuamos el camino y pasando Matehuala nos desviamos hacia Río Verde, SLP. En Río Verde se detuvo el tránsito por parte de ese municipio potosino y a la salida se hizo otra parada para esperar a los rezagados. La siguiente parada fue en Arroyo Seco, el primer poblado ya en Querétaro. Para muchos este fue el momento más emotivo durante la caravana: ya había oscurecido y a la orilla de la carretera había una multitud de gente esperando a los paisanos, con carteles, gritando cosas como: ¡bienvenidos, esta es su casa!, con algún cartel que decía “bienvenidos hermanos migrantes”, banderas de México, flores, aplaudiendo. Algunas mujeres iban de coche en coche ofreciendo pan dulce y café a los integrantes de la caravana. Habían armado una pequeña tarima a la orilla de la carretera frente a



Imagen 4. Parada de la 4ta Caravana Migrante en la carretera Río Verde-Cerritos, San Luis Potosí. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

un altar a la virgen de Guadalupe, donde el padre de la Parroquia de Santa María Guadalupe de Arroyo Seco les dio la bienvenida y se pronunciaron algunos discursos enfatizando el reconocimiento del esfuerzo y el sacrificio por parte de los migrantes, así como dando una bienvenida efusiva y regionalista. La

parada ahí duró alrededor de media hora o cuarenta minutos, con la carretera totalmente bloqueada por todos los automóviles.

De ahí todavía tardamos alrededor de una hora y media en llegar a Jalpan, sobre todo porque los últimos kilómetros se recorrieron a vuelta de rueda: había una camioneta esperando en Saldiveña, a seis kilómetros antes de Jalpan, con grandes bocinas de las



Imagen 5. Recibimiento en Arroyo Seco, Querétaro.  
Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

cuales sonaban canciones rancheras y huapangos a todo volumen – me platicaron que en años anteriores los esperaban con una camioneta pero con músicos en vivo y con caballos para hacer el último tramo acompañados de una cabalgata de bienvenida. Entramos a Jalpan alrededor de las nueve de la noche. Había bastante gente en las calles que observaban el paso de la caravana, y en la entrada al centro esperaba el Padre Fidencio, actual párroco de Jalpan, quien con una ramita y agua bendecía a las camionetas que poco a poco iban entrando al centro. A esta parte de la



Imagen 6. Recibimiento en Arroyo Seco, Querétaro.  
“Bienvenidos hermanos migrantes”. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

bienvenida también se sumó el diputado local que venía en la caravana desde Laredo. Se había armado una tarima frente a la parroquia y se habían dispuesto alrededor de doscientas sillas cubiertas por una gran lona. Sobre la tarima había un letrero que decía: *Bienvenido Paisano ¡Porque en la sierra valoramos tu esfuerzo! Jalpan de Serra, Querétaro, 19 de diciembre de 2013*. En la parte de arriba había

un letrero que decía: *Cuarta caravana 2013, Pastoral de migrantes. Diócesis de Querétaro. “Todos migrantes unidos en la fe”*. También se había dispuesto una base donde acomodaron al Santo Niño de La Mezclita.<sup>36</sup> En ese lugar nuevamente se pronunciaron discursos de bienvenida por parte de las autoridades: el diputado local, el padre Aristeo por parte de la Diócesis de Querétaro, el padre Fidencio. Además tuvo la oportunidad de hablar Héctor Morán, un migrante

<sup>36</sup> Quien es el protagonista de la fiesta religiosa más importante de la región, celebrada el seis de enero.

que había participado antes en el evento, quien recitó un poema en agradecimiento a la caravana titulado “El paisano Queretano”:

El paisano Queretano  
Está listo y preparado.  
Porque saldrá muy temprano  
A Querétaro su estado.  
[...]  
Ya estamos listos señores  
Nomás esperando la orden.  
A los paisanos les digo  
Que no hagamos un desorden.

Gracias les digo señores  
Por ayudar al Migrante.  
Así vamos más seguros  
Y no habrá quien nos espante.

El camino es muy largo  
Y sólo habrá un descanso.  
Para cargar gasolina  
Y comerme una tortilla.

Cantando yo me despido  
Me voy a dormir un rato.  
Si duermo más de la cuenta  
En Monterrey los alcanzo

Así terminó esta travesía de más de quince horas, ya sin mucho ruido ni ceremoniosidad. La gente estaba cansada y algunos todavía no llegaban a su destino final, cuando pasé entre los coches durante la parada en Arroyo Seco dos jóvenes me dijeron que aún les quedaba una hora y media más de manejo desde Jalpan.



Imagen 7. Adorno de una camioneta para el desfile del Día del Paisano 2012: “Gracias a todo el personal que organiza la caravana ya no vemos esto... Los maleantes se disfrazan de autoridad”. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

La Caravana Migrante es una manera de responder a la inseguridad imperante en México, crea una sensación de empoderamiento y de solidaridad, de que los migrantes están haciendo algo para defenderse de los abusos por parte de las autoridades, y al mismo tiempo de las amenazas que emergen de la omnipresencia del crimen organizado y la delincuencia en general.<sup>37</sup>

Considero que lo más importante de esta caravana, a nivel cultural, es el recibimiento. Para muchos la llegada y su respectivo recibimiento en Arroyo Seco, aunque no fueran de esa misma comunidad, fue el momento más emotivo del trayecto. Cuando caminaba entre los coches durante esa pausa les pregunté a algunas personas desde las ventanas de los autos cómo se sentían, y la sensación generalizada era: “casados pero contentos”. Un señor me dijo riendo y enseñándome el café y el pan que degustaba detrás del volante: “pues mira, ¡qué recibimiento!”. Que un extraño llegue a ofrecerte algo tan sencillo como un café y un pan en un momento de cansancio mezclado con emoción por el retorno, y en un contexto de bienvenida efusiva en reconocimiento al esfuerzo y sacrificio, puede dejar una huella fuerte. Pocos días después en Jalpan otro señor, sentado en su camioneta echándose una chela, me platicó que lloró cuando fueron recibidos de esa manera llegando a Arroyo Seco.

Durante la entrega del reconocimiento del paisano del año una semana después, Héctor Morán recitó otro poema “en agradecimiento al recibimiento en Arroyo Seco” titulado “El que

<sup>37</sup> Este año asaltaron a alguien que decidió irse por la carretera libre. Tomó ese camino porque siempre se había ido por ahí, nunca le había pasado nada, y así se ahorra las casetas. Traía camioneta nueva, regalos, y dinero que le habían encargado entregar a familiares en Jalpan. Le quitaron todo y se quedaron discutiendo si matarlo o no, entonces pasó otro coche y decidieron quitarle sus pertenencias a la pareja que venía en ese auto y dejarlo ir con ellos (Diario de campo, 22.12.2013).

siembra cosecha”:

Al llegar a Arroyo Seco  
nos recibieron muy bonito  
ya nos estaban esperando  
con café y un panecito

Esa gente muy amable  
la gloria debe de tocarle  
por ayudar a los migrantes  
les doy las gracias, porque fueron muy amables  
[...]

Gracias pueblito de Arroyo Seco  
por ayudar a un migrante cansado  
algún día voy a estar allá retirado  
y estaré con ustedes, para recibir a los paisanos

Se despide de ustedes un paisano  
se regresa ya para el otro lado  
gracias por darme el cafecito en la mano  
nunca se me va a olvidar  
ese recibimiento nunca esperado.

### *5.2.2 El Día del Paisano en Jalpan de Serra*

Considero que el festejo del Día del Paisano en Jalpan es un espacio-tiempo ideal para analizar y observar algunos de los conflictos así como negociaciones simbólicas y representaciones que existen en este contexto marcado por un intenso cambio sociocultural relacionado con la migración transnacional. De manera que el análisis de esta festividad permite el acceso a ciertos imaginarios centrales para la cultura de migración en Jalpan.

El Día del Paisano se festeja en Jalpan de Serra todos los 28 de diciembre desde 1999. Se trata de una festividad para darle la bienvenida a los migrantes que regresan a su terruño en época

navideña, y es organizada y patrocinada por diversos comerciantes locales con apoyo de los ayuntamientos de los cuatro municipios que integran la Sierra Gorda queretana. La celebración comienza con un desfile de camionetas, las cuales se reúnen en un lugar acordado alrededor de mediodía. En el punto de reunión se registran las camionetas participantes, algunos aprovechan para terminar de decorar su vehículo, generalmente con



Imagen 8. Adorno de una *Hummer*. Día del Paisano 2012. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

símbolos de mexicanidad tales como el sarape, una silla para montar a caballo o utensilios de cocina mexicana como un comal, un metate o un molcajete. En 2012 destacó una *Hummer* que llevaba un remolque con los mencionados utensilios tradicionales de cocina mexicana a manera de escenificación incluso con tortillas en el comal; y una camioneta *Ford* cuyo arreglo en la caja



Imagen 9. Día del Paisano 2012: “En memoria de nuestros migrantes muertos y desaparecidos”. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

consistía en once cruces de madera con una tela al fondo que decía: “en memoria de nuestros migrantes muertos y desaparecidos.”

Además algunos automóviles son decorados con imágenes de la Virgen de Guadalupe o con la imagen de San Judas. Hasta el 2009 se premiaba a la camioneta con la mejor decoración, por lo que el desfile parecía de carros alegóricos acerca de la migración, pero comenzaron a haber problemas por las decisiones de los jueces que llevaron incluso a los golpes – se increpaba que se fijaban más en lo lujoso del coche que en el arreglo, o que no comprendieran lo que se quiso representar con el arreglo –, y desde entonces se hace una rifa entre los participantes.

Durante la espera para el inicio del desfile los

organizadores transmiten mensajes de bienvenida y reproducen una compilación de música que trata el tema de los paisanos y la migración. Desde ese punto se parte lentamente hacia el lugar del evento. En 2012 se realizó en la unidad deportiva de Jalpan, y a la llegada sonaban huapangos a todo volumen. Las camionetas se colocaron sobre la pista de atletismo llenando toda su circunferencia. Generalmente la ceremonia comienza con palabras de bienvenida por parte de las autoridades locales, después se canta el himno nacional y luego se procede con la entrega de reconocimientos a paisanos distinguidos y a la rifa de los premios en efectivo entre todos los participantes del desfile (el mayor de mil dólares, luego 500, 250, y 100) y electrodomésticos sólo entre los que adornaron su coche (estufas, refrigeradores, lavadoras, una sala). También “gracia con su presencia” la reina de la feria regional de Jalpan edición 2012 (cuando la presentan se escuchan gritos de *vuelta, vuelta...*). Después de las presentaciones de las autoridades toma la palabra Luis Trejo,<sup>38</sup> presidente del comité organizador del evento:

Amigas y amigos todos, hoy hace trece años de haber tenido la importante iniciativa de festejar a nuestros paisanos, me siento profundamente orgulloso del respaldo y la aceptación de muchísima gente que además ha aportado su granito de arena y ha visto crecer este evento año con año [...] Agradezco la presencia de todos nuestros paisanos y a sus familias y amigos y el público en general bienvenidos todos. En este evento, que además de darles la bienvenida a esta su tierra, su gran trabajo y sacrificio en el vecino país del norte, donde sabemos, no les ha ido mal a quien pudo salir adelante, y que todos los días para lograr una mejor calidad de vida, y brindarle el mayor de los bienestares a sus seres queridos. México les da la bienvenida, Querétaro los recibe con los brazos abiertos, y la Sierra Gorda y Jalpan de Serra es su casa, los seguiremos esperando año con año y nos comprometemos además a seguir reconociendo su esfuerzo [...] (Fragmento del discurso grabado durante trabajo de campo en el festejo del Día de Paisano 2012)

Al finalizar este discurso se cantó, de pie y descubiertos, “con todo respeto y con toda emoción, nuestro glorioso himno nacional mexicano, el que nos identifica como hermanos, como mexicanos”. Después de la entonación del himno nacional toma la palabra Saúl Trejo Altamirano,<sup>39</sup> presidente municipal de Jalpan, quien comienza agradeciendo:

---

<sup>38</sup> A Luis Trejo Altamirano lo presentan como “médico veterinario zootecnista”, es hermano del actual presidente municipal, tiene una zapatería en el centro y otras tiendas, y fue presidente municipal de Jalpan en una ocasión.

<sup>39</sup> Mis múltiples intentos por hablar con esta persona durante el trabajo de campo fueron fallidos. En cuatro ocasiones me citaron a cierta hora, y Saúl Trejo nunca se encontraba.

A todos los amigos que hoy nos visitan de la Unión Americana, amigos migrantes [...] y continúa diciendo que] Este esfuerzo iniciado ya hace más de trece años sigue vigente porque nace con fines muy nobles y aquí sigue [...] Permítanme expresarles la ilusión que he sentido con su llegada, Jalpan, su casa los recibe con afecto, y les expresa por mi conducto la más cordial bienvenida. Nosotros esperamos que su estancia aquí sea placentera y en comunión con sus familias y con su comunidad. Cada año nuestra sierra se viste de alegría con su llegada, y porque aquí ustedes siguen presentes a través de su esposa, de sus hijos o sus propios padres. Cada año sus familias también los esperan con ansiedad y gusto, porque aquí estoy seguro, siempre se les extraña, y se les recuerda porque la figura del padre en la familia, o del hijo, es insustituible. Agradezco a ustedes el no olvidar su tierra y el hacer el esfuerzo cada año para regresar a ella, para seguir conservando sus tradiciones y costumbres, para seguir conservando lo más valioso que tenemos en México: la familia. Sé también que su ausencia responde a la falta de oportunidades en México, esto los ha obligado a migrar en busca de mejores oportunidades, en busca de poder generarles a sus familias mejores condiciones de vida. Me queda claro, tienen derecho a vivir más cercanos al desarrollo y progreso [...] (Fragmento del discurso grabado durante trabajo de campo en el festejo del Día de Paisano 2012)

Los discursos siguen girando en torno al ensalzamiento del esfuerzo que realizan los migrantes, a reafirmar que se comprende la decisión de salir en busca de mejores condiciones de vida para sus familias, de oportunidades para el desarrollo, etc. A ratos la tribuna se convierte en escenario político en apoyo del actual gobierno priista tanto municipal como federal.<sup>40</sup> Finalmente comienzan nuevamente a sonar los huapangos y se entregan los reconocimientos a los *paisanos del año* de cada municipio, de quienes se lee una breve semblanza y resumen de sus exitosas trayectorias migratorias, acompañados de aplausos. Algunos llevan más de treinta años trabajando en Estados Unidos, y se les reconoce el apoyo brindado a sus paisanos, ser perseverantes, progresar, etc. Se finaliza con la rifa de los dólares y los electrodomésticos.

Hace sol y hay alrededor de doscientas sillas dispuestas frente a la tarima que se armó en medio del campo de fútbol. La mayoría de éstas están ocupadas y además hay unas ochenta personas en las gradas que están por fuera de la pista de atletismo. Este año se realizó también un

---

<sup>40</sup> Hay dos elementos de relevancia central con enorme influencia sociocultural en la región que por cuestiones de tiempo y espacio no pude considerar en esta investigación: las políticas partidistas y el narcotráfico.

torneo de voleibol con equipos de toda la región y hasta de Río Verde. En una orilla está estacionado el camión de *Los invasores de Nuevo León*, quienes están programados para presentarse durante el baile en la noche. También hay un puesto donde venden cerveza *Tecate* en beneficio de los bomberos. Héctor Morán, quien fue elegido paisano del año por el municipio de Jalpan (cada municipio elige su paisano del año), donó dos trajes para los bomberos durante la ceremonia, donó cien dólares para apoyar la construcción de “la casa del migrante centroamericano” y recitó un poema. En general el que exista una estación de bomberos en Jalpan – donde las casas de madera son pocas – se adjudica a la iniciativa e inversión de los paisanos. Hay un ambiente familiar, con presencia de mujeres y niños. También se formaron grupitos de jóvenes que se juntan entre los coches o a cierta distancia de la tarima. Este año el evento terminó alrededor de las seis de la tarde, ya oscurecía, abundaban los paisanos que ya están *tomados*, y algunos juegan *arrancones* con sus camionetas, creando un ambiente que ya no se siente seguro.

En la noche se realizó el “gran baile del paisano” en el mismo espacio. Los boletos costaron cien pesos más un “kilo de ayuda” (pedían sobre todo arroz y frijoles), estos últimos luego se entregan al DIF para que se encargue de repartirlos. La cita era a las ocho y la música empezó alrededor de las diez. A la entrada de la unidad se colocaron alrededor de quince puestos que vendían comida y bebidas calientes – gorditas, tacos, ponche, café –, y por dentro había tres puestos que vendían cerveza *Tecate*. Luis Trejo afirma durante una entrevista que realicé en el verano de 2013 que “no se les cobra ni un solo peso” a las personas que ponen puestos de comida, sólo se les pide que apoyen con la alimentación de los agentes de seguridad pública. Fue una fiesta tranquila, con alrededor de 600 participantes, entre ellos muchos jóvenes y parejas bailando o parados en grupos pequeños viendo hacia el escenario y bebiendo. El baile se terminó alrededor de las tres de la mañana.

A finales de diciembre de 2013 el clima no era muy agradable, había estado lloviendo los días anteriores, estaba nublado y hacía algo de frío. El 27 de diciembre cuando iba rumbo a Embocadero a visitar a Chayo pasé por la unidad deportiva donde había sido la fiesta del Día del Paisano el año anterior y estaban armando una lona. El 28 se comenzaron a juntar los coches en

“el puerto” alrededor de mediodía. Este año iban con muy pocos adornos, si acaso un moño o unos globos. Además del declive que de por sí ha habido en los últimos años con respecto a los adornos de los coches (ya que el premio se rifa y no se compite por él con base en el decorado del coche), yo adjudico una parte de este casi nulo esfuerzo por adornarlos a la alta probabilidad de lluvia. Este año también vienen de Landa, Arroyo Seco y Pinal, y poco a poco se van juntando alrededor de 70 automóviles. Mientras esperamos a que salga la caravana platico con algunos de los paisanos, entre ellos Héctor Morán, quien este año fue elegido nuevamente como el “paisano del año”. Me dice que estuvo muy conmovido por el recibimiento que tuvieron al llegar con la caravana a Arroyo Seco, y que este año también donará uniformes para los bomberos de esa población.

El desfile de camionetas sale alrededor de las dos de la tarde rumbo a la unidad deportiva, pero a la salida de Jalpan se da la vuelta y regresa al auditorio municipal. El lugar se cambió a última hora por cuestiones climáticas. Durante el recorrido hay algunas personas que se juntaron a las orillas de la calle para ver el desfile. Las camionetas se van estacionando a la orilla del Río Jalpan, y los paisanos se congregan en el “teatro del pueblo”, una explanada techada al lado del auditorio, donde se armó una tarima y los recibe una cantante que entona canciones rancheras. Algunos se quedan junto a sus coches con amigos o familiares, porque no les interesan “las palabras”, sino sólo la rifa. Comienzan los discursos de las autoridades, el presidente municipal, el diputado local y luego se pasa a la premiación de los paisanos del año de los distintos municipios. Éstos son elegidos por el municipio con base en el apoyo brindado por el migrante a su comunidad, que va desde la repartición de despensas hasta las donaciones de uniformes para bomberos. La rifa de los dólares se realizó hasta el final, y con eso concluyó la parte diurna del evento. La cita para el baile era a las ocho de la noche. Al igual que el año pasado, el costo de la entrada fue de cien pesos más un kilo de ayuda, sólo que en esta ocasión el baile se realizó en el “teatro del pueblo”. Los boletos estaban a la venta en las tiendas de los patrocinadores en el centro y alrededor del mercado. Luis Trejo es uno de los fundadores que organiza la fiesta y tiene una zapatería en el centro. También patrocinan y organizan Fausto, que tiene tiendas de ropa en el centro y a un costado del mercado, y Raúl Olvera “El dólares”, quien tiene una joyería en el centro. En esta ocasión los puestos de alimentos estaban entrando al área del evento. Calculo que participaron alrededor de dos mil personas. La banda inicial fue *Beto y sus canarios*, quienes



Imagen 10. Baile del Paisano 2013. En el fondo se observa la imagen proyectada del rostro de Benjamin Franklin como aparece en los billetes de 100 dólares. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

tocaron canciones norteñas durante al menos tres horas, mientras que alrededor de las dos de la mañana se presentó Saúl “El jaguar”. A comparación de lo observado el año anterior, este año fue más fácil identificar a muchos de los norteños asistentes a la fiesta por su forma de vestir: por un lado había jóvenes con gorras de *beis*, peinados elaborados, tenis, pantalón y

playera holgados que se juntaban en bolita a las orillas del jolgorio, y por otro destacaban atuendos muy elaborados compuestos por botas picudas, pantalón, sombrero, camisa vaquera y cinturones con grandes hebillas – parecen estar de moda las hebillas con forma de pistola y brillosas como imitando diamantes. Por lo demás la vestimenta común consistía en botas, sombrero, camisa vaquera y pantalón de mezclilla. Asistieron muchas parejas desde muy jóvenes hasta ancianos. Algunas mujeres jóvenes – calculo que entre 15 y 19 años – iban muy arregladas, con vestidos entallados y cortos, además de tacones altos. Este año hubo más asistentes que el año pasado, quizá por la cercanía al centro de Jalpan (la unidad deportiva está a un par de kilómetros del centro, mientras que el teatro del pueblo está a un par de cuabras).

En un momento me acerqué a un grupo de chavos (calculo que tienen entre 16 y 20 años) que estaban parados en bolita hacia una orilla de la tarima. Les pregunto en español si puedo tomarles una foto – me llamó la atención su vestimenta, su apariencia en general: los hombres tienen aretes, uno trae un corte de pelo a rape con diseños, otro lleva una gorra que dice *Classy Mother Fucker* y una playera con el rostro de Marilyn Monroe con la boca cubierta por un paliacate y los brazos cruzados sosteniendo una pistola en cada mano. Me dicen que sí, uno muy amable habla un poco más conmigo, su amigo me habla en perfecto inglés, e insiste en usar ese idioma – dicen que son de Estado Unidos y que vienen de visita, en respuesta a la pregunta de

qué les parece Jalpan y cómo se sienten de venir sólo hacen una mueca como de *mhh, bien...* Dominan el inglés y quieren utilizarlo, es algo que los distingue, que evidencia un capital cultural valioso en un contexto de migración transnacional entre México y Estados Unidos. Estos jóvenes visibilizan de marcadamente una brecha generacional marcada por la migración. Pero esta distinción por medio del lenguaje no está libre de conflicto ni es valorado de la misma manera por todos. Este tipo de conflictos llegan a escalar de tal manera que empujan a hacer cambios en la fiesta misma. Luis Trejo me explicó que antes se acostumbraba entrevistar a todos los paisanos, pero que ahora nomás a los que reciben el reconocimiento del paisano del año porque

La gente se burlaba a veces de... se burlaban porque les caía de chiste cómo hablaban pues, o sea se burlaban cómo hablaban, por ejemplo la catsup de cómo le decían ellos, ¿no? [¿cómo dicen catsup?] No pues como decían ellos, hay un cuate que trabajaba vendiendo *hot dogs* allá en Estados Unidos, y la katsup, o kátsup o no sé kátchup no sé qué, diferente o sea y pues le dio risa cómo dijo, entonces ese tipo de burlas pues ya no, ya no estaba bien pues (Fragmento de entrevista [editada] realizada el 12.07.2013)

Durante el día así como en el baile nocturno, se desarrollan una serie de actividades paralelas al festejo. En el día había niños recolectando latas de Tecate, de las cuales había muchas, las aplastaban de un pisotón y las metían en un costal. En dos ocasiones observé que uno de ellos, de unos ocho o diez años, pisaba una lata aún llena de cerveza, terminó de derramar el líquido y la guardó. En la noche había varias personas vendiendo dulces, chicles, cigarros a precios bastante elevados. Un niño a quien le compré un paquete de chicles al doble del precio de cualquier tienda de abarrotes, me platicó que les cobraron 400 pesos por el permiso de vender en ese espacio durante el evento. Y sólo llevaba una caja de cartón para ofrecer sus productos. Además de cerveza en grandes cantidades, también se vendió algodón de azúcar, papas fritas, tacos, enchiladas, pambazos, elotes, té, café, aguas frescas, postres y demás.

En Jalpan esta fiesta ya es considerada una tradición, al menos desde un punto de vista oficial y mediático: aparece en el listado de fiestas tradicionales de un tríptico de la secretaría de turismo jalpense, se menciona como tal en los discursos de bienvenida y en los periódicos locales que hablan de la “tradicional fiesta del paisano”:

Hay mucha gente que sí viene el 28 de diciembre que ya es tradición para ellos también venir, que viene y vienen a la fiesta del paisano, ya se les hizo tradición venir el 28 de diciembre, hay gente de La Lagunita que toodos los años nos han acompañado, todos los años desde que empezó el evento del día del paisano, siguen viniendo al evento del día del paisano (Entrevista con Luis Trejo, 12.07.2013)

El evento constituye un escenario de confluencia de signos que remiten a distintos estilos de vida –tanto lo inclinado a lo nostálgico campirano, ranchero, mexicano tradicional; junto con los nuevos estilos más urbanos, *cholos*, que evidencian una fuerte identificación con el país del norte por parte de los jóvenes que ya pasaron su infancia y adolescencia allá.

Pero también hay algunas voces disidentes que afirman que la fiesta es “puro negocio”. Luis Trejo reconoce que mediante la dinámica de venta y obsequio de boletos en ciertos comercios de la localidad se busca fomentar la venta de sus productos:

Les damos boletos para que ellos vendan en sus negocios, y tienen así de gente verdá, en sus negocios por qué, porque van a comprar el boleto y ya ven algo que les gusta y van y compran lo que están viendo ahí en la tienda, ¿no? También se beneficia la persona que vende boletos en los negocios, y ahí reciben los kilos de ayuda [...] Por ejemplo al baratón que me ayuda a vender boletos le regalo cien boletos para que él regale a sus clientes, la gente va a comprar ahí por qué, porque ahí le regalan un boleto, igual en la zapatería, en mi zapatería, en la de Rafa Dólares también ahí les regalan sus boletos los que van a cambiar [sus dólares]... (Fragmento de entrevista realizada el 12.07.2013)

Sin embargo, algunos piensan que no se trata del reconocimiento a los paisanos, sino que el único fin del evento es comercial. Por otro lado se critica el efecto “apantallador” de la festividad. La maestra Silvia, quien tiene un hijo desde hace varios años en Estados Unidos, nunca ha ido a la fiesta pero sabe que premian a “la camioneta más perrona” y piensa que así nomás incitan más a irse, a pesar de que “todos las deben [las camionetas]”. Los organizadores del evento se defienden de este tipo de acusaciones enfatizando su valor social:

La gente lo va valorando, lo va valorando y lo ven bien, y claro la gente del pueblo pues... existe la envidia, existe el egoísmo, existe... muchas cosas no, que pues sí que es como la política no,

con alguien que es así, igual acá, pero acá quedas bien con los paisanos que es tu objetivo principal, y quedas bien contigo mismo porque tú tienes la satisfacción de que juntas tantos kilos de ayuda, de que apoyastes a los bomberos, de que apoyastes a la gente que vende ahí su comidita, que apoyaste a mucha gente vea

[...]

“también cumplió otro objetivo, también ahí este, lo de la leche Carnation se le da al asilo de ancianos, o sea es un mundo de leche Carnation que a los viejitos les dura tres meses la leche esa, no? Entonces ayudamos a mucha gente, o sea no nada más e simple hecho de hacer el evento porque ya este te van a hinchar de dinero, porque hay mucha gente que piensa que te vas a estar hinchando de dinero, pero realmente a veces apenas acompletas para los grupos (Entrevista con Luis Trejo, 12.07.2013)

### *5.2.3 Conclusiones – Imaginarios en las tradiciones inventadas*

La migración transnacional entre México y Estados Unidos, por el sólo hecho de implicar el movimiento físico de un territorio a otro, conlleva cierto rompimiento. Pero esta migración en particular también ha implicado retorno desde el inicio, y con ello se han ido desarrollando estrategias para sobrellevar ese rompimiento y mantener un tejido social coherente. Así, este retorno temporal es importante para poder mantener y fortalecer los lazos sociales y culturales entre los mexicanos que viven la mayor parte del año fuera de su país y sus lugares de origen.

En Jalpan, el retorno está relacionado de manera inextricable con la partida en el sentido de que el retorno de unos fomenta las ilusiones de partida de otros. Es parte de la trama y del entramado de migración en esta localidad, y constituye un tiempo extremadamente productivo a nivel cultural, donde se forjan y se expresan imaginarios específicos relacionados con la migración a Estados Unidos y con los nortños. Los eventos descritos son evidencia de la productividad cultural del fenómeno migratorio, de cómo se lidia con la migración en este lugar en particular, y de las estrategias de significación de un fenómeno que ha marcado esta región por más de medio siglo. Es durante estas temporadas de retorno que la migración se hace más visible y cobra su mayor efecto “apantallante”.

La invención (y transformación: Arias, 2011) de tradiciones en un contexto de migración ha sido esencial para la reincorporación simbólica a las comunidades de origen, para reafirmar

lazos sociales y hacer *sentir en casa* a los migrantes, pero como pude constatar mediante el trabajo de campo estos tiempos también generan conflictos y espacios de negociación y disputa a nivel simbólico (Hirai, 2009; Espinosa, 1999). Además, vistos como tradiciones inventadas, estos eventos juegan un papel fundamental en la legitimación de la migración como estructura y estrategia, como opción de vida y como aspiración (Hobsbawm, 2002; Appadurai, 1996). A través de la invención de estas tradiciones se le da un sentido y significado específico a este fenómeno que aunque es parte de la vida cotidiana en Jalpan, sigue siendo tanto polémico como polisémico. Poner atención en lo *inventado* de la tradición nos permite resaltar sus respectivos contextos políticos y socioculturales de origen.

Lo que comparten estos dos eventos es que promueven y reflejan un imaginario del migrante como héroe que se sacrifica por el bienestar de su comunidad y de los suyos, lo cual debe ser reconocido y aplaudido por los que se quedan, que en gran medida dependen de ellos. Esta imagen del paisano reconoce las dificultades y vicisitudes que sufren los migrantes en el norte, y aprecia el enorme esfuerzo que hacen para “salir adelante”. La ceremoniosidad y solemnidad con que se desarrollan ciertas partes de ambos eventos – sobre todo en los discursos y sermones –, así como los reconocimientos al paisano del año son elementos clave de este imaginario. Así, la migración es representada como un proceso de posible ascenso social por medio de un sacrificio que transforma el valor y el prestigio de las personas – esto coincide con los trabajos que analizan el proceso migratorio como un *rito de paso* (García, 2008). Ambos eventos son prácticas culturales que surgieron de las dinámicas de migración transnacional y que contribuyen a la institucionalización de la migración en Jalpan, y así forman parte de la cultura de migración objetivada (Bourdieu, 1997).

Dentro de este contexto el éxito es representado de maneras muy concretas. Los que ahí se congregan son representantes del migrante exitoso y embajadores del sueño americano. Aquí, la importancia de la imagen de éxito se expresa en su relación directa con las aspiraciones de migrar. Durand y Arias (2005) tematizaron esta cuestión al analizar las fotografías que los mismos migrantes se tomaban en estudios fotográficos “ataviados con sus mejores galas – en ocasiones rentadas –” y que terminaban en álbumes familiares de la época. Al respecto explican que

la imagen de éxito, como creación y necesidad del propio migrante, daba alivio a su familia y

mostraba a vecinos y paisanos los logros del esfuerzo migratorio. La imagen creada resultaba lo suficientemente poderosa como para animar a otros a repetir el intento y de ese modo reproducir hasta convertirlas en tradición local los episodios migratorios individuales. (Durand y Arias, 2005: 18)

En el contexto de la caravana y de la fiesta del Día del Paisano se construye una imagen de éxito que prescinde de las fotografías,<sup>41</sup> ya que ésta se escenifica directamente en los lugares de origen – es aquí donde se aprecia la dimensión *performativa* de los imaginarios de migración. Siguiendo a Goffman (1981), en este contexto no se trata de esclarecer si *en realidad* son migrantes exitosos o no, sino de comprender el origen, función y efecto de la puesta en escena, lo que significa tanto para los que actúan, como para los espectadores, porque “no existe razón alguna para pretender que los hechos que discrepan de la impresión fomentada tienen mayor grado de realidad objetiva que la realidad fomentada que ellos ponen en aprietos” (Goffman, 1981: 76).

Además, ambos eventos evidencian un cambio en el *ethos* (Alonso, 2013: 52-53) en cuanto a la aceptación y percepción de los norteños. Luis Trejo explicaba que la idea de hacer la fiesta para los que regresan del Norte en vacaciones comenzó como una broma:

[¿Y por qué como broma?] Como broma porque pues definitivamente pues todos decían no pues están locos, haciéndole una fiesta a los paisanos, no, no, no, esto no está bien... no era, o sea no era creíble que se le hiciera una fiesta a esas personas, ¿no? [¿Por qué no?] Nooo... así lo pensaban, era su forma de pensar de ellos... dije bueno pues a mí se me hace bien, hicimos el primer evento y tuvo un éxito tremendo

[...]

[Y ya no ha habido de esos conflictos, como el que me platicaba de que se burlan de cómo hablan o ese tipo de cosas?] No, ya nada, eso se terminó, precisamente por eso, ahora este, los aplauden, o sea ya como que la gente ya se, se empezó ya como a darle más respeto al evento, ¿no? Y en aquel tiempo pues no había ese respeto, precisamente porque pues estaban todos amontonados, la chifladera y todo o sea no se tomaba la atención que requería el evento, orita ya tiene otro aspecto bien diferente vea” (Entrevista con Luis Trejo, 12.07.2013)

Siguiendo esta línea de pensamiento, festejar a los paisanos pasó de ser inconcebible a

---

<sup>41</sup> Al menos en el momento, porque después sería interesante analizar las imágenes que desbordan el *feis* en esa época.

convertirse en tradición, de poco creíble a legítimo. Lo que *se festeja*, en el sentido amplio de la palabra, así como lo que se condena, manifiesta ciertos valores y percepciones centrales en el *ethos* de la comunidad:

Both what a people prizes and what it fears and hates are depicted in its world view, symbolized in its religion, and in turn expresses in the whole quality of its life. Its ethos is distinctive not merely in terms of the sort of nobility it celebrates, but also in terms of the sort of baseness it condemns; its vices are as stylized as its virtues.” (Geertz, 1973: 131)

Por otro lado, el papel de la iglesia católica, que históricamente ha sido un actor de importancia central en la cultura de migración (Espinosa, 1999), sigue siendo fundamental en moldear la percepción y valoración de la migración – la diócesis queretana estuvo presente en todo momento en la caravana a través del padre Aristeo, y los recibimientos que tanto impacto causaron en los participantes también fueron organizados por las parroquias de Arroyo Seco y de Jalpan respectivamente.

En el caso particular del Día del Paisano, no sólo se realiza un amplio despliegue de símbolos de éxito como las camionetas, sino que también se enfatiza el valor del apoyo económico que estos migrantes han llevado a su comunidad. Así, se perpetúa en el imaginario local que la opción de migrar es el mejor camino para obtener estatus social y bienestar material a través de *actos deliberados de representación* (Boruchoff, 1999: 513).

Además, la fiesta del Día del Paisano en particular constituye un espacio de distinción social expresada de diversas formas: a través de la vestimenta, de la forma de hablar, de la marca y modelo del coche, de las prácticas y actitudes. De modo que el festejo se vive de distintas maneras según donde esté uno parado y así forma un espacio polifónico donde existe una confluencia de intereses que lo convierte también en un espacio político. Entonces, aquí también se condensan ciertas tensiones sociales y conflictos culturales: se acusa el consumo derrochador, las prácticas peligrosas como jugar arrancones y manejar borrachos, la falta de respeto en general por valores tradicionales, el efecto “apantallante” basado en éxito hueco: “ninguna de las camionetas está pagada” (Silvia, entrevista 10.07.2013), “la compraron con dinero prestado” (Tacho, entrevista 11.07.2013), “la van a traer en el lomo diez años” (Rafael Olvera “El dólares”, entrevista 08.08.2013), “cuando vienen dan miedo, cuando se van dan lástima” (esta idea la

expresaron diversas personas implicando que el éxito de los norteros es tan efímero que tienen que pedir prestado dinero después de las fiestas decembrinas para poder regresarse a seguir trabajando a Estados Unidos):

Más que nada de los años de que el paisano empezó a premiar cuál era la mejor camioneta que traía el paisano, ninguna troca de esas está pagada al cien por ciento, todas son de crédito, por eso todas las regresan, y pasan dos, tres años y traen otra, porque tienen la posibilidad de que hoy trajeron la troca, la camioneta nueva, la disfrutaron, y salió una mejor al siguiente año o a los dos años, voy, entrego esa camioneta nueva que yo traía, y me dan la reciente y yo sigo con la deuda, por qué, porque eso es lo que le conviene al gobierno y a las empresas, que todo el tiempo estés endrogado (Wenses, entrevista 04.07.2013)

Finalmente hay que tomar en cuenta la parcialidad en este asunto: en ambos eventos participan migrantes con características específicas: tienen documentos que les permiten atravesar sin dificultades por los cruces oficiales de la frontera internacional, y ya tienen cierto bienestar económico evidenciado por el hecho de que se trasladen en sus propios automóviles.<sup>42</sup> A pesar de que oficialmente es una fiesta para todos, estructuralmente están excluidos de entrada los que no tienen coche, porque si no se participa en el desfile de camionetas no se participa en la rifa de los premios. Los migrantes “fracasados” no entran en esta escena, no encajan en el discurso ni en la representación del imaginario específico de migración que se expone ahí.

### ***5.3 Artefactos en la migración transnacional – su vida social y su papel en la construcción de imaginarios en Jalpan.***

*Every act of consumption is an act of cultural production, for consumption is always the production of meaning. At the point of the sale the commodity exhausts its role in the distribution economy, but begins its work in the cultural.*

FISKE. Understanding Popular Culture.

---

<sup>42</sup> A pesar de que muchos consideran que no son realmente *dueños* de los vehículos, sino que los obtuvieron mediante un préstamo y los deben, trasladarse en vehículo a los lugares de origen conlleva otros costos que son inevitables como la gasolina o las casetas de la autopista.

Como mencioné antes, observar detenidamente a los objetos relacionados con la migración, su contexto de uso, las connotaciones que cargan, las significaciones atribuidas, nos permite hablar de ciertos procesos socioculturales – de valoración, de subjetivación, de representación, etc. En su obra clásica *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss (2002) explica cómo el intercambio de objetos forma parte intrínseca y fundamental en las relaciones sociales, donde los artefactos en cuestión *hablan* de las personas mismas y de la naturaleza de sus relaciones. Mientras que en 1979 Mary Douglas exploraba junto con Baron Isherwood cómo los objetos pueden encarnar y comunicar significados culturales, y cómo estos significados pueden modificarse al cambiar de contexto/dueño. Esta idea nos permite comprender la noción de que los objetos tienen una vida social (Appadurai, 1986) y una biografía cultural (Kopytoff, 1986), en donde, más que en la producción, el énfasis es puesto el consumo como proceso de manipulación de signos que no termina con el intercambio comercial (Baudrillard, 2005; Fiske, 2010). Esto indica que las *cosas*, además de su función primaria, tienen otras funciones que la trascienden y que se ubican principalmente en el ámbito sociocultural:

Every object claims to be functional, just as every regime claims to be democratic. The term evokes at all time the virtues of modernity, yet it is perfectly ambiguous. With its reference to ‘function’ it suggests that the object fulfills itself in the precision of its relationship to the real world and to the human needs. But as our analysis has shown, ‘*functional*’ in no way qualifies what is adapted to a goal, merely what is adapted to an order or system<sup>43</sup>: functionality is the ability to become integrated into an overall scheme. An object’s functionality is the very thing that enables it to transcend its main ‘function’ in the direction of a secondary one, to play a part, to become a combining element, an adjustable item, within a universal system of signs. (Baudrillard, 2005: 67)

La *funcionalidad* de un objeto no se define únicamente en tanto cumpla el propósito con el cual fue concebido, su función primaria o práctica, sino que *funciona* como parte de un sistema de signos, y así también contribuye a la formación de imaginarios. De manera que podemos decir que la cultura material juega un papel relevante para la formación y expresión de subjetividades, a la vez que “ofrece contribuciones importantes a entendimientos del mundo,

valores compartidos y relaciones sociales” (Boruchoff, 1999: 501).<sup>44</sup> Esta idea es útil para desentrañar, por ejemplo, el sentido de comprar un refrigerador cuando no se tiene luz eléctrica, o de pasear en una camioneta por calles tan pequeñas que apenas y se puede dar la vuelta a la esquina.

Boruchoff explica que en un contexto de migración transnacional “los objetos, junto con las discusiones que los acompañan, sirven de sitios materiales para comunicaciones relacionadas con lugares lejanos y las formas de vida que allí prevalecen [...], sirven como un recipiente para la condensación de una serie de imágenes de un lugar y de los modos habituales de vida encontrados allá” (1999: 511-512). En otras palabras los objetos, al relatar historias incompletas, estimulan la imaginación y así contribuyen a la formación de imaginarios acerca de lugares, personas, y formas de vida lejanas. Es importante destacar que un mismo objeto puede tener distintos significados para diferentes personas y en distintos contextos. Los objetos que forman parte de mi análisis están en contextos específicos, tienen historias particulares, *participan* en interacciones sociales concretas.

Son muchos los objetos que debieran figurar en una discusión acerca de la trama migratoria narrada a través de los artefactos involucrados; sobre todo pensando en la profundidad histórica del fenómeno, habría que considerar desde la *pistola de Antonio* y el *gramófono de Carmelo*, hasta el refrigerador que convertido en alacena, la antena parabólica que bien podría sustituir a la vivienda que la ostenta, y el sombrero como signo de cierto estilo de vida<sup>45</sup>, entre muchos otros. Sin embargo, en este apartado pongo especial énfasis en tres objetos que sobresalieron entre los datos de campo, los cuales considero que actualmente ocupan un lugar preponderante en los relatos, en las percepciones, y en la formación de imaginarios en torno a la migración en Jalpan: las casas, las *trocas*, y los dólares.

---

<sup>43</sup> En cursivas en el original.

<sup>44</sup> “Ninguna prenda que doña Paula planchó aquella tarde cumplía exclusivamente con la necesidad de vestirse” (Boruchoff, 1999: 510). La antropóloga Judith Boruchoff realizó trabajo de campo en algunas poblaciones de Guerrero y en Chicago para explorar de qué manera se entrelazan dos lugares geográficamente distantes a través de la circulación de personas, objetos, información, y dinero entre ellos. Así, la autora investiga el papel de la cultura material en un contexto de transnacionalismo, poniendo especial énfasis en videos caseros y en objetos como recuerdos.

<sup>45</sup> “De cierta manera, [los migrantes que regresan temporalmente] se disfrazan de “rancheros” usando sombreros. Estos objetos que se han usado tradicionalmente para realizar labores del campo, ahora también se usan como signo de estilo de vida ‘ranchero’ en la temporada de fiestas locales.” (Hirai, 2012: 132)

### 5.3.1 Las casas de los sueños<sup>46</sup>

*En este proyecto de vida, la casa puede contar de principio a fin la historia de la experiencia de migrar y las relaciones sostenidas entre los que se van y las que se quedan*  
SÁNCHEZ y VIZCARRA. Así construí “mi” casa.

Quizá el cambio en el paisaje más notable a raíz de la migración hacia Estados Unidos son las casas que se construyen con las remesas en los lugares de origen. También son el artefacto que más ha recibido atención en el ámbito académico desde que se comenzaron a tomar en cuenta las transformaciones en las comunidades expulsoras de migrantes, sobre todo desde el enfoque del transnacionalismo (Fletcher, 1997; Calderón-Bony, 2013<sup>47</sup>). Estos trabajos académicos muestran cómo el diseño tanto interior como exterior de una casa, así como su proceso de construcción, puede dar cuenta de cambios socioculturales (Fletcher 1999), de nuevas formas de construcción identitaria, y de las maneras en que las casas evidencian un vivir transnacional.

La Sierra Gorda queretana no es ninguna excepción en cuanto al paisaje marcado por la migración. Cuando iba de camino a Jalpan desde Río Verde, Pancho me decía apuntando a las casas, al paisaje; refiriéndose a la tierra y a la gente: “¿pos qué más van a hacer? Van p’al norte...” Cuando pasamos casas grandes, de dos pisos, con columnas o de madera, con estilos



Imagen 11. Casa en construcción en Jalpan. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

que destacan del paisaje general, dice “ahí está el Norte, eso es el Norte”. Las casas materializan lo que significa ir al norte en términos de posibilidad de acenso social, de estatus y de bienestar económico.

Como expliqué antes, Jalpan de Serra tiene un centro histórico colonial, con jardín (parque) central y casas grandes de techos

<sup>46</sup> Con este subtítulo hago alusión directa al libro de Peri Fletcher *La Casa de Mis Sueños* (1997), que a mi parecer es el trabajo etnográfico más completo y profundo donde las casas que los migrantes mexicanos construyen en sus lugares de origen son el eje central de análisis. Además, el título de Fletcher alude de manera muy elocuente a la dimensión imaginada (soñada) de la migración.

<sup>47</sup> Comunicación personal. Véase su artículo (únicamente publicado en francés): *L’espace d’habitation comme miroir identitaire. Le cas des migrants de Patamban (Michoacán, Mexique) aux États-Unis*. En : <http://cal.revues.org/1109>.

altos alrededor de éste y de la misión. Por ello las casas construidas con el fruto del trabajo en Estados Unidos se encuentran principalmente en las afueras del pueblo o en los alrededores del centro. En entrevista con Rafael Olvera, *El Dólares*, cuando le pregunto acerca de un barrio allende del río, rumbo a Xilitla, me contesta: “ahí es donde construyen sus casas los nortños”. De lejos se alcanza a observar una casa de pura madera, y caminando por las calles en efecto llama la atención la confluencia de signos que remiten a otros lares, al norte del Río Bravo: una miscelánea llamada *La texanita*, diversas tienditas de *ropa americana*, algunas casas muy grandes, de varios pisos y con garaje, un *sonido* llamado *Back's Taje*, un mural que tematiza las muertes de migrantes en la frontera, y en época navideña observé varios *nacimientos* a la orilla de la calle donde comparten escenario los tres reyes magos y Santa Claus. Estas casas, al materializar cierta noción de éxito, también crean distinción social: todos saben reconocer las casas que construyen los migrantes, y en Jalpan incluso hay una parte del pueblo que se identifica con las construcciones fruto de remesas. Wenses explica que él anhelaba que su casa reflejara cierto bienestar social, modesto y a la vez holgado, que “se mirara que mi preocupación no era el dinero”:

Yo soñaba que algún día mi casa iba a estar adornada y iba a tener como una casa de campo pero, pero algo entre campirana y, y de la ciudad era lo que yo me ideaba, no, tenía una idea de adornar, la casa que cuando alguien llegara, se viera como que, que yo estaba en una etapa de, de clase media, esa era la idea que yo tenía en ese entonces, que, que mi forma de vida tenía que ser de clase media, no de clase alta ni de baja, no: clase media. (Entrevista, Wenses, 04.07.2013)

Durante mi primera visita a casa de la familia Sánchez Flora, Karina Flora me dice que sus dos hijos mayores no quieren terminar la *Prepa*, sino que quieren irse a trabajar a Estados Unidos, lo cual no apoyan ella ni su esposo. Ellos están ahí sentados con nosotras, y Toño, de 17 años, explica que quiere irse para poder construir su casa. Yo vuelvo a indagar y le da un poco de risa, su hermano interpela y dice que lo que quiere es ir a *ver gringas*.

Sea cual fuere el caso, podemos ver que la casa – o más bien la intención de construir una casa con el fruto del trabajo en el Norte –, también es un elemento fundamental en la construcción del relato que justifica la decisión de partir hacia Estados Unidos. Es una razón *válida* para dejar todo atrás, principalmente a la familia, y probar suerte en el otro lado. En esta

ocasión me pareció una especie de discurso prestado de generaciones anteriores –Toño dice al respecto de su intención de construir una casa que “mi papá siempre nos dijo que eso se hace”–, haciendo uso de códigos culturales conocidos que pueden apoyar una causa que de otra manera quizá sea reprobada por los padres.

La casa es un objeto que a través de las generaciones de migrantes ha significado más que sólo un albergue, y más allá de su potencial para simbolizar éxito o crear distinción social, en Jalpan también está relacionada con la noción y necesidad de independencia –liberarse de la supervisión y reprimendas de los padres, hacer lo que uno quiera, cuando quiera, ya no depender, tener intimidad, etc.

### 5.3.2 *El cuero de rana – la carga simbólica del dólar*

*Allá en el otro lado, el dólar me hace señas, y cruzo la frontera, con  
desesperación, dejando abandonado, el rancho y mi parcela; me  
lleva la esperanza, de allá vivir mejor.*  
Corrido “El dólar”, José Ángel Espinoza<sup>48</sup>

Actualmente el dólar es uno de los objetos más conocidos del mundo. No tanto como unidad monetaria abstracta sino como imagen, sobre todo en forma de billete. Ciertamente esto es fruto de la historia del siglo XX y va de la mano con la expansión del sistema capitalista neoliberal, pero por ahora no hay tiempo ni espacio para profundizar en ello.

Desde los años 80 el dólar se ha convertido en un objeto cotidiano en la Sierra Gorda queretana. En La Lagunita, que está a 30 kilómetros de Jalpan, los terrenos se cotizan en dólares (García & Guzmán 2001: XX, entrevista con *El Dólares*, entrevista con Benjamín Álvarez), lo cual ha ocasionado una inflación que imposibilita a los que se quedan para comprar terrenos:

La economía de la región se ha basado al cien por ciento en los dólares, por ejemplo hay una comunidad aquí que se llama La Lagunita, ahí, todos los tratos, se hacían en dólares y hasta la fecha y el terreno carísimo, cuando estaba en su mero mero apogeo lo de los dólares aquí un metro cuadrado costaba 2500 pesos, o sea es más caro que en el DF, que en SLP, que en Querétaro... en La Lagunita costaba más, pero en dólares (Entrevista, Rafael Olvera “El dólares”, 08.08.2013)

---

<sup>48</sup> En: López Castro 1995: 66-67.

Desde mediados de los años ochenta y durante los noventa el negocio de los dólares estaba en su apogeo. En Jalpan había tres personas que estaban en el negocio del billete verde. Rafael Olvera, “El dólares” era uno de ellos, y compraba 70 mil dólares diarios, él sólo:

Yo llegaba a las 9 de la mañana, organizaba todo, mi vieja y yo llegábamos y organizábamos a las muchachas, y ya a las 9:30, 9:45 me sentaba yo en mi escritorio, me ponía yo mi diademitita para el teléfono, tenía una pantalla de un servicio que brindaba eskai un canal financiero donde estaba al minuto, al segundo estaba el precio del dólar y todo y pus era de todo el día estar hablando por teléfono, vendiendo, comprando, pidiendo dinero... y a las 3 de la tarde hacíamos corte, íbamos a Río Verde todos los días... cuando no venía el avión pues a Río Verde a entregarle los dólares y a traer dinero... (Ibíd.)

Esta dinámica me la platicó en su oficina en la planta alta de su joyería, sentado detrás de su escritorio con una temperatura regulada por el aire acondicionado. Parecían mundos paralelos el pueblo que está afuera, que se ve por la ventana, y este mundo de negocios, aunque obviamente están totalmente interconectados. Actualmente hay pocas casas de cambio, el negocio ha disminuido mucho desde el año 2000, y ahorita nomás se compran unos mil, dos mil dólares diarios.

El 27 de junio me paré en una gasolinera en Río Verde antes de salir para Jalpan, y cuando el señor que me atendió abrió su cartera para entregarme el cambio vi que tenía un billete de un dólar ahí metido, a una orilla de todos los demás billetes, entonces le pregunté *¿a poco aquí se puede pagar en dólares?*<sup>49</sup> Se rió y dijo que no, sacó el billete y me explicó que ese se lo dio alguna vez un norteamericano de propina, y que desde entonces lo guarda en su cartera para la buena suerte. En ese momento no se me prendió ningún foco en especial, anoté la anécdota pero no me esforcé en especular con interpretaciones del asunto y ya no pensé más en ello hasta después de finalizar el trabajo de campo y comenzar con el ordenamiento de los datos recopilados. Fue entonces cuando comencé a observar la centralidad del *dólar* como algo simbólico, como un objeto central en los imaginarios de migración, del *paisano* y del norte.

Lo que este ejemplo permite observar, es que en esta región el dólar trasciende su valor

---

<sup>49</sup> Esta pregunta surgió a raíz de mi experiencia en Tijuana, donde pagar con pesos o con dólares es indistinto.

monetario, es más que un medio de cambio, de compra, un intermediario para acceder a lo que se desea, sino que se convierte en amuleto, en objeto de prestigio, en un fin en sí. Debido a su fuerte carga simbólica, no es lo mismo ganar en dólares que en pesos, aunque sea una cantidad equivalente. Así, los dólares se buscan como un remedio *de marca* contra la pobreza, no el dinero o la riqueza económica en general, sino una moneda específica; los pesos se convierten en lo genérico, no rinden igual.

La imagen del dólar es conocida y está fuertemente anclada en el imaginario, se encuentra impresa en paliacates, tenis, manteles, tiendas, etc., es una característica intrínseca de Estados Unidos: ahí hay dólares, lo que hacen los paisanos es ir por ellos. En este sentido, un imaginario en Jalpan se asocia con la travesía en busca de dólares, del *billete verde*. Desde esta perspectiva, cobra sentido el hecho de que el monumento al migrante erigido en La Lagunita en 2010 sea conocido popularmente como el *monumento al billete verde*.

Durante el Baile del Paisano 2013 en Jalpan se proyectaron imágenes de fondo durante la participación de *Beto y sus canarios*, entre esas imágenes se encontraba la de un billete de cien dólares proyectado a lo largo y ancho de una superficie de alrededor de veinte metros cuadrados detrás de la banda – Benjamin Franklin observaba a los paisanos bailar toda la noche. Los premios de la rifa que se hace durante la fiesta del Día del Paisano también son en dólares, “porque es la moneda que ellos usan”, el premio (1er lugar: mil dólares) se entrega en efectivo – en 2013 los billetes formaban un abanico pegado a un calendario de la joyería “El dólares”.

En Jalpan los dólares en sí se han convertido en un objeto de mayor valor que su equivalente en pesos. La maestra Amalia, mi casera durante el tiempo que estuve en Jalpan, me platicaba del regreso de su hija desde el otro lado: “Regresó sin uñas, toda desarreglada, desaliñada, pero con regalos para todos, una máquina de escribir eléctrica, trescientos dólares para mí y de a cincuenta dólares para los sobrinos que estaban felices de tener dinero, ¡y



Imagen 12. Día del Paisano 2013. Rafael Olvera “El Dólares” muestra los premios en efectivo que serán rifados entre los dueños de las camionetas participantes en el desfile. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

*dólares!*” (Diario de campo 27.06.2013). Lo que quiero destacar aquí es que la frase no termina con la alegría de los niños por tener dinero, sino con el aumento de esta felicidad por el hecho de que sean dólares, o sea el aumento del valor de ese dinero por ser en dólares. En Jalpan, la experiencia de ganar en dólares tiene un valor propio: la maestra Amalia me platicaba una tarde que a su hija, después de la experiencia de trabajo en Estados Unidos, ya “nadie le cuenta cómo es eso de trabajar del otro lado y ganar en dólares” (Diario de campo 27.06.2013).

En una ocasión en casa de la familia Sánchez Flora, ya con Mario Sánchez (padre) presente, Toño insiste en que nomás se quiere ir un año a trabajar a Estados Unidos para poder construir su casa, a los que su papá responde, dirigiéndose a mí: “a menos que le gusten los dólares”.

Entre las voces jalpenses más críticas hacia la migración en general, el dólar se percibe como un símbolo de ambición personal, como la materialización del espejismo que resulta ser el *sueño americano*, como el fuego fatuo de la migración. Este sentimiento también es expresado en multiplicidad de canciones y corridos; aquí recupero algunos fragmentos que se encuentran en el cancionero del migrante recopilado por López Castro (1995):

“El dólar”

Cargado de ilusiones  
me lanzo a la aventura  
y encuentro con amargura  
de allá sufrir lo peor.

Pues todos me desprecian  
y nadie me comprende,  
no puedo ser feliz;  
confirмо en carne propia,  
que allá no son las cosas  
igual que en mi país.

Ya el dólar no me engaña,  
regreso arrepentido;  
mi tierra me reclama,  
yo debo aquí vivir.  
Que sepan que soy noble,  
que soy agradecido;  
aquí he nacido,

aquí quiero morir.

(p. 66-67)

“El paso de los mojados”

La ambición de ese maldito dólar,  
destructora de hogares;  
cuántas hembras llorando mil penas,  
cuántos hijos sin padre.

(P. 450, Original: 1978)

“Espaldas mojadas”

El mexicano se va para el Norte  
lleva por pasaporte su gran necesidad,  
con el delirio del dólar en la mente  
se avienta simplemente pidiendo  
caridad.

(P. 237, Original: 1977)

Estas canciones datan de mediados o finales de los años setenta y sin embargo, para algunas personas en Jalpan el dólar, como impulsor de la migración, continúa siendo un objeto cargado con connotaciones negativas en el ámbito moral. Esta noción se relaciona con las tensiones que existen entre la imagen de la sociedad estadounidense como consumista y vana contrapuesta a una sociedad local que conserva sus valores tradicionales y el temor de dios.<sup>50</sup>

Otra evidencia de que el dólar ha penetrado el repertorio simbólico de la región es que cuando se refiere a ellos con otros nombres como *cuero de rana* o *billete verde*, cualquiera sabe de lo que se habla – incluso en un artículo del periódico regional se le nombra así a los dólares<sup>51</sup>, además de mencionar repetidamente que es la búsqueda de dólares que impulsa la partida hacia el Norte. En Jalpan el dólar ha llegado a formar parte integral de los distintos imaginarios acerca de la experiencia migratoria, desde las motivaciones para irse, hasta en forma de imágenes que evocan Estados Unidos.

### 5.3.3 Trocas migrantes

*En noviembre y en diciembre se regresan los mojados a ver a sus familiares que tanto tiempo dejaron, y a gastar todos los verdes que en todo el año juntaron. A los que les va muy bien, llegan con trocas del año de los Estados Unidos pa' lucirlas en el rancho, y olvidarse de la migra, también del duro trabajo. Nomás se oyen los estéreos tocar en las camionetas, andan por todas las calles: así el mojado festeja, con canciones y corridos, y cartones de cerveza.*

“Cuando llegan los mojados” (En: De La Garza y Grad, 2011)

La palabra *troca* viene del inglés (pickup-) *truck*, y es de uso común en muchas partes de México, sobre todo en el norte, y en comunidades migrantes. También ha sido objeto de diversas canciones de banda y corridos (por ejemplo: Los Tucanes de Tijuana: *La troca*, Banda El Recodo: *Troca perrona*, Calibre 50: *Una troca perrona*). Se dice que en el cementerio de lujo Jardines de Humayá, en Culiacán, Sinaloa, incluso han enterrado a los capos con sus

---

<sup>50</sup> Fletcher ancla esta tensión en las transformaciones de las casas y la vestimenta: “Changes in dress and house form raise complex questions of identity. Status is bound up with issues of ethnicity and with and interplay between constructions of modern versus traditional, urban versus rural, and United States versus Mexico” (1999: 75).

<sup>51</sup> “El tren de la muerte” por Agustín Escobar Ledesma, en *La Voz de la Sierra*, 14 de julio 2013.

camionetas.<sup>52</sup>

Los automóviles en general han sido estudiados desde diversas disciplinas, notablemente en tanto a su simbolismo como distintivo de clase y de género relacionados con los conceptos de movilidad y de velocidad, así como un objeto ligado íntimamente a la personalidad de su dueño. David Miller propone que el automóvil tiene *humanidad*, de modo que puede objetivar sistemas de valores tanto personales como sociales:

To take seriously the humanity of the car must imply a perspective that examines the car as a vehicle for class, oppression, racism and violence, all evident products of our humanity. The car's humanity lies not just in what people are able to achieve through it, nor yet in its role as a tool of destruction, but in the degree to which it has become an integral part of the cultural environment within which we see ourselves as human. (Miller, 2001: 2)<sup>53</sup>

En la migración entre México y EE.UU. han destacado ciertos objetos que son cargados de significaciones que trascienden o incluso prescinden de su uso funcional – por ejemplo, un refrigerador en un hogar que no tiene luz y termina siendo usado como alacena.<sup>54</sup> Estos objetos van desde pistolas, máquinas de coser y radios, hasta refrigeradores, lavadoras, televisiones, antenas parabólicas<sup>55</sup> y, destacadamente, camionetas.

En Jalpan de Serra, Querétaro, a partir de mediados de diciembre incrementa el tráfico notablemente. Comienzan a llegar automóviles, sobre todo camionetas o *trocas*, con placas de diversos lugares de Estados Unidos. Desde algunas suena música nortea o en inglés bastante fuerte, y otras más son tan grandes que tienen muchas dificultades para dar la vuelta en las esquinas del centro histórico. Al dar la vuelta en la calle que lleva al Jardín, hay una señal de tránsito que indica la prohibición del volumen alto que sale de los coches. Son paisanos que

---

<sup>52</sup> Hasta donde sé, esto se basa en rumores, pero en las siguientes fuentes se encuentra por escrito: <https://lastresyuncuarto.wordpress.com/tag/el-panteon-jardines-de-humaya/>, [http://www.vanguardia.com.mx/capos\\_tambien\\_reciben\\_dia\\_de\\_muertos\\_con\\_corridos\\_y\\_balazos-1136987.html](http://www.vanguardia.com.mx/capos_tambien_reciben_dia_de_muertos_con_corridos_y_balazos-1136987.html). Además, se menciona en el documental “Narco Cultura” (2013): <http://ambulante.com.mx/es/mas/documental/narco-cultura>.

<sup>53</sup> Además de las aportaciones de los autores a esta compilación con respecto al automóvil en distintos sistemas culturales y desde diferentes disciplinas, en esta obra Miller hace una excelente revisión de la literatura existente sobre la materia.

<sup>54</sup> Anécdota recabada durante trabajo de campo realizado en Jalpan de Serra, Querétaro en agosto de 2013.

<sup>55</sup> “Mejor habría de darle la vuelta a su antena y usarla de choza” – comentario de un poblador de Jalpan de Serra al hablar de las malas condiciones de vivienda de un señor que, sin embargo, tenía una antena parabólica.

regresan para pasar la época navideña con sus familias. A lo largo del trabajo de campo, varias personas comentaban que ninguna de estas trocas está pagada, que los paisanos se endeudan para poder volver al pueblo con una buena camioneta, otros más sólo las admiraban, pero sin duda eran identificadas con la migración hacia el norte:

Vehicles also telegraph signals that identify migrants. Symbols of Americana such as decal flags, U.S. license plates, English-language music pulsating from sound systems, chrome detailing, and dramatic driving styles all display migrant status. (FitzGerald, 2009: 130)



Imagen 13. Placa transnacional en Jalpan. Su dueño explica: “es un símbolo de que no olvido a mi Jalpan, aunque sea ciudadano americano”.

Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

Y en efecto abundan los detalles que identifican una relación con el país vecino del norte, sobre todo por las placas foráneas, pero también por calcomanías u otro tipo de decoración de los vehículos. A pesar de que las *trocas* (a diferencia de las casas) presentan cambios únicamente pasajeros y por temporadas en el paisaje social, aun así ejercen una influencia significativa en la percepción y subjetividad de los que se quedan. Tanto

así, que en algunas entrevistas y conversaciones espontáneas surgió la idea de que la razón predominante para que los jóvenes quieran dejar la escuela y probar suerte en el norte es por “regresar con un camionetón”:

Entonces los niños de primaria, secundaria ven iiiihhh, mi tío está en Estados Unidos, qué carro trae, qué camionetoon, qué troca, entonces empieza la moda, la inquietud, porque aquí, si te pones a trabajar honestamente no te da para un camionetón de eso, para una carcacha nada más... (Entrevista con Benjamín Álvarez, 05.08.2013)

Silvia Cabrera me platica durante su clase de manualidades que su hijo, quien es ingeniero y trabaja en el otro lado como albañil, ‘lo único que va a traer de allá a su favor es el inglés... y su camioneta (se ríen y dicen: ‘a lo que se fue’) (Diario de campo, 10.07.2013)

En este contexto, de este lado de la frontera, la camioneta se ha convertido en uno de los símbolos más fuertes y visibles de éxito en el proyecto migratorio. Heyman explica que “in a commoditized situation, one way people think and enact their social relations is through commodities” (1997: 153). Las *trocas* son una manera de comunicar que ha valido la pena irse, son indicadores de bienestar económico e independencia. Es por esto que muchos pobladores relacionan estos vehículos con un efecto apantallante que induce a que los jóvenes y niños comiencen a soñar con irse a los Estados Unidos – se convirtió en parte esencial del *mentado sueño americano*, como decía Don Mario con cierta nota de amargura (o quizá más bien era hartazgo): “la gente llega con sus camionetotas de las cuales ni una está pagada, pero no cuentan lo malo que les pasa, lo que sufren...” (Diario de campo, 06.07.2013)

Pero las *trocas* hacen más que “sólo” producir significados, sino que como objetos de consumo también tienen consecuencias sociales, culturales, e incluso políticas. La influencia que ejercen estos automóviles en las aspiraciones y proyectos a futuro de los más jóvenes tienen un impacto muy real en sus vidas, tanto que pueden ser vistas como la motivación principal a la hora de tomar la decisión de migrar:

Consumption involves multiple intersections of taste and social identity within a complex world of producers and consumers, rich and poor, powerful and exploited. Consumption practices produce more than "meaning," as daily acts of consumption have profound social and cultural consequences. An attention to the daily embedded practices of consumption is critical to understanding both daily life and larger social transformations. (Fletcher. 1999: 71)

Para algunos el auto es la materialización y la evidencia de que el sueño es posible: “es la muestra de que si uno le echa ganas, puede lograrlo”, me dice orgulloso un señor ya medio borracho durante el Día del Paisano a quien le estaba preguntando acerca de su *Hummer* amarilla. Esto último ya ha sido notado en otros estudios realizados en Jalpan:

La percepción de los jóvenes [...] es que al llegar a sus comunidades procedentes de los Estados Unidos con dinero, aparatos y sobre todo una camioneta con buen estéreo y grandes bocinas le dará el respeto y la admiración de los demás pobladores de la localidad, con ello demostrarán que son trabajadores y que su esfuerzo ‘en el otro lado’ rindió frutos. (Lugo, 2002: 49)

En este sentido podemos decir que las trocas que traen los migrantes a Jalpan *hablan* de las personas, son hitos en experiencia migratoria exitosa, y sus dueños experimentan una conexión personal con ellas.

Algo que me llamó la atención desde el desfile de camionetas del 2012 es que, aunque son pocos, se observan más coches cerrados, convertibles o *Hummers*,<sup>56</sup> lo cual indica aún más un alejamiento del trabajo en el campo y mayor interés en coches adecuados para andar en la ciudad, los cuales expresan otro tipo de cualidades, como por ejemplo la de ofrecer seguridad o velocidad. Alguien me comentó durante la fiesta que cada año hay ciertas tendencias en cuanto al modelo y marca de las camionetas, ese año fueron las *Hummer*, el año pasado las *Dodge*.<sup>57</sup> Este es un ejemplo más de la elocuencia de los objetos en contextos de migración: los cambios en las marcas y modelos predominantes pueden darnos claves acerca de cambios socioculturales que trascienden ese ámbito y hablarnos de tendencias más generales, como el abandono del trabajo agrícola en favor de los servicios y la migración. En una ocasión me platicaron en Jalpan que es más fácil importar camionetas porque se registran como herramientas de trabajo, pero actualmente y en este contexto las camionetas funcionan más bien como una *herramienta cultural*.

Como objeto de consumo, las camionetas que traen los migrantes se insertan en un complejo sistema de manipulación de signos, los cuales en ocasiones dan cuenta de algo que no está realmente ahí (Goffman, 1981) – esta idea se expresa en el contraste entre la simbología del éxito como migrante, y la voz popular que dice que *ninguna de esas está pagada*.

#### 5.3.4 Conclusiones – La transformación del valor en un contexto de migración transnacional: Prestigio, distinción y apantallamiento.

Los objetos que encontramos en contextos de migración transnacional en Jalpan son esenciales para comprender la manera en que los imaginarios influyen en la cultura de la migración en

---

<sup>56</sup> Esto podría considerarse un dato curioso pero significativo: La *Hummer* inicialmente fue desarrollada únicamente en un ámbito militar y hasta después se obtuvo una concesión para la fabricación de modelos civiles. Esto, a mi parecer, se ve reflejado en el diseño y estética del automóvil.

<sup>57</sup> Esto también se observa en los corridos, que antes hablaban de una *Ram*, una *Cherokee* o una *Cheyenne*, mientras que ahora son *Hummers* y *Camaros*.

Jalpan. A través de estos artefactos se busca más de lo que ofrecen sus funciones primarias inherentes –como albergue o movilidad–, sino que también son medios para acceder a cosas intangibles como independencia, mayor estatus social o prestigio.

Los distintos objetos que observamos en este contexto específico de migración transnacional dan pie a imaginarios particulares e incluso contradictorios. Por un lado las casas, las trocas y los dólares son artefactos esenciales en la representación de una trayectoria de migración exitosa, pero a su vez esta interpretación choca con la opinión de algunos lugareños que consideran que los norteños llegan al pueblo exhibiendo prácticas de consumo derrochador cuando en realidad no se encuentran en posiciones de bienestar económico estable. En este sentido los dólares y en especial trocas se relacionan con una especie de *éxito hueco* o vacío, simbolizan un bienestar económico que realmente no está ahí, sino que se relaciona con una cultura de endeudamiento y consumismo que los norteños aprenden en Estados Unidos y que los mantiene “endrogados” por muchos años, incluso de por vida. Esto a su vez se reprocha por parte de muchos jalpenses, sobre todo mayores, que consideran que tiene un efecto apantallante en los jóvenes, quienes al observar las camionetas lujosas se hacen ilusiones de seguir los pasos al norte sin siquiera probar suerte en Jalpan, sin “hacer la lucha” en el lugar de origen, y sin estar conscientes de que en realidad la vida allá es muy difícil y no va uno a “barrer los dólares de la calle”.<sup>58</sup> Esta idea habla de la percepción de un cambio cultural negativo que implica que los migrantes aprendan a vivir más allá de sus posibilidades económicas reales y pierdan la “cultura del ahorro”.

Los objetos aquí explorados también son fundamentales en los procesos de distinción social, y a través de su despliegue y consumo en Jalpan se cristaliza la idea de que la única manera de acceder a ellos y a lo que representan es a través de migrar a Estados Unidos. Entonces, podemos decir que hay una relación cercana entre las prácticas de consumo y los objetos que traen los migrantes, con la formulación de aspiraciones para el futuro: “In Mexico, consumption and identity are intertwined with changing aspirations and desires, shaped both by

---

<sup>58</sup> Peri Fletcher explica los conflictos que puede causar un consumo ostentoso en las comunidades de origen de la siguiente manera: “A television and an antenna have been the mark of the successful migrant, and now their achievement is eclipsed, if not negated, by the new satellite dish. Although people aspire to live in a new house, or at least an ‘improved’ house, conspicuous consumption like Samuel’s challenges the village ethic of equality” (1999: 79).

migrants' experience in the United States and by exposure to consumer goods through the proliferation of television in the village” (Fletcher, 1999: 72).

Los dólares, las trocas y las casas evocan en Jalpan otros estilos de vida allende de la frontera, encarnan “un tipo de semiótica del mundo transnacional” (Boruchoff, 1999: 513) a partir de la cual se construyen imaginarios acerca del norte, del norteño, y de lo que significa la experiencia migratoria. En este contexto y a partir de un mismo objeto surgen imaginarios divergentes e incluso contradictorios, los cuales influyen por un lado en las aspiraciones y los deseos de las y los jalpenses; mientras que por otro lado conforman una parte esencial en un discurso “en contra de la migración” que también prevalece en el lugar.

En esta situación, el sistema simbólico del consumo también es transnacional, sostenible y viable por medio de la migración. Sandoval (2012) remarca que el lugar –físico, territorial – donde se compran las cosas es relevante para el valor del objeto en cuestión: el viaje o trayectoria, el cruce de la frontera geopolítica, etc., abonan a la construcción simbólica de los objetos, al mismo tiempo que se desvaloriza lo local, lo que es accesible de manera más directa (excluyendo los objetos que están en el ámbito de lo tradicional y del llamado consumo nostálgico [Hirai 2009]).

#### ***5.4 Imaginando al norteño, imaginando el Norte***

*Sin embargo ahí van los dos, soñando despiertos con cruzar  
las fronteras líquidas para adentrarse en la cabaña del tío  
Sam, el lugar de la abundancia, de relucientes calles  
empedradas de oro, incienso, mirra y dólares. El país de las  
oportunidades para los desprotegidos del mundo.  
ESCOBAR. El tren de la muerte.<sup>59</sup>*

En este apartado discuto y explico las maneras en que se imagina y se denomina a los migrantes en Jalpan. Pongo énfasis en las connotaciones, imputaciones y expectativas con las que cargan con base en categorizaciones y estereotipos que se fundamentan en una diversidad de experiencias con la migración. También intento construir una imagen de Estados Unidos basada

---

<sup>59</sup> En este artículo Agustín Escobar relata la historia de una pareja de centroamericanos que viajan indocumentados

en las formas de imaginar este país desde Jalpan, donde resaltan ciertas características que apuntan a una idealización del Norte. En las formas de imaginar al norteño y el Norte podemos encontrar algunas de las disputas de sentido y de significado en la trama migratoria que se desarrolla en el vivir transnacional entre Jalpan y Estados Unidos.

#### 5.4.1 ¿Ese señor es norteño, migrante, paisano, o tacuache?

Las palabras, en su contexto de uso, suelen significar más de lo que se infiere a partir de su definición de diccionario. En Jalpan *norteño* significa más que “perteneciente o relativo al norte” o “que está situado en la parte norte de un país”, al igual que un *paisano* no es sólo una persona “que es del mismo país, provincia o lugar que otra”.<sup>60</sup> Estas definiciones básicamente hablan de las relaciones territoriales de una persona, del anclaje a un territorio o lugar, mientras que el *norteño* y el *paisano* en el contexto de migración en Jalpan están asociados a un personaje, a ciertas decisiones tomadas a lo largo de la vida, a ciertas prácticas y formas de ver la vida, a cierto *rol*, en términos de Erving Goffman (1981), que carga con expectativas sociales y culturales particulares.

Aunque comúnmente se utilizan como sinónimos y ciertamente en ocasiones se traslapan, hay diferencias entre los cuatro términos que menciono en el título de este apartado: *norteño*, *paisano*, *migrante*, y *tacuache*. No intento capturar estos conceptos como identidades esenciales y diferenciadas, sino más bien pretendo explicar la construcción imaginaria de estos personajes, la noción que se tiene de ellos desde el contexto sociocultural en el que se presentan y desenvuelven, para que esas caracterizaciones sirvan como esbozos para pensar las diferentes formas de interpretar, valorar e imaginar a las personas que dejan su lugar de origen y van a trabajar a Estados Unidos.

Se diferencian –aunque sutilmente– en sus motivaciones para migrar, en su nivel de integración e involucramiento con a la comunidad de origen, en sus prácticas de consumo tanto en el norte como en Jalpan, en sus sistemas de valores con respecto a la familia y a la iglesia, en

---

sobre *la bestia* rumbo a Estados Unidos

<sup>60</sup> Definiciones del Diccionario de la lengua española (DRAE), <http://lema.rae.es/drae/?val=paisano>, y <http://lema.rae.es/drae/?val=norte%C3%B1o>, consultado el 30.04.2014.

sus prácticas de retorno, en su modo de *aprovechar* la experiencia de migración, y en sus aspiraciones y planes a futuro, entre otras cosas.

El término *norteño* para mucha gente tiene connotaciones negativas relacionadas con la falta de sentido comunitario, comportamientos nocivos y peligrosos, el consumo derrochador, el desapego y el desarraigo. Para los que se autodenominan de tal modo tiene más que ver con un estilo de vida que implica el movimiento geográfico hacia Estados Unidos y de regreso que se ha convertido en *la* estrategia de supervivencia y reproducción, en este caso se explica el ser norteño como resultado de decisiones individuales (generalmente considerando a la familia) que agarran ritmo, dinámica o impulso propios, donde lo que alguna vez fue una decisión ahora ya no está en manos del individuo: “Pareciera que al haber estado tan inmersos en el trabajo de campo estadounidense se han desligado de las tradiciones agrícolas de su tierra de origen, lo que los mete en un círculo vicioso que les impide lograr beneficios locales” (Guzmán & García, 2001: 81). En una ocasión Wenses me platicó cómo fue que comenzó su noviazgo con una mujer jalpense cuando él era norteño:

Estuve en contacto con ella, la empecé a conocer, a los tres años tuve el valor de decirle que si quería ser mi novia, pero que si ella estaba consciente de que yo era un norteño, que me iba a regresar a Estados Unidos porque era mi vida en ese momento, y me accedió [...] Entonces pasando ese tiempo que ya habíamos hablado bien, con sinceridad, que ya le había dicho que me agradaba y quería que estando consciente de que yo era un norteño me aceptó (Wenses, entrevista 11.07.2013).

Como mencioné en el apartado anterior, también se asocia con los norteños que se ocupen de construir una imagen de éxito en sus comunidades de origen que no está basada en la realidad y que tiene un efecto apantallante en los niños y los jóvenes. Aparte de que al endrogarse para ostentar se ve como un *éxito hueco*, el problema aquí también es que “no cuentan lo que sufren” ni lo duro que es la vida por allá –“qué caso tenía que trajeran un buen carro, mil dólares, y lo gastaran todo en cerveza. Buenas botas, buen vestido, camionetota, y luego a conseguir para regresarse” (Karina Flora, diario de campo 06.07.2013).

A los norteños les cuesta mucho trabajo *hallarse* cuando regresan a vivir a Jalpan porque se acostumbraron a la forma de vida de allá, a los horarios y a la quincena. Esta idea está presente

a tal grado que en una ocasión Don Toño, un jalpense que trabaja como velador en un bachillerato de noche y de día en el ayuntamiento, me platicó que un señor regresó del Norte y cuando ya no lo volvieron a contratar se volvió introvertido y nomás se quedaba sentado en su sillón todo el día hasta que murió de tristeza. Tacho explica que “llegan como que se quisieran vender porque allá fueron meseros”, y así pierden la capacidad de moverse y *progresar* por sí mismos en sus lugares de origen:

Ora que él llega, no sabe hacer nada [¿cómo nada?] No, le dices haz esto, no, no sé, y así llegan todos, como que se vuelven máquinas, tienen que hacer lo que, están acostumbrados a que les digan: haz esto. Saben hacer muchas cosas pero están esperando que les digan, tienes que hacer esto. Si no les dices haz esto no lo hacen, no lo saben hacer más bien... y llegan acá y se supone que debería ser todo lo contrario, vieron muchas cosas, vieron mucha tecnología allá y que deberían llegar aquí a aplicarlo, eso sería grandioso (Tacho, entrevista 10.07.2013)

Tan alejados están del trabajo agrícola en la zona, que algunas mujeres comentan: ‘No, ahorita los muchachos de 14 o 15 años no saben agarrar el machete o el huíngaro<sup>61</sup> porque sus papás siempre han trabajado en el campo, pero el de Estados Unidos’ (Guzmán & García, 2001: 80-81)

Por otro lado, podría decir que *paisano* tiene una connotación (*suena*) más amable. Este término hace referencia a un aspecto comunitario más que geográfico únicamente. Al decir paisano se le reconoce al migrante como parte de su comunidad de origen, se reconoce que se ha ido en busca de mejores oportunidades para su familia a costa de mucho esfuerzo y sacrificio, pero al volver su pertenencia a la comunidad no está en disputa. Su identidad *serrana* los une a todos, a pesar de que estén geográficamente separados por cuestiones laborales la mayor parte del año (“Bienvenido paisano, Jalpan es tu casa”). *Paisano* también tiene una connotación de retorno más fuerte que *norteño*, siempre está en el trasfondo que algún día se regresará, aunque sea a morir, a su terruño. Este interés en mantener los lazos transnacionales con el lugar de origen también se expresa en apoyos a proyectos comunitarios, visitas regulares durante las cuales participa en las tradiciones locales, inversión en Jalpan y generación de empleos para los que se quedan, etc. Las actitudes son más modestas y acorde con los valores tradicionales (católicos). *Paisano* se acerca más a la definición formulada por los propios migrantes que

recoge Espinosa (1999) en su texto sobre *El día del emigrante* en un pueblo jalisciense:

El emigrante es la persona con deseos de superación que decide partir en busca de mejores oportunidades, dejando a su familia triste y muchas veces sin un futuro seguro, arriesgándose a tantos peligros en el camino y que al llegar a los Estados Unidos es víctima a veces del racismo, discriminación, sectas y drogas. Muchos logramos realizar nuestros objetivos ayudando a nuestras familias, pero muchos otros desperdiciamos lo que hemos logrado. Entonces el objetivo debe ser aprovechar al máximo nuestros esfuerzos para lograr nuestros anhelos y llevar adelante a nuestro pueblo (404-5).

A su vez los paisanos no están tan abiertos a la *transculturación* como los norteños y procuran no destacar mucho de entre los familiares y amigos que no se van. Tienden más a ponerle a su hija Carmen que Jessica. El término *paisano* también excluye la noción muchas veces asociada con los norteños del mujeriego que sucumbe a la tentación de participar en el extenso mercado de prostitución que encuentran del otro lado de la frontera.

En el contexto jalpense el término *migrante* es cada vez más común, pero proviene de un ámbito institucional y se ha ido popularizando, el que emplea en ocasiones la iglesia (“Cristo también fue migrante”<sup>62</sup> – en este caso obviamente no podemos decir que fue *paisano* ni *norteño*, al menos no con respecto a los jalpenses), y el que se emplea también por parte del gobierno (“caravana migrante”, “Programa 3x1 para migrantes”), así que es un término bien conocido, pero casi no se emplea en el lenguaje común. En una ocasión le pregunté a un señor que vino en las vacaciones decembrinas con su familia a Jalpan si él se consideraba norteño, a lo que respondió con cierto repudio que no:

Ni norteño ni paisano ni migrante, yo soy jalpense y no he cambiado nada desde hace veinte años que me fui, bueno, migrante tal vez porque ahí dice [apunta a la calcomanía de la diócesis de Querétaro que trae pegada en el parabrisas de su camioneta: “todos migrantes unidos en la fe”] y pues en los hechos sí me voy a trabajar a Estados Unidos (Diario de campo, 28.12.2013)

El término *tacuache* lo escuché sólo en entrevista con *El Dólares*, pero me parece

---

<sup>61</sup> Machete corto y curvo, parecido a la hoz.

<sup>62</sup> Esta fue la única mención directa que se hizo sobre la migración en la misa del paisano.

importante mencionarlo porque abona a la comprensión de los matices que existen en la concepción de las personas que cruzan la frontera norte para trabajar en el otro lado. *¿Y por qué les dicen “tacuaches”?* ¡Porque son un chingo! En efecto hay muchos tacuaches o tlacuaches (que es como yo los conocía) en la Sierra Gorda, se puede decir que es un animal muy común en la zona. Al seguir indagando acerca de qué caracteriza a *la tacuachada*, comprendí que Olvera se refería justamente a eso: los migrantes “comunes”, que tienen ciertas prácticas de consumo y formas de conducirse que los distinguen de los demás migrantes minoritarios, quienes pueden ser muy exitosos *realmente*, pero son más discretos y generalmente tienen más educación formal. Este término es muy cercano al del *norteño*, pero su valor ilustrativo consiste en la oposición que hacía *El Dólares* con respecto a una minoría de migrantes de la región que poseen un grado académico y negocios grandes y exitosos a ambos lados de la frontera. En su opinión, éstos últimos deberían ser estudiados más en profundidad y no únicamente la *tacuachada*.

Las diferencias entre estas cuatro construcciones o *tipos* de migrantes son sutiles y no tienen límites claramente definidos, son estereotipos que *sirven para pensar* siempre teniendo en cuenta que se trata de individuos que están en contextos específicos, con experiencias y formas de ver la vida particulares. Todos comparten la experiencia de haber migrado, de vivir en otro contexto cultural, y de cargar con expectativas específicas relacionadas con su decisión de partir al Norte. Además, todos pasan por experiencias relacionadas con la migración que los marcan y transforman de distintas maneras en lo personal:

Esta es una sierra de migrantes. El migrante siempre lo atropellan, aquí y allá. Saliendo de tu casa es puro sufrir. Cuando tú sales agarras muchas experiencias del sufrimiento y cambia tu manera de pensar, te vuelves más bondadoso. Los que van tratan de superarse, pero a veces encuentras la muerte. (Mario Sánchez, diario de campo 30.08.2013)

En este contexto se distinguen algunas razones para cruzar la frontera norte de México más legítimas que otras. Partir para juntar dinero, para construir una casa y casarse es la trayectoria y la motivación más aceptada socialmente, estrechamente ligada al contexto predominantemente católico; mientras que dejar el pueblo por motivaciones personales, huyendo de una mala relación sentimental, motivado por ilusiones de consumo derrochador, etc., son motivaciones que se adjudican a las generaciones más jóvenes y tienen connotaciones expresamente negativas.

También están en tela de juicio las prioridades de los migrantes en un discurso crítico desde los pobladores hacia el consumo ostentoso: “Traía una *Hummer*, pero su esposa bien mal vestida”, “mejor habría de darle la vuelta a la antena y usarla de choza, le daría mejor refugio”.

La idea de que muchos paisanos dejan su tierra para buscar una ilusión que no vale la pena también está enraizada en la historia de migración entre México y Estados Unidos, y también está presente en los imaginarios que existen en Jalpan al respecto. Esta idea se expresa en múltiples canciones y corridos:

“Consejo de un bracero”

Amigos, qué triste la vida  
andar uno de bracero;  
el más hombrecito llora  
por no pensarlo primero.

Por el dólar yo me vine  
pa’ salir de la pobreza;  
esa maldita ambición  
me hizo perder la cabeza.

[...]

Me despido, mis paisanos,  
con todo mi corazón;  
México los necesita,  
nunca dejen su nación.

(López Castro, 1995: 187-188)

A pesar de que está enunciado de múltiples maneras –canciones, artículos periodísticos, pinturas, cuentos, etc. – hay una idea generalizada de que los migrantes que regresan a sus comunidades de origen “nunca cuentan lo malo”, que las experiencias negativas se ocultan y sólo se resaltan las ventajas económicas, de diversión o de entretenimiento, y que esta situación crea expectativas e ilusiones que a menudo terminan con desencantamiento una vez que se tiene experiencia migratoria propia:

Eda se fue a Estados Unidos sola cuando tenía 18 años y allá conoció a su esposo, quien también es de Jalpan. Su vecina le decía que está muy bonito, pero ella dice que no es verdad. Su esposo trabajó mucho tiempo por allá, ahora trabaja como taxista en Jalpan (ya tenía ese trabajo desde

antes de irse). Están bien aquí, no es cierto que allá se vive mejor, estando solo y sin familia (Eda Rubio, Diario de campo, 10.07.2013)

Además, existe una noción de que la migración es el último recurso para los que no supieron (o no quisieron) *hacerla* en su lugar de origen. En gran medida esta idea está asociada al “fracaso” o desinterés por la educación formal:

[¿Y tú te quieres ir para allá?] Algún día sí, por qué no, es el sueño de todos los mexicanos [¿Ahora que termines la prepa?] Sí, voy en segundo, en la prepa, si no sigo estudiando pues no va a quedar otro camino que es este, la migración... lo que hacemos todos, se puede decir los que fracasamos (Luis, videgrabación, 07.07.2013).

Por otro lado, resulta casi redundante afirmar que actualmente los muertos y desaparecidos también forman parte importante del imaginario de la migración a Estados Unidos. En el caso de Jalpan han impactado mucho las noticias de desapariciones y muertes de migrantes en su camino al Norte, sobre todo desde el descubrimiento de los cadáveres de dos landenses en las fosas clandestinas de San Fernando, Tamaulipas en 2011, y de la desaparición de un camión con cuarenta pasajeros que iban rumbo al norte en 2010, caso que hasta hoy no se ha esclarecido. Hoy en día la inseguridad y el peligro que implica probar suerte en Estados Unidos forman parte integral del imaginario jalpense de migración.

#### 5.4.2 Una nota sobre las jalpenses<sup>63</sup>

En el ámbito de la migración en Jalpan, a pesar de que cada vez son más las mujeres que migran, el papel de éstas generalmente se desarrolla de este lado de la frontera – esposas que se quedan a criar hijos, construir casas y encargarse del campo, madres preocupadas por sus hijos, mujeres que se comienzan a organizar independientemente, hijas que esperan a sus padres, novias que esperan a sus novios, madres que intentan evitar que sus hijos se vayan, etc. Pero eso no quiere decir que tengan un papel menor en la conformación de la cultura de migración en Jalpan, ni mucho menos que los imaginarios que existen en torno a la condición de género en la migración

---

<sup>63</sup> Debo reconocer que por cuestiones de tiempo –y de diseño de la investigación – el enfoque de género no ocupa el lugar que tiene en la realidad del fenómeno migratorio entre México y Estados Unidos. En este breve subapartado intento capturar algunos imaginarios de migración desde tal enfoque.

sean menos relevantes para la comprensión de tal cultura.

La migración se vive y se interpreta de manera diferenciada según la condición de género, y esto aplica también en cuanto a lo que las mujeres interesadas en migrar buscan en Estados Unidos. En algunos casos, cuando se plantea la aspiración de acompañar a la pareja al norte la mujer se topa con la negativa basada en la idea de que allá las mujeres *quieren mandar*, o se *vuelven rezongonas*, o imitan los malos comportamientos de las gringas:

Me quedo platicando un rato con Miriam en su puesto de gorditas [...] Su novio es migrante desde los 18 años, es bien conocido, él pasa gente. Ella dice que la lleve para que trabaje un rato para ganar dinero, hacer una casa, comprar un coche, pero él no quiere, dice que si se va ya no va a querer regresar, y que las mujeres allá... que se va a contagiar... ella piensa que es porque allá no se le hace tanto caso a lo que diga el hombre y que por eso no quiere llevarla (le da risa, como de complicidad) Él le dice que para qué quiere ir si él ya le está construyendo su casa y en Navidad le puede traer un coche, pero a ella le encantaría ir de todos modos, está “que brinca” por irse (Diario de campo, 09.08.2013)

La idea de que las mujeres van a pasar por una especie de “liberación” a través de la experiencia migratoria está directamente ligada a las cosas no materiales que algunas mujeres jóvenes buscan en Estados Unidos como independencia, autonomía, salir de un sistema patriarcal que las tiene hasta el copete, etc. En este sentido, una de las justificaciones para la decisión de migrar que sobresale entre los relatos de mujeres migrantes es el no querer casarse por dinero. Por otro lado, algunas mujeres presienten que debido a que su marido es *muy enamorado*, tiene otras parejas en Estados Unidos, pero lo toleran mientras éste envíe dinero y regrese regularmente (Entrevista con María de los Ángeles, 07.08.2013).

Además, que las mujeres migren aún choca con ciertos valores tradicionales que posicionan a la mujer en la casa ocupándose de los hijos en particular y de la familia en general, por lo que una mujer migrante sería asociada con una ambición personal y poco cristiana muy reprobable.

### 5.4.3 Geografías imaginadas

*Migration has always had the potential to challenge established spatial images. It highlights the social nature of space as something created and reproduced through collective human agency and, in so doing, reminds us that, within the limits imposed by power, existing spatial arrangements are always susceptible to change*

ROUSE. Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism.

*Por nada se cambia la comida mexicana, pero el año entrante, otra vez, a jalarle pa'l norte, donde está el dinero, y el trabajo a la mano, y los five and ten, y la luz eléctrica.*

CARLOS FUENTES. La región más transparente.

Como mencioné antes, Estados Unidos no se construye únicamente como una idea abstracta de paraíso terrenal de oportunidades y de progreso, o como una cárcel de oro, sino que es un país con el que se asocian objetos, paisajes, infraestructura, específicos. Este apartado trata las ideas que se tienen del Norte como lugar, como territorio con propiedades específicas; de lo que se le adjudica como inherente a ese espacio físico que es Estados Unidos de Norteamérica en los imaginarios de los y las jalpenses. En Jalpan a todo mundo a partir de cierta edad le evoca algo ese país, por un medio o por otro, tienen una idea, una imagen, de cómo es el Norte. Este apartado está compuesto por lo que a lo largo del trabajo de campo me dijeron y explicaron principalmente niños y niñas de entre 6 y 11 años acerca de “lo que saben” acerca de Estados Unidos y de cómo imaginan ese lugar, ya sea en forma hablada o a través de una pintura, pero también participan las voces de algunos jóvenes de entre 14 y 17 años y algunas mujeres. Lo que comparten estas personas es que nunca han estado al norte del Río Bravo, pero sin embargo tienen un imaginario de cómo es por allá.

En una ocasión iba en la carretera rumbo a Jalpan desde Río Verde y en El Lindero, a pocos kilómetros antes de llegar a Jalpan, y vi un mural en una pequeña casa a la orilla titulado “La migración”. Me detuve, pregunté por el autor del mural, y me dijeron que fueron unos muchachos que en ese momento no se encontraban, pero que podría regresar a hablar con ellos otro día. Eso hice y unos días después Luis y Fernando, quienes ahora están en segundo de preparatoria, me explicaron que ese trabajo fue fruto de una tarea de cuando estaban en tercero de secundaria y les encargaron realizar un mural visible acerca de “temas contemporáneos”. Luis



Imagen 14. Luis explica el mural “La migración”. Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

escogió ese tema “porque se me vino a la mente” (su papá y dos hermanos están del otro lado), y me explica pacientemente los detalles del mismo:

Este edificio es, está en la parte norte, que es Estados Unidos, eso quiere decir que hay ciudad y no sé, hay, es el centro de todo el mundo... la muerte significa que aquí en México hay muerte, sequías

por los animales, y aquí no hay más que nopales... y este una casa de que mexicanos que si usted ve la mayoría de los mexicanos tiene sus viviendas mal hechas, mal terminadas, incluso no las terminan... en Estados Unidos este, el color verde también tiene su significado porque es llamativo, este, o sea de que hay más vida, y acá pusimos un color melón para, o sea descolorido que no llama mucho la atención... aquí el avión es el, es un dibujo que representa, no sé, la ciudad, y aquí es donde los mexicanos no quieren esto, entonces migran a donde está lo mejor, es Estados Unidos, donde todo mundo ahí llega, porque quieren una vida... y quieren cambiar a México, y sí... [¿y el puentecito ese?] Este es la frontera, nomás lo hicimos así que representaba el paso... [¿Tú has ido para allá, o así es como lo has visto o te han platicado que es?] No, o sea puro de lo que yo sé... Este, no pudimos agregar más cosas porque no nos alcanzó el día [¿qué más le iban a agregar?] No sé, podría ser un mexicano aquí dormido [señala el nopal, ¿por qué dormido?] Pues, porque así es como identifican al mexicano dormido debajo de un nopal ahí en pitaya [¿y tú lo identificas así?] ... yo no me identifico así, pero así es como lo identifican en otras partes... [¿y qué más?] Aquí nos equivocamos en la desta, porque aquí el río ya no divide la frontera, ya se nos olvidó borrarle, así quedó... [¿y del lado de allá arriba, no les faltó nada, de Estados Unidos?] Sí, por ejemplo les podemos agregar dólares, es a lo que un mexicano va, a traer dólares, lo manda a su tierra (Luis, videograbación, 07.07.2013).

Las imágenes por medio de las cuales Luis y sus compañeros representaron la migración se repitieron constantemente en las pinturas realizadas por niños en el taller que organicé con Braulio: edificios altos, aviones y coches para el lado gringo. Desierto para el lado mexicano. Esto simboliza la tierra del progreso y del desarrollo que se erige en el imaginario acerca del Norte, asociado con un verde lleno de vida que contrasta



Imagen 15. César Augusto, 14 años, *¿cómo es Estados Unidos?* Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

con el café desértico mexicano, seco, sin vida (cuando vuelvo a ver el video las palabras de Luis chocan con el fondo verde de la Sierra Gorda donde estamos parados). Pero no es tan sencillo, el imaginario sobre Estados Unidos se compone de más elementos que tanto jalan como repelen. En entrevista grupal con nueve niñas de entre nueve y once años, alumnas de “danza folklórica” en la Casa de la Cultura jalpense surgieron varias coincidencias en las formas que toma el Norte en sus imaginarios, *todas* están de acuerdo en que es “bonito” allá, pero saben más [léase con distintas voces entre los puntos suspensivos]:

Hay muchas industrias... los dólares, hablan otro idioma diferente al de nosotros, y tiene otra cultura, porque ¿verdad que el Halloween no es de aquí? [...] Me imagino que ha de haber fuentes, debe de haber muchas fábricas y muchas tiendas de ropa... que allá hacen diferentes costumbres que nosotros aquí [¿como qué?] Halloween... y su idioma no es el de nosotros... yo he visto en la tele que habían muchos lugares donde, donde hay juegos y albercas, algo así... muchos lugares recreativos... y actividades, parques de diversión, Disney, yo quiero ir ahí, yo quiero ir a Disneylandia (Entrevista grupal 08.07.2013).

Cuando les pregunto si a ellas les gustaría ir para allá me responden al unísono que sí, así que les pido que una por una me diga por qué. En esta ronda variaron las respuestas, pero las más repetidas fueron: ir a conocer a algún pariente (tíos o primos) que vive allá, ir a los parques de diversiones, andar paseando, y sobre todo ir a las tiendas grandes a comprar ropa (se ríen cuando hablan de esto), este tema se repite tanto que les pregunto “¿no les gusta la ropa de aquí?”:

Sí, pero es más divertido ir a tiendas grandes, sí porque ahí hay muchas cosas que ves, y aquí hay poca cosa... si yo fuera me imagino que ha de estar bien padre, y que ha de haber un montón de ropa y un montón de cosas y un montón de restaurantes, de ropa, de zapatos, así muchas cosas debe de haber, cuesta en dólares, cuesta mucho más baratísimo, pero aquí ¿cuánto es un dólar? [Varias responden] Doce pesos, o once cincuenta (Entrevista grupal 08.07.2013).

Es evidente que los imaginarios de estas niñas están permeados y son construidos en parte por imágenes originadas en Estados Unidos que llegan a ellas a través de la televisión (“hay una caricatura que se llama el gato ensombrerado y es de allá, ¿no?”), el *Facebook*, fotos enviadas por familiares e incluso calendarios (“yo me acuerdo que en un calendario unos lugares



Imagen 15. Félix, 12 años, ¿cómo te imaginas Estados Unidos? Foto: Stephanie Cruz, trabajo de campo.

bien bonitos, no sé qué en California que eran unos arcos, ya no me acuerdo... pero estaban bien bonitos en una playa [suspira]”).<sup>64</sup> Sus construcciones imaginarias de Estados Unidos están ligadas a un ámbito lúdico y de ocio, de visitar familiares e ir de *shopping*. Lo que se asocia con el Norte son grandes centros

comerciales y grandes parques de diversiones (*hiperrealidad disneylandesca*). Esto ilustra la importancia de las imágenes en la construcción idealizada de otros lugares que eventualmente podrían servir como destino (Appadurai, 1996).

Estos imaginarios sobre Estados Unidos divergen de las mujeres que han tenido experiencias indirectas con la migración, a través de la ausencia del marido, hijo u otro familiar. Al preguntarles a las esposas de ex-braceros cómo pensaban que era el Norte en general se refirieron al ámbito laboral, con la dureza del trabajo agrícola o sus dinámicas:

Cuando estaba yo soltera, me llevó mi papá a trabajar por acá a Tamaulipas, y este pues yo me imagino que también por allá eso es, así, porque se reúne la gente en la mañana y se la llevan en camionetas a trabajar en la labor (Timotea, entrevista 07.08.2013)

<sup>64</sup> En su artículo publicado en el periódico *La Voz de la Sierra* el 14 de julio de 2013 “El tren de la muerte”, Agustín Escobar Ledesma menciona seis veces “las doradas costas de California”, y se refiere a Estados Unidos como “la

A pesar de que estas mujeres están perfectamente familiarizadas con la televisión, esta imagen de Estados Unidos se construye más con base en los relatos que han escuchado a lo largo de los años acerca de las experiencias de los otros. Entre las mujeres con las que hablé en la clase de manualidades predomina la noción de que es un engaño eso de que allá es “más bonito” porque “sales a las calles y no ves a nadie más que en los centros comerciales”.

#### 5.4.4 Conclusiones – El sueño en disputa

*Los dueños de este país conocen la verdad: se llama el sueño americano porque uno tiene que estar dormido para creérselo.*  
DAVID BROOKS. El precio de la democracia.<sup>65</sup>

*In short, given the given, not everything else follows. Common sense is not what the mind cleared of cant spontaneously apprehends; it is what the mind filled with presuppositions [...] concludes.*  
GEERTZ. Local Knowledge.

Las distintas formas de imaginar al norteño y el Norte ilustran las disputas entre las divergentes significaciones de la migración transnacional jalpense. Así surgen tensiones entre los sentidos que se le da a la migración entre Jalpan y Estados Unidos, desde donde surge –en contraposición a la experiencia migratoria– una noción de lo que significa *vivir bien*. Para Tacho la migración no fue una opción porque:

Lo que te venía diciendo... levantar a las cinco de la mañana estar desayunados... regresar en la tarde y lavando su ropa y... aquí es más trabajar, pero disfrutar lo que estás haciendo, acá, y hacer todo ese tipo de cosas, entonces trabajar... tiempo para trabajar un rato y te va saliendo... a la larga te sale mucho más que allá (Tacho, entrevista 10.07.2013)

Además, Tacho enfatiza el valor de conocer a sus clientes, que esté a gusto en su trabajo, que a él lo conozcan y lo recomienden, levantarse a la hora que quiera, etc. Piensa que en parte la gente se va porque no “la sabe hacer” en Jalpan, aunque también reconoce que la falta de trabajo en la

---

tierra prometida, en la que mana leche y miel”.

<sup>65</sup> En su columna *American Curious* del periódico *La Jornada*, Citando al cómico George Carlin: <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/23/opinion/033o1mun>.

región es un factor determinante. Esta posición también se ha recogido en diversas canciones y corridos:

“El de Cocula”

Si yo me fuera pa'l otro lado  
me moriría de pura tristeza;  
porque a mí nadie me ha regañado [engañado].

De plano el dólar ni me interesa,  
yo soy feliz amarrando un gallo,  
entre mariachis, de fiesteas en fiesta.

(López Castro 1995: 57, original: 1981)

Las personas que están “en contra de la migración” por lo general resaltan el aspecto de la desintegración familiar, de que no *vale la pena* la ausencia tan prolongada y tanto sufrimiento en ambos lados de la frontera cuando hay opciones más *modestas* en Jalpan. En este sentido, lo que se valora de permanecer en el lugar de origen es la posibilidad de llevar una vida social y familiar cercana, presencial.

Por otro lado el *sueño americano* no es sólo una trama de consumo.<sup>66</sup> Estados Unidos se relaciona con una idea de progreso y desarrollo, como la mejor vía para “salir adelante”. Además, una parte esencial de este sueño es la *predictibilidad* del Norte: Si te portas bien, eres perseverante y paciente, la haces. Si no obedeces las reglas, te emborrachas y despilfarras el dinero, eres castigado y fracasas. También forma parte de esto la constancia del salario, se siente bien recibir una quincena y no estar en la incertidumbre de cuánto se ganará en el mes. Este es uno de los aspectos más fuertes del imaginario que constituye el sueño americano. Mientras que en México es abrumadora la incertidumbre debido a la impunidad, los amiguismos, el nepotismo, la corrupción, de todo esto también huyen los mexicanos al buscar el sueño americano:

---

<sup>66</sup> La noción de que existe una *trama de consumo* que forma parte esencial de la migración transnacional en general, y de la cultura de migración jalpense en particular, se la debo al Mtro. Geovanni Zamudio, quien formuló este concepto (aún sin publicar) y lo compartió conmigo en el marco de una de nuestras conversaciones/tutorías acerca de mi propio trabajo de investigación. Zamudio (2012) realizó un estudio acerca de la dimensión simbólica de las prácticas de consumo que se dan en los mercados “sobreruedas” en la ciudad de Tijuana, a partir del cual se cristalizó este concepto.

Trabajo mucho aquí y también allá, pero aquí se extraña el sueldo de quincena (Mario Sánchez, diario de campo 02.08.2013)

Esa es la situación del norte, los trabajos son duros. Las penas de la cárcel son más duras. Allá todo es parejo. (Diario de campo, Karina Flora, 02.08.2013)

Por último, no es de subestimarse el elemento del *aburrimiento* – los jóvenes en Jalpan tienen acceso a todo tipo de imágenes a través de los medios de comunicación, el internet, la industria de la piratería; ven cómo y de qué maneras se divierten en distintas partes del mundo, y no encuentran ese tipo de emoción y diversión en Jalpan ni sus alrededores – es impresionante lo presentes que están los parques de diversiones en el imaginario de las niñas.

## VI. CONCLUSIONES – LA TRAMA MIGRATORIA EN JALPAN DE SERRA

*The imagination is a vital resource in all social processes and projects, and needs to be seen as a quotidian energy, not visible only in dreams, fantasies, and sequestered moments of euphoria and creativity.*

APPADURAI. The Future as Cultural Fact.

*Lo que tiene éxito no siempre es lo valioso, sino todo lo contrario. Y en consecuencia, lo que tiene éxito no es lo bueno, ni lo que fracasa lo malo. No es posible identificar el éxito con el bien y el fracaso con el mal, pues entonces los Estados Unidos serían buenos y México malo. Como sabemos esto no es cierto [...]*

*Estamos en el cruce. ¿Cuál vamos a escoger, entre todos los caminos? Sobre todo México, tan cargado de experiencias confusas, de vida contradictoria.*

*¿Le será posible escoger, escoger su propio camino [...]*

CARLOS FUENTES. La región más transparente.

A pesar reconocer las innegables limitaciones que presentan las estructuras en el campo de acción de los individuos, algo que comparten todas las personas con las que me relacioné en Jalpan de Serra es que nadie quiere “nomás ir la pasando”. Hay concepciones diferentes de lo que significa esa noción, donde ciertos detalles de la vida cotidiana pueden tener significaciones contrarias según quien las esté valorando y experimentando. Lo que se busca en Estados Unidos a través de la migración no está desvinculado de lo que se busca en el lugar de origen, y los imaginarios que forman parte de la trama migratoria de las personas involucradas le dan sentido e impulso a esta búsqueda.

El sueño tiene diferencias sustanciales según el género, la edad y la condición socioeconómica (clase) de las personas. El sentido de la acción se diferencia con base en estos ejes, pero todos comparten que, además de las condiciones objetivas de vida y de los amarres estructurales que limitan sus posibilidades, se guían por construcciones imaginarias, buscan elementos intangibles dentro de sus propios sistemas culturales o *mundos de vida*. La construcción de tales imaginarios se basa en gran medida en la experiencia que se ha tenido con la migración ya sea directa o indirecta. En Jalpan, si bien no existe aún el dato estadístico, me

atrevería a afirmar que la abrumadora mayoría de las personas tienen una experiencia en ese sentido, ya sea directa y sobre todo indirecta.

Los apartados etnográficos del capítulo anterior se presentan como ámbitos de representación por medio de los cuales se accede a los imaginarios, donde la posición de éstos en la cultura de migración en Jalpan se vuelve más clara, más discernible. Desde la observación de la vida cotidiana en Jalpan se puede concluir que la migración o la decisión de migrar no es fruto únicamente de una coyuntura existencial, política o económica, sino que se gesta en un contexto donde la opción de migrar como camino para alcanzar bienestar económico, social y personal aparece como el más viable e incluso único. El imaginario que le da sentido y continuidad a la migración en Jalpan se crea y se reproduce en la vida cotidiana aun en ausencia de los migrantes: en este contexto es necesario que la separación y los riesgos asumidos por el que se va, tengan sentido también para los que se quedan, lo cual no está libre de disputa. Además, los imaginarios influyen en la transformación del paisaje cultural en Jalpan y sus alrededores, creando sitios e hitos de representación de la migración.

Una parte central de la *digestión cultural* de la migración en Jalpan es la invención de tradiciones como el *Día del Paisano* y la *Caravana Migrante*. Estos eventos contribuyen a la institucionalización de la migración, y a través de ellos se genera y se expresa un imaginario específico que le da un sentido “positivo” a la migración, un sentido de sacrificio por parte del que se va, a la vez de reforzar su pertenencia a la comunidad. En este contexto resultan destacados ciertos objetos que forman parte de la cultura material de la migración, y que canalizan y materializan ciertos imaginarios de lo que significa migrar, de lo que se busca en el norte, y de las posibilidades que ofrece. En este caso, el análisis de las casas, los dólares y las trocas sirvió para acceder a las formas en que se construye un imaginario de éxito en la migración que no está libre de renegados, quienes confieren un sentido diferente al consumo ostentoso.

Por último, las distintas formas de imaginar e interpretar al norteco y al Norte con base en experiencias, prejuicios, representaciones, símbolos, permiten identificar modelos a seguir y también críticas que influyen tanto en el impulso migratorio, como en la construcción de interpretaciones negativas de la migración que apelan a la búsqueda de alternativas en el marco de diferentes maneras de concebir lo que significa *vivir bien* (Salazar, 2004). En el contexto de migración, la noción de *vivir bien* está estrechamente relacionada con las concepciones de

libertad y de justicia, pero esta es una relación que deberá ser estudiada en trabajos posteriores.

En suma, puedo decir que las construcciones imaginarias le dan tanto forma como sentido a este fenómeno sociocultural que ha permeado la vida de toda la región, permiten la continuidad a la vez que desalientan el impulso migratorio según las experiencias e interpretaciones de los y las involucradas. Podemos ver cómo se entrelazan el imaginario, la imaginación y las imágenes para comprender las maneras en que funciona la *imaginación como práctica social* (Appadurai, 1996).

Sin duda actualmente vivimos una realidad compleja, por lo que considero necesario realizar *contextualizaciones radicales*<sup>67</sup> de fenómenos particulares para llegar a comprender una parte de la contemporaneidad que vivimos, sin caer en la tentación de declararla incomprensible o carente de sentido. Por ello, tiene más sentido que nunca enfocar no sólo lo evidentemente problemático, sino también observar la fiesta y el ocio, los momentos de reencuentro, de organización social, de solidaridad, desde donde podemos obtener información que trasciende lo situacional y específico, para llegar a la comprensión más profunda de ciertos procesos culturales contemporáneos. Los sueños y las pesadillas colectivas se transforman a lo largo de la historia y a mi parecer es una de las tareas imprescindibles de la antropología cultural examinar, analizar, desentrañar la naturaleza del cambio, de qué maneras se ha transformado, a causa de qué, y de qué se conforman en la actualidad.

---

<sup>67</sup> Lo cual implica poner atención a la complejidad del entramado temporal (histórico) y espacial, así como a los detalles y las relaciones del aquí y ahora.



## BIBLIOGRAFÍA

Alonso Meneses, Guillermo, 2013, *El desierto de los sueños rotos. Detenciones y muertes de migrantes en la frontera México-Estados Unidos 1993-2013*. El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México.

Anderson, Benedict, 2006, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition, Verso, London-New York.

Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis-London.

----- 1986, "Introduction: commodities and the politics of value". En: Arjun Appadurai (Ed.): *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press.

----- 2013, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. Verso, London, New York.

Aquino Moreschi, Alejandra, 2009, *Entre el "sueño zapatista" y el "sueño americano": La migración a Estados Unidos vista desde las comunidades zapatistas*. Migración y Desarrollo, segundo semestre.

Araújo, Nara, 2005, *El poder de la representación: la identidad cultural en la narrativa del Caribe (Siglos XX y XXI)*. Revista Brasileira do Caribe, vol. VI, núm. 11, julio-diciembre, pp. 145-168.

Arias, Patricia, 2011, *La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias*. En: Migración y Desarrollo, vol. 9, núm. 16, 2011, pp. 153-186.

Atkinson, P. & Hammersley, M., 1994, "Ethnography and participant observation". En: NK Denzin & YS Lincoln (Eds.): *Handbook of Qualitative Research* (pp. 248-261). Thousand Oaks: Sage Publications.

Baudrillard Jean, 2007, *El sistema de los objetos*. México, Siglo XXI.

Berger, Peter, Thomas Luckmann, 2001, *La construcción social de la realidad*. Editorial AMORRORTU, Argentina.

Bernard, Russell, 2001, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Alta Mira Press; 3 edition. Preparing for research, pp. 66-84.

Bhabha, Homi, 2002, *El lugar de la Cultura*. Editorial Manantial, Argentina.

Blumer, Herbert, 1969, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Bourdieu, Pierre, 1997, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.

Corbin, Juliet; Anselm Strauss, 1990, *Grounded Theory Research: Procedures, Canons and Evaluative Criteria*. Zeitschrift für Soziologie, Jg. 19, Heft 6, pp. 418-427.

Carroll, Lewis, 2010, *Through the Looking Glass and What Alice Found There*. Lexinton, USA [1871].

Cresswell, Tim, 2006, *On the move. Mobility in the Modern West World*. Routledge, New York, London.

De La Garza, María Luisa, Héctor Grad Fuchsel, 2011, “*Soy como tantos otros muchos mexicanos*”, o de las características que comparten los protagonistas de los corridos de narcotráfico y de migración. TRANS--Revista Transcultural de Música/Transcultural Music Review 15.

Durand, Jorge, 2000, *Origen es destino. Redes sociales, desarrollo histórico y escenarios contemporáneos*. En: Migración México-Estados Unidos. Opciones de Política, Conapo, México.

----- 2004, “Ensayo teórico sobre la migración de retorno. El principio del rendimiento decreciente”. En: *Cuadernos Geográficos*, 35 (2004-2), 103-116.

----- 2007, *El Programa Bracero (1942-1964). Un balance crítico*. Migración y Desarrollo, 2do semestre, número 009. Red Internacional de Migración y Desarrollo. Zacatecas, Latinoamericanistas, pp. 27-43.

----- 2014, *Sueños rotos*. La Jornada, sección opinión, México, D. F., 20 de abril, en <http://www.jornada.unam.mx/2014/04/20/opinion/015a2pol>, consultado el 20.04.2014.

Durand, Jorge, Douglas S. Massey, Emilio A. Parrado, 1999, *The New Era of Mexican Migration to the United States*. The Journal of American History.

Durand, Jorge, Patricia Arias, 2005, *La vida en el norte: Historia e iconografía de la migración México-Estados Unidos*. El Colegio de San Luis/Universidad de Guadalajara.

Espinosa, Víctor, 1999, “El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de los altos de Jalisco”. En: *Estudios Sociológicos*, vol. XVII, pp. 375-418.

Fiske, John, 2010, *Understanding popular culture*. 2<sup>nd</sup> Edition, Routledge, New York.

FitzGerald, David, 2009, *A Nation of Emigrants. How Mexico manages its migration*. University of California Press, Berkeley/London/Los Angeles.

Fletcher, Peri L., 1997, “Building from Migration: Imported Design and Everyday Use of Migrant Houses in Mexico”, pp. 185-201. En: Orlove, Benjamin (ed.): *The Allure of the Foreign. Imported Goods in Postcolonial Latin America*. The University of Michigan Press.

Fletcher, Peri L., 1999, *La Casa de Mis Sueños. Dreams of Home in a Transnational Mexican Community*. Westview Press.

Flora Morales, Vicente, 2007, *A golpe de martillo. Poemas, canciones y corridos*. Ayuntamiento Constitucional de Jalpan de Serra, 2006-2009, Museo Histórico de la Sierra Gorda.

Gaonkar, Dilip Parameshwar, 2002, *Toward New Imaginaries: An Introduction*. En: *Public Culture*, Vol. 14, Number 1, 2002, pp. 1-19.

García, Martha, 2008, *Rituales de paso y categorías sociales en la migración internacional nahua del Alto Balsas, Guerrero*. En: *Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42, enero-abril, pp. 77-96, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Geertz, Clifford, 2000, *Local Knowledge*. Basic Books, Third Edition, New York.

----- 1973, *The interpretation of cultures*. Basic Books, New York.

Giménez, Gilberto, 2007, *La frontera norte como representación y referente cultural en México*. *Territorio y Frontera*, año 2, núm. 3, pp. 17-34.

Glick Schiller, Nina, Linda Basch and Cristina Blanc-Szanton, 1992, *Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration*, *Annals of the New York Academy of Sciences*. Volume 645, July 6. VII-XV.1-25.

Goffman, Erving, 1981, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores, Argentina.

Goldring, Luin, 2006, "Power and Status in Transnational Social Spaces". En: Guarnizo, Luis Eduardo, Michael Peter Smith: *Transnationalism from below*. Transaction Publishers.

González Baker, Susan, 1997, *The "Amnesty" Aftermath: Current Policy Issues Stemming from the Legalization Programs of the 1986 Immigration Reform and Control Act*. International Migration Review, Vol. 31, No. 1, pp. 5-27.

Guzmán, María A., Sulima García Falconi, 2001, *Procesos migratorios en la Sierra Gorda queretana*. Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Harvey, David, 1992, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, USA; Oxford, UK: Blackwell Publishers.

Heyman, Josiah McC., 1997, "Imports and Standards of Justice on the Mexico-United States Border". En: Orlove, Benjamin (ed.): *The Allure of the Foreign. Imported Goods in Postcolonial Latin America*. The University of Michigan Press.

Hirai, Shiji, 2013, "Retorno a Aztlán en vacaciones: hacia una nueva conceptualización de la movilidad de regreso de migrantes mexicanos". En: *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*, IIA-UNAM.

----- 2013, *Formas de regresar al terruño en el transnacionalismo. Apuntes teóricos sobre la migración de retorno*. Alteridades, 23 (45), págs. 95-105.

----- 2009, *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. Colección Estudios Transnacionales, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor, S.A., México.

----- 2012, "El rancho y la ciudad: una revisión histórica de los significados y las emociones en la migración mexicana hacia Estados Unidos". En: Yerko Castro Neira (coord.): *La migración y sus efectos en la cultura*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Hobsbawm, Eric, 2002, "Introducción: La invención de la tradición". En: Hobsbawm, Eric, Terence Ranger (Eds.): *La invención de la Tradición*. Editorial Crítica, Barcelona.

Jacobo Albarrán, María de Lourdes, Roberto Manero Brito, 2010, *La migración: una institución*. Enseñanza e Investigación en Psicología, vol. 15, núm. 1, pp. 159-181.

Kawulich, Barbara B., 2005, *La observación participante como método de recolección de datos*. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research Volumen 6, No. 2, Art. 43.

Kearney, Michael, 2004, *Changing Fields in Anthropology. From Local to Global*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford.

Kuper, Adam, 2000, *Culture. The Anthropologists' Account*. Harvard University Press, third printing, Cambridge, Massachusetts / London, England.

López Castro, Gustavo, 1995, *El Río Bravo es charco: cancionero del migrante*. El Colegio de Michoacán, México.

Lugo Sánchez, Rubén, 2002, "Las Consecuencias Socioculturales de los Desplazamientos Migratorios en la Sierra Gorda de Querétaro". En: Nieto Ramírez, Jaime (coord.): *Migración y cambio cultural en Querétaro*. Universidad Autónoma de Querétaro, México. 2ª edición [2007].

Marcuse, George E., 1995, *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. Annual Review of Anthropology, Vol. 24, pp. 95-117.

Marroni, María da Gloria, Guillermo Alonso Meneses, 2006, *El fin del sueño americano. Mujeres migrantes muertas en la frontera México-Estados Unidos*. Migraciones Internacionales, vol. 3, núm. 3, enero-julio.

Marshall, Catherine, y B. Rossman, Gretchen, 1989, "The substance of the study: Framing the research question". En: *Designing qualitative research*. En Idem pp. 21-44. Estados Unidos: Sage.

Massey *et al.*, 1987, *Return to Aztlán*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California.

Mauss, Marcel, 2002, *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Routledge, London, New York.

Miller, Daniel (Ed), 2001, *Car Cultures*. Berg: Oxford, New York.

Nieto Ramírez, Jaime, 2002, “Entre la tradición y la transición proceso migratorio en el norte queretano”. En: Nieto Ramírez, Jaime (coord.): *Migración y cambio cultural en Querétaro*. Universidad Autónoma de Querétaro, México. 2ª edición [2007].

Ortner, Sherry, 1993, *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Editorial Universidad de Guadalajara, México.

Quinones, Sam, 2007, *Antonio's Gun and Delfino's Dream. True Tales of Mexican Migration*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Rodríguez, G., Gil, J. y García, E., 1999, “Tradición y enfoques en la investigación cualitativa; proceso y fases de la investigación cualitativa”. En: *Metodología de la investigación cualitativa*. Archidona: Aljibe. pp. 23-38; 61-77.

Roque Tovar *et al.*, 2009, *El sueño americano: la experiencia de familias mexicanas emigrantes al sureste de los Estados Unidos*. Enseñanza e Investigación en Psicología Vol. 14, núm. 2:339-354 julio-diciembre.

Rouse, Roger, 1991, “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism”. En: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, número 1, pp. 8-23.

Rulfo, Juan, 1991, “El paso del norte”. En: *El llano en llamas*. Fondo de Cultura Económica [1953].

Ryan, Gery & Bernard, H. Russell, 2003, *Techniques to identify themes*. En: *Field methods*, Vol. 15, No. 1: 85-109.

Salazar, Noel B., 2010, *Tanzanian Migration Imaginaries*. International Migration Institute. James Martin 21st Century School. University of Oxford, Working Papers.

Sánchez Plata, Fabiana, Ivonne Vizcarra Bordi, 2012, *Así construí “mi” casa: entre relaciones de género y el (otro) sueño americano de las parejas de migrantes mexicanos*. Revista: *Alteridades* 22 (44): páginas 147-164.

Sandoval, Efrén, 2012, *Economía de la fayuca y del narcotráfico en el noreste de México. Extorsiones, contubernios y solidaridades en las economías transfronterizas*. *Desacatos*, núm. 38, enero-abril 2012, pp. 43-60.

----- 2012, *Infraestructuras transfronterizas. Etnografía de itinerarios en el espacio social Monterrey-San Antonio*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de la Frontera Norte, México.

Schütz, Alfred, 1993, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Prólogo de Jean-Carles Melich. Barcelona, España.

Smith, Michael Peter; Luis Eduardo Guarnizo, 1999, *Transnationalism from below*. Transaction Publishers, New Brunswick/London.

Taylor, Charles (2004): *Modern Social Imaginaries*. Durham, Duke University Press.

Trigo, Abril, 2008, “La tarea pendiente de los estudios culturales latinoamericanos (notas para una crítica de la economía política de la cultura en la globalización)”. En Mabel Moraña (coord.): *Cultura y cambios sociales en América Latina*. Madrid, Latinoamericana, pp. 233-267.

Vergara Figueroa, Abilio, 2001, “Horizontes del Imaginario. Hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas”. En: Abilio Vergara Figueroa (Ed.): *Imaginarios: horizontes plurales*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Yáñez, Agustín, 1997, *Al filo del agua*. Editorial Porrúa, México [1ª edición: 1947]

Zamudio Santos, Geovanni, 2012, *El Ágora fronteriza, prácticas de consumo e interacción simbólica en un mercado sobreruedas en Tijuana*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Estudios Culturales. El Colegio de La Frontera Norte, Tijuana, México.

ANEXO 1: Algunos de los trabajos del taller de collage con pintura realizado el 03.08.2013. Los niños respondieron a las siguientes preguntas generales: *¿qué saben de los norteos o migrantes?, ¿cómo viven allá?, ¿qué les gustaría que les trajeran de regalo?* Todos los niños tienen algún familiar “del otro lado.



ANEXO 2: Algunos de los trabajos del taller realizado en Embocadero, Jalpan, el 09.07.2013. Los niños y niñas participantes respondieron con pinturas a la pregunta general: *¿cómo es Estados Unidos, cómo se lo imaginan?*



La autora recibió un Bachelor of Arts en Antropología Cultural por la Universidad de Hamburgo en Alemania. Ha colaborado como asistente de investigación en proyectos del Museo Nacional de Antropología en la Ciudad de México y de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Ha realizado diversas traducciones de textos antropológicos del alemán y del inglés al español. Egresada de la Maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte.

Correo electrónico: [stacruz@hotmail.com](mailto:stacruz@hotmail.com)

*© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.*

Forma de citar:

Cruz de Echeverría Loebell, Stephanie (2014): “El Norte en la mira. Imaginarios y cultura de migración en Jalpan de Serra, Querétaro”. Tesis de Maestría en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México.