



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Migración transterritorial y análisis de las emociones:
el caso de los nahuas migrantes en Monterrey.**

Erika Marissa Rodríguez Sánchez

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Angela Giglia Ciotta

Asesores: Dr. Shinji Hirai

Dr. Carlos Garma Navarro

Ciudad de México

Julio 2018

A Teo y Yera, mis padres, por entregarlo todo.

A Romel y Lili, por sostenerme.

A Susana y Julieta, por ser mi ilusión a distancia.

A Doña Eva, mi abuela, por enseñarme sobre la fortaleza.

A Danda, por la compañía. Siempre.

A cada uno, mi agradecimiento siempre insuficiente y mi amor sin reservas.

Agradecimientos

El mayor agradecimiento es para mi maestro de náhuatl Nicasio Hernández, chiconamelense y hombre de una sola pieza, quien me enseñó las delicias emotivas del idioma y fue tan generoso, que además me permitió conocer y convivir con su familia en Monterrey y en Chiconamel. Sin él, nunca hubiera sido posible este estudio ni mucho menos, la transformación de mis perspectivas profesionales y personales. Maestro, muchas gracias.

A la señora Olidia Hernández, orgullosa chiconamelense. Agradezco sus enseñanzas y por ser ejemplo de templanza y fuerza aún en los momentos más críticos. Pero sobre todo, por abrirme las puertas de su casa, de su familia y de su corazón, con todo lo que eso significa.

Al profesor Alejandro Sánchez y a la maestra Angélica de Chiconamel, por extender su labor gubernamental más allá de lo requerido y siempre ver por el beneficio del pueblo. El apoyo que en todo momento me prestaron lo valoro y agradezco, pero sobre todo, es encomiable en la medida que siempre lo consideraron de provecho para los suyos.

Agradezco a todos los chiconamelenses, migrantes y no migrantes, quienes me otorgaron su ayuda desinteresada y su amistad.

Al Dr. Shinji Hirai le doy las gracias porque, desde el inicio, apoyó este proyecto y me orientó cabalmente hasta que este estudio se volvió una realidad.

Al Dr. Carlos Garma le agradezco las sugerencias y la confianza.

A la Dra. Giglia por respaldarme.

A Roxili Menseses, gracias por rescatarme con la compu.

A mis amigas y colegas, María Tzuc Dzib y Tanisha Silva, gracias por las risas, por las interminables charlas y por el cariño.

ÍNDICE

	Introducción general	6
	Antecedentes	12
	Planteamiento del problema	15
	Hipótesis	16
	Marco teórico conceptual	17
Capítulo 1.	De la migración interna a la migración transterritorial	20
	Objetivos particulares	20
1.1.	Estudios de migración interna en México y la inexistencia de una teoría de las emociones	21
1.1.2.	Estudios de migración interna en México: perspectivas tradicionales	23
1.1.3.	Migraciones transnacionales y el estudio de las emociones	25
1.2.	Perspectiva socioestructural de las emociones	28
1.2.1.	Emociones como herramientas significativas de interrelación cultural: una propuesta conceptual	31
1.2.2.	Migración: situación de crisis emocional	32
1.3.	Migración transterritorial: unidades de análisis	33
1.3.1.	Territorio y el localismo metodológico	34
1.3.2.	Territorio y territorialidad	36
1.3.3.	Construcción de relaciones emocionales	37
1.3.4.	Circulación de cosas: seguir la materialidad del objeto evocativo	39
1.3.4.1.	Objetos evocativos	41
Capítulo 2.	Migración transterritorial Chiconamel-Monterrey: temor y orgullo	43
	Objetivos particulares	43
2.1.	Chiconamel, Veracruz: características generales	43
2.1.1.	Primero chiconamelenses, luego nahuas: nociones lingüístico-culturales	45
2.1.2.	Primero chiconamelenses, luego nahuas: nociones socioeconómicas	48
2.1.3.	Primero chiconamelenses, luego nahuas: nociones del entorno	49
2.1.4.	Primero chiconamelense, luego nahuas: breve etnografía del movimiento	50
2.2.	La migración Chiconamel – Monterrey	53
2.2.1.	Territorialidad y migración Chiconamel-Monterrey	54
2.2.2.	Los territorios y el punto de vista de quien enuncia	59
2.3.	Monterrey: destino migratorio de alta discriminación	63
2.3.1.	Ser chiconamelense en Monterrey	65

2.3.2.	Migración, situación de crisis emocional: temor a la contaminación ideológica y cultural en Monterrey	70
2.3.3.	Territorio e identidad: el orgullo de ser chiconamelense	77
Capítulo 3.	Análisis del ritual de mijkailjuitl: la alegría y la exclusión	
	Objetivos particulares	83
3.1.	Transformación del calendario ritual-emocional: permanencia de mijkailjuitl y conflicto	83
3.2.	Las emociones y los rituales	93
3.3.	Particularidades chiconamelenses en mijkailjuitl: nuevas dinámicas rituales	94
3.3.1.	Participación y atribuciones rituales por género: un régimen del orden socioestructural	101
3.4.	La alegría de los coles	105
3.4.1.	Las máscaras de pemuche	110
	Conclusiones	116
	Bibliografía	121

Introducción general

A lo largo de la historia de las ciencias sociales y en particular de la antropología, han surgido teorías y enfoques que han pretendido revolucionar la construcción del conocimiento social ante el agotamiento de paradigmas previos incapaces de dar respuesta a las transformaciones de la realidad. En las últimas décadas, poner a prueba las orientaciones epistemológicas, parece predominar en la forma de acercarnos a los problemas sociales contemporáneos. Al cuestionar las premisas que han sido acumuladas en la construcción de un pensamiento antropológico, hallamos que no se trata de un alejamiento total de esos conocimientos clásicos, sino de dar una vuelta de tuerca a los conceptos mediante una mirada renovada, ponerlos en entredicho para evaluar su potencialidad teórica y metodológica en relación al estado actual de nuestras sociedades.

En la segunda mitad de siglo pasado, la llamada crisis de la representación en antropología (Marcus y Fischer: 2000) puso en entredicho las formas del quehacer etnográfico, mientras que los cambios propiciados por la tecnologización, la globalización, la cibernética, los profusos desplazamientos de personas entre territorios nacionales e internacionales, llevando consigo toda clase de saberes, objetos, ideas y símbolos, entre otros, exigieron una nueva mirada a los fenómenos sociales. La era de los grandes paradigmas totalizadores que buscaban la constancia quedaba atrás, privilegiando ahora las excepciones y aun las aparentes inconsistencias de los variados procesos por los que transitan los grupos humanos. En este escenario, se debate y examina sobre problemas trascendentales para las ciencias sociales.

Una de las características de la antropología contemporánea, entonces, es la de cuestionar la utilidad de las teorías hegemónicas que pretendían abarcar una amplia gama de fenómenos sociales bajo el mismo tratamiento, partiendo del supuesto tácito homogeneizante de las culturas. El acento en el interés por la construcción de grandes teorías entró en crisis a finales de los sesenta del siglo pasado y dio paso a la reflexión sobre las metodologías para llevar a cabo la labor etnográfica. Tal descreimiento en las posturas paradigmáticas deriva en una multiplicidad de perspectivas interpretativas. Si una gran teoría buscaba lo regular y lo uniforme, la antropología de aquí en adelante se orientará a aquello que escapa a la teoría totalizadora, haciendo hincapié en la contextualización de los problemas sociales, en los sentidos de la vida social, en la explicación de las singularidades y en la indeterminación en los fenómenos observados (Marcus y Fischer: 29).

El actual es pues, un momento de experimentación conceptual para identificar los medios adecuados para describir la realidad social, para identificar las fuentes de producción cultural más allá de las fuentes tradicionalmente hegemónicas y la experimentación se pone en marcha de la mano de la creatividad. No obstante, los marcos otrora dominantes no son rechazados tajantemente. Los fenómenos y objetos clásicos que han atraído la atención de los investigadores sociales prevalecen, pero su abordaje, tratamiento y análisis, se depura y sofisticada atendiendo a las realidades particulares, y conviven ahora con nuevos temas, grupos de estudio y fenómenos sociales.

Como ejemplo de lo anterior, en esta investigación se tratan dos temas clásicos de la antropología: uno que se ha analizado mediante teorías construidas expresamente para comprenderlo, como es la migración y, por otro lado, un tema que ha sido de largo abordado, aunque más comúnmente de manera tácita desde los estudios clásicos de la antropología y aún antes de ésta por los pensadores y filósofos de la conducta humana¹: las emociones. En nuestro caso, para ambos temas, migración y emociones, se propone una revaloración de los modos tradicionales en que se han abordado, pues se analizan las emociones de los actores en un caso de migración interna; asunto más bien ausente puesto que se ha llevado a cabo, explícitamente, sólo para la migración transnacional; mientras que para el propio fenómeno de migración interna, aquí se propone abordarlo como de “migración transterritorial” atendiendo a las características de los nuevos procesos migratorios en el país.

¹ Platón en su Diálogo VI “Filebo”, se interesa por definir la constitución del alma humana en los dominios cognitivo, afectivo y apetitivo donde el último hace referencia a lo que actualmente entendemos por emoción. Pero es Aristóteles en la *Retórica*, quien hace un acercamiento más acabado de la comprensión de las emociones, como “toda afectación del alma acompañada de placer o dolor y el placer y el dolor son la advertencia del valor que tiene para la vida el hecho o la situación a la que se refiere la afección misma”. La concepción que ambos hacen de las emociones humanas tiene un carácter funcionalista de tipo moral que rige a los individuos en su devenir. El pensamiento cristiano medieval le otorga tanta relevancia a las emociones como los filósofos griegos subrayando la necesidad de someter las emociones a la evaluación religiosa para controlarlas y dirigir los ánimos siempre en dirección divina. En ambos casos, la función imperativa de redención individual que cumplen las emociones deriva de su carácter natural e intrínseco a la totalidad de los seres humanos. Ésa fue la concepción desarrollada por Santo Tomás en *Suma teológica*, la cual fue retomada y sofisticada posteriormente por Descartes durante el Renacimiento, para quien las emociones son afecciones del alma causadas por el movimiento de los espíritus vitales, es decir, de las fuerzas mecánicas que obran en el cuerpo (Bolaños: 179); por ello le da tanta importancia a la tristeza y a la alegría, como los extremos opuestos provenientes de las cosas que dañan al cuerpo por un lado, y las que le son útiles por otro. Este planteamiento evidentemente dualista, puesto que el alma, asiento de las emociones y el cuerpo que las padece son sustancias distintas y separadas, es el planteamiento del que abrevará el pensamiento positivista, pasando por las ideas de Hume, Spinoza, Smith y Comte, que se interesaron por definir las emociones humanas con base en presupuestos morales de cohesión social y, siempre, apuntalando la escisión mente-cuerpo, razón-emoción, con base en la mecánica cartesiana que se instalaría en el pensamiento occidental cada vez con mayor depuración a partir de las ideas neoclasicistas.

Si bien el interés por la vida afectiva y emocional de los sujetos puede constatarse desde las etnografías clásicas², cavilando los afectos como parte constitutiva de la agencia humana, de la creatividad individual y colectiva, es decir, como parte integral de la cultura como totalidad, no se llegó a configurar una teoría particular para su análisis y habrá que esperar a las teorías provenientes del posestructuralismo, de los estudios culturales, la sociología interpretativa, el feminismo y los estudios de género, para traer a la luz la naturaleza relacional de las emociones (Lutz, en Calderón: 22) y con ello evidenciar que la motivación de los afectos siempre proviene del exterior, es decir, de la interacción social que atañe directamente a la labor antropológica.

Sin embargo, no se puede reducir a un momento específico o a una teoría en particular el nacimiento y apogeo del estudio de las emociones tanto en antropología como en sociología, psicología, pedagogía y muchas otras disciplinas. El relieve del tema en las ciencias sociales actuales es multifactorial³. La bastedad del renovado interés por la emocionalidad y los afectos, por una parte habla de que no se trata de una moda pasajera en el análisis antropológico; por otra, dificulta la comprensión puntual de sus orígenes y aun la comprensión de los matices que ha tomado desde la multidisciplinariedad en que se aborda, pues no obstante que podemos afirmar que hay un consenso acerca de la particularidad de las culturas afectivas⁴ por las ciencias sociales y son rechazadas las visiones naturalistas y evolucionistas sobre las emociones, gran parte de los aportes teóricos provienen de dos vertientes que podemos considerar opuestas: de aquéllos cuyo interés se centra en diferenciar emoción y sentimiento, y a partir de ahí construyen sus propuestas

² Edith Calderón (2012) recapitula sobre etnografías clásicas en las que, autores como Frazer, Malinowski, Durkheim y más tarde Radcliffe-Brown, Turner, Lévi-Strauss, entre otros, tuvieron gran interés en analizar la vida afectiva de los grupos estudiados, no obstante, no desarrollaron una teoría particular para su estudio y en el centro del debate se consideró si las emociones eran un objeto pleno de estudio antropológico.

³ Ana María Fernández Poncela (2012) afirma que: [...] las tendencias culturalistas de los estudios sociales, lo que hay quien llama un nuevo paradigma –derrumbamiento de las categorías sociales, globalización, individualismo, consumo y comunicación, derechos culturales- (Touraine, 2005); la crítica a la cientificidad y a los grandes metarrelatos de la modernidad (Lyotard, 1979; Reynoso, 1991) y al racionalismo o la racionalización, además de la introducción de la unidad bio-psico-social a la hora de la investigación social (Morin, 1999b); así como todo lo que tiene que ver con la comunicación y los *mass media* (Thompson, 1993); el consumo (Bauman, 2007; Baudrillard, 2007; Lipovetsky, 2007) y el estudio alrededor del mismo, las identidades y construcciones genéricas, sobre el cuerpo (Planella, 2006); la cultura *fitness* y estética (Kogan, 2005); los avances en medicina nuclear cuando una tomografía de emisión de positrones nos escanea el cerebro y colorea las emociones; la generalización de terapias (Giddens, 1994) donde habitan los especialistas pertenecientes a la tribu de los *psi* (Marina, 2006), la psicologización del yo y la literatura de autoayuda (Illouz, 2007, 2010). Hoy se habla, por ejemplo, de universos afectivos y de afectividad colectiva (Marina y López, 2006; Fernández Christleb, 2000). En este aspecto parece que nos alejamos de la modernidad, pero no sólo en el interés hacia el tema, sino y también su tratamiento, hoy hay una nueva mirada más abierta, curiosa y comprensiva.

⁴ Empleo la fórmula de le Breton (2012) para señalar el carácter socialmente construido de las emociones y no asentando que sea un concepto aceptado por la totalidad de los investigadores de este campo.

y, por otra parte, quienes emplean indistintamente estos términos, que es el caso de los estudios realizados en nuestro país.

Hacer la diferenciación entre emociones y sentimientos, no comporta una cuestión meramente formal, sino que la disyuntiva entraña la construcción de una epistemología. Alba Pons Rabasa menciona autores contemporáneos que se apegan a una u otra forma de acercamiento y las implicaciones teóricas que conlleva:

[...] dentro de la reciente teoría de los afectos encontramos dos tendencias diferenciadas. La primera está representada por Brian Massumi quien distingue una dimensión afectiva y una dimensión emocional; la afectiva está situada en el terreno de la inmanencia y la emocional está atravesada por la cultura, significada por los discursos y el lenguaje. Con una clara inspiración deleuziana, Massumi define los afectos como intensificaciones corporales (Massumi, 2011 cit. en Ahmed 2015: 12) y coloca la afectividad en el espacio de la autenticidad, algo que ha sido criticado por la segunda tendencia representada por teóricas feministas como Eve Kosofsky Sedgwick, Sarah Ahmed y Laurent Berlant, que nos alertarán acerca de los riesgos “de su romantización en términos emancipatorios” (Macón, 2013: 172) y de “una reinstalación de la falacia opositiva cultura/naturaleza que ignora el carácter sobredeterminado de los procesos corporales” (Hemmings, 2005 en Ahmed 2015: 12). (Pons: 152)

Asimismo, a partir de la reevaluación de la perspectiva clásica dicotómica naturaleza-cultura, de carácter estructuralista y raigambre positivista, se enjuicia que las emociones sean vistas como contrarias a la razón y cognición, como si fueran partes de mundos separados. Tal perspectiva es herencia directa de la escisión positivista entre ciencias naturales y sociales que, a su vez, se multiplica en el pensamiento dicotómico por antonomasia: naturaleza-cultura, objeto-sujeto, objetivo-subjetivo, racional-emocional, abstracto-concreto, ideal-material. Por el contrario, actualmente se dirige la atención hacia los modos en que los sujetos significan la realidad que viven, donde las emociones son herramientas fundamentales para llevar a cabo la evaluación de cada situación experimentada en las interrelaciones culturales.

En tales circunstancias, surgen propuestas novedosas que sugieren otra manera de hacer asequible el conocimiento de los fenómenos y cosas del mundo en contacto con lo humano (Gumbrecht, 2005) distinto al tradicional análisis hermenéutico en humanidades que exalta la profundidad de la interpretación en la búsqueda de atribución de significados, otorgando un valor mayor a dichos significados que a la presencia material de los mismos. Desde el análisis hermenéutico el significado de los objetos de estudio se presenta como lejano, apartado del mundo que habita quien los observa como desde fuera, mientras que el conocimiento del mundo a través

del análisis de la substancialidad, esto es, de la materialidad de los fenómenos en contacto humano, se muestran en toda su presencia para quien logre decodificar su significado inmanente.

Siguiendo este orden de ideas, al investigador le remite necesariamente al problema de la descripción: si ésta es algo puro o si está mediada por las teorías antropológicas, predeterminando en alguna medida tales representaciones. Este debate coincide con el cuestionamiento de la llamada “autoridad etnográfica”, es decir, cómo el investigador pone de manifiesto su autoridad a la hora de describir y legitimar aquello que ha analizado, erigiendo el resultado etnográfico al grado de lo real, de lo verdadero. Al cuestionar la manera de interpretar a las sociedades, se descubre la calidad de lector-espectador del etnógrafo y la imposibilidad de abstraer su propia subjetividad del análisis, así como tampoco las subjetividades de los individuos estudiados, incluidas su emocionalidad y la manera de expresarla, elementos significativos otrora obviados por considerarlos parte de un mundo natural, del cual el antropólogo no tendría competencia. De esta manera, contextualizar y experimentar nuevos modos de interpretar los fenómenos sociales, devienen nociones clave en la labor etnográfica contemporánea, producto de la crítica al carácter cientificista de las humanidades y de visiones totalizadoras etnocéntricas.

Lo anterior es coincidente con la propuesta que aquí se hace de reformular el análisis clásico de la migración interna, la cual considera al fenómeno como “[...] los desplazamientos territoriales [en los que] se cruzan límites jurídico administrativos municipales, estatales o regionales” (Cruz, 2015: 9). Aceptando esta definición como punto de partida para el análisis de la migración interna, se presume que el aparato gubernamental logra efectivamente precisar las dinámicas sociales y culturales que se llevan a cabo dentro de sus fronteras a partir sólo de una delimitación jurídico administrativa. Empero, en la realidad, los desplazamientos no son realizados mecánicamente por un agente que advierte el cambio del contexto territorial salvo por sus características jurisdiccionales, antes bien, los sujetos reconocen los territorios y se reconocen pertenecientes o ajenos a estos, amén de las relaciones sociales y de las variaciones culturales. Además, el traspaso amplio y las evidencias migratorias muestran la interconexión, por variados medios, de los territorios de origen y destino. Entonces, se debe hablar de “migración transterritorial” para que, desde el abordaje primigenio, se evidencie la naturaleza móvil e interconectada del fenómeno.

Asimismo, la migración transterritorial tal como aquí se formula, contempla el análisis de la transmutación del poder y del estatus que los sujetos migrantes detentan, según el lugar que ocupen en las socioestructuras, en uno y otro(s) territorio(s). De ello derivarán los tipos de

relaciones sociales, políticas, económicas, etc., que logren o no establecer en cada espacio y, de la mano, las experiencias emocionales que los desplazamientos, el desarraigo, el encuentro y desencuentro con los territorios y con los otros, susciten en los actores migrantes.

Desde el abordaje de la migración transterritorial, se descentraliza el aspecto geopolítico de los territorios para comprenderlos como agentes externos que motivan o frenan los desplazamientos a partir de los afectos que despiertan en los sujetos que se hallan colocados en un lugar socioestructural particular que depende de su origen, autoadscripción y sus características interseccionales. A la transterritorialidad, que abreva de los estudios clásicos de migración interna, de los de migración transnacional y de la perspectiva socioestructural de las emociones, se añade el análisis de la materialidad de objetos que circulan en compañía de los migrantes y cuya substancialidad, significado y relevancia para los sujetos, los convierten en objetos evocativos de una clase particular de emoción que está en relación con los territorios en los que tuvieron su original confección. Por lo tanto, proponer el acercamiento desde la transterritorialidad, no significa permutar llanamente los títulos teóricos, sino por el contrario, pretende lograr un alcance analítico mayor para comprender los fenómenos migratorios que tienen lugar dentro de un territorio nacional.

La teoría enfocada en la vida afectiva y las emociones de los migrantes como recursos nodales para explicar las transformaciones sociales migratorias se ha especializado en la migración transnacional, no así en la interna, debido precisamente a la trascendencia internacional y al alejamiento espacial de sus actores que repercute en transformaciones sociales allende las fronteras. Los estudios transnacionales de migración contemplan las conexiones que se erigen entre espacios migratorios a través de la circulación de personas, de cosas, de ideas, de símbolos, etc., en el contexto contemporáneo de comunicaciones profusas por la tecnología, los viajes y la mundialización, por lo cual rebaten la idea de que los espacios implicados en la migración transnacional sean espacios escindidos totalmente y se abocan a la observación y análisis de nuevos modos de interconexión entre los sujetos migrantes y aquellos que se mantienen en el lugar de origen, así como de las relaciones de poder, formas de desigualdad y conflicto que genera, en ambas direcciones, el fenómeno migratorio. Los estudiosos de la migración transnacional han puesto en el centro de su interés, los efectos emocionales que causa la migración, tanto en los migrantes como en los otros que no se desplazan; entre sus premisas analíticas introducen una unidad como componente emocional para desentrañar el problema (Hirai, 2009; Besserer, 2014; Ariza y

D'Aubeterre, 2009; Asakura, 2014).

El caso que aquí me interesa plantear, es en referencia a los fenómenos migratorios transterritoriales como generadores de circunstancias particularmente críticas para los actores migrantes, en tanto ponen de cara al actor social con un contexto y una situación desconocidas, ya que actualmente la migración interna es causa de la acelerada urbanización en México, como afirma Rodolfo Cruz (2015), de la transformación sustancial de las estructuras urbanas y rurales, a través de procesos diferenciados por las características interseccionales de los grupos migrantes, como adscripción étnica, sexo, edad, grado de educación, entre otros. Por lo tanto, en el estudio de la migración transterritorial, aun siendo un fenómeno circunscrito a los límites nacionales, debemos considerar el fenómeno afectivo en relación a las dimensiones económica, política, individual y social, atendiendo a la particularidades de cada contexto migratorio para explicar la participación de los migrantes en la transformación de su realidad social y, con ello, desnaturalizar la universalidad de las emociones de sus actores aun cuando aquéllos compartan la nacionalidad.

Antecedentes

Para el análisis que aquí se propone, se debe considerar los antecedentes histórico estructurales de las localidades que comprende el estudio, estos son, Chiconamel, Veracruz y el Área Metropolitana de Monterrey AMM⁵. El primero, cabecera municipal de 32 localidades, forma parte de la Huasteca Alta y es uno de los dos municipios con mayor grado de marginación de esta región. Su población al censo de 2017 era de 6,684 habitantes mayoritariamente hablantes de náhuatl. El grado de migración internacional es “muy bajo” mientras que el de migración interna es “muy elevado”. La actividad económica principal en Chiconamel es la pequeña agricultura para consumo familiar en terrenos contiguos a los hogares.

Entre el 28 de octubre y el 4 de noviembre de 2015, y del 28 de octubre al 3 de noviembre de 2017 realicé trabajo de campo en Chiconamel, de donde he obtenido, entre otros registros, 47 entrevistas semiestructuradas que hice de manera aleatoria entre hombres y mujeres adultas de la localidad. De la información recabada, el 100% de los entrevistados afirmó que de cada familia chiconamelense, al menos un miembro, hombre o mujer es migrante interno; y un 89% indicó a

⁵ El AMM está conformada por doce municipios cuyas fronteras geográficas han desaparecido debido al crecimiento desbordado de los mismos: Monterrey (cabecera municipal), Apodaca, Cadereyta Jiménez, García, San Pedro Garza García, General Escobedo, Ciudad Guadalupe, Ciudad Juárez, Salinas Victoria, San Nicolás de los Garza, Santa Catarina y Santiago. En este escrito se usará “Monterrey” y “AMM” de manera indistinta.

Monterrey como el lugar de destino migratorio. Aunque no hay registros formales del inicio de la migración masiva Chiconamel-Monterrey ni un censo preciso de la cantidad de migrantes en el destino migratorio, el referente temporal en la memoria de los entrevistados para la migración consuetudinaria Chiconamel-Monterrey, se fija a principios de los noventa del siglo pasado.

Monterrey es mi ciudad natal y ahí he realizado trabajo de campo entre enero y noviembre de 2015, de febrero a mayo de 2016 y de agosto a octubre de 2017. En Nuevo León se ha registrado una incipiente migración indígena desde los setenta del siglo pasado, incrementándose en los noventa, principalmente de nahuas provenientes de las huastecas veracruzana y potosina (CDI, 2006), con una tasa de crecimiento cercana al 12% anual, de los cuales el 90% se concentra en el AMM. Gran parte de los estudios que intentan explicar la inmigración de grupos indígenas hacia Monterrey, Nuevo León, se han enfocado en problemas sociodemográficos, étnicos y de producción étnica, y considerando al territorio como lugar de paso para los migrantes que se dirigen hacia los Estados Unidos, de lo que deriva una imagen errónea de homogeneidad identitaria de la variada población indígena que radica en el AMM.

Por otro lado, los estudios se han enfocado principalmente en macroprocesos económicos y políticos como justificantes de la precariedad económica y laboral en los lugares de origen y del factor de atracción laboral en la industria hacia la ciudad de Monterrey y, aunque fue una ciudad con una amplia oferta en este sector laboral, hoy en día es el de servicios el que se ha expandido mayormente. De esta manera, la interpretación es que los grupos indígenas se han visto forzados a migrar, a mantenerse en el destino migratorio de manera indefinida y hasta involuntaria, como si las causas que motivan originalmente la migración no se vieran transformadas a lo largo del tiempo y los migrantes fueran elementos con poca o nula capacidad volitiva a la hora de tomar decisiones sobre su propia condición. Además, se desprende de estos estudios que el auto-ocultamiento indígena es una práctica recurrente y generalizada entre los indígenas migrantes radicados en el AMM.

Sin embargo, el caso de los chiconamelenses en Monterrey, no se adecua a estos presupuestos. Es de destacar las prácticas políticas activas que gran parte de los chiconamelenses mantienen en su vida en el AMM y en el pueblo, explotando los beneficios políticos de ambos territorios, así como en lo referente a sus actividades laborales que tiene la particularidad de desarrollarse, en gran mayoría de los casos, por medios señalados como representativos de su cultura, en espacios formales y con una marcada división de género. Otras características de su

vida en Monterrey, es que a pesar de que las relaciones entre el grueso de los chiconamelenses en el AMM no es una práctica cotidiana, las relaciones sociales más cercanas se mantienen preferentemente entre miembros del lugar de origen, ya que se hace referencia al constante temor que experimentan por la ineludible contaminación ideológica y cultural al relacionarse con los regiomontanos. No obstante, existen espacios de permisión para socializar con ellos por ejemplo, en grupos católicos, con lo que refuerzan su identidad religiosa y manifiestan la obligación moral de compartir sus conocimientos con los regiomontanos, a quienes tienen por menos capacitados en el ejercicio cabal de la religión y más propensos a la relajación de los valores morales. A través de estas prácticas y con base en el territorio de origen, los chiconamelenses manifiestan reiteradamente la emoción del orgullo que les otorga su autoadscripción consciente y como motivo del distanciamiento de los regiomontanos.

En el AMM no se llevan a cabo los rituales religiosos propios de su calendario: el carnaval de febrero-marzo, la fiesta patronal de Nuestra Señora de la Asunción en agosto o las fiestas de mijkailjuitl (día de muertos); es decir, aquellos migrantes que no puedan trasladarse a Chiconamel en épocas de fiesta, no lo celebrarán de ninguna manera en Monterrey. Para los migrantes, la fecha más anhelada de retorno al pueblo es mijkailjuitl y se ha vuelto tan relevante entre los migrantes en el AMM, que las casas que habitan son decoradas durante todo el año con objetos rituales alusivos a mijkailjuitl, con lo que se establecen conexiones entre los territorios de origen y destino migratorio a través de la circulación de objetos evocativos de una clase especial de afectos y emociones, dado que su origen primigenio les otorga una función ritual que si bien no se cumple en la ciudad, sí evoca el territorio de origen, sus dinámicas, valores y práctica rituales.

En Chiconamel, las dos primeras fiestas, el carnaval y la fiesta patronal, dejaron de realizarse en los primeros años posteriores a la migración masiva, pues más de la mitad del pueblo migrante en Monterrey no podía trasladarse para las fiestas. Actualmente se llevan a cabo de nuevo, sin embargo, han perdido su carácter eminentemente religioso, ya que el gobierno municipal ha asumido la organización de las fiestas, vendiendo espacios comerciales a particulares para estas fechas, mientras que ha pretendido absorber el ritual de mijkailjuitl con la institucionalización de las prácticas más características de éste: exhibición organizada de danzas de los coles, concursos del mejor arco de ofrendas y premios a la redacción de calaveritas. De esta manera, los vínculos políticos y económicos entre el gobierno municipal y los migrantes que visitan el pueblo en días de mijkailjuitl, se han estrechado gracias a la relevancia religiosa y emocional que se vive durante

el ritual. Las prácticas propiamente del ritual se han transformado debido a la migración y ahora también se incluyen actividades que se van institucionalizado consuetudinariamente. En este sentido, la expresión de la emocionalidad en grupo no puede desprenderse del contexto en el que surge, comprendiendo la realidad actual de los migrantes que visitan el pueblo, alimentando el número de habitantes, llenando las calles y las casas que el resto del año se hallan casi vacías.

Otro de los cambios sociales que coincide temporalmente con el inicio de la migración Chiconamel-Monterrey, es la inserción de grupos religiosos protestantes pentecostales estadounidenses desde hace aproximadamente catorce años, a los cuales se han sumado muchas familias chiconamelenses y, aunque si bien representan una gran minoría en relación a los católicos, la división social por adscripción religiosa es muy marcada. En relación al festejo de mijkailjuitl, los protestantes no lo celebran más, pues para sus creencias representa una fiesta pagana de adoración al demonio. Esto ha contribuido a que se exacerben ciertas actitudes y valores inscritos de antemano en mijkailjuitl: por una parte, los coles, que son danzantes en quienes se corporeizan las ánimas muertas que retornan a la tierra, tienen el deber de alegrar al pueblo con sus bailes y chistes. En la actualidad su alegría radica también en el recibimiento de los migrantes, los cuales, anhelan “jugar” como coles cuando regresen a Chiconamel. Por otra parte, se ha intensificado la práctica que estaba casi perdida hace unos diez años de “ofrendar al ánima sola”. Ésta representa a algún difunto cuyos familiares no le han puesto ofrenda durante los días de muertos por alguna razón. Como una obligación moral de solidaridad, las mujeres colocan una ofrenda de alimentos a las puertas de su casa, acompañada de una vela que atraiga al ánima sola y, a través de esta práctica que es atributiva de las mujeres, manifiestan una clase particular de alegría, mucho más codificada que la que expresan los coles, pues pertenece a un mundo femenino más hermético y doméstico.

Planteamiento del problema

Durante el ritual de mijkailjuitl en el pueblo nahua de Chiconamel, Veracruz, surge la experiencia de emociones motivadas por la temporalidad sacra, aunque la significación de ésta fluye por una vía distinta del carácter sagrado del evento extraordinario, esto es, por el ámbito de lo cotidiano o de lo profano. A partir del ritual se experimentan una serie de emociones normativizadas socioculturalmente dentro de los momentos clave del ritual que reflejan de manera condensada las atribuciones, funciones, roles y prerrogativas que prevalecen en el contexto donde se desarrolla; es decir, el ritual y las emociones como fuentes de producción y reproducción cultural. De esta

manera, en el estudio de los rituales como momentos clave para el análisis de las emociones, los afectos ahí esgrimidos deben ser abordados en la totalidad del fenómeno experimentado, en relación a las socioestructuras que priman en el grupo social atendiendo a los intercambios relacionales y a la transformación de los códigos y valores culturales en distintos territorios. En aras de dilucidar el efecto emocional de la migración en los chiconamelenses, me interesa abordarlo desde una doble perspectiva que considero, permite encuadrar la situación global: 1) cómo se conciben a sí mismos en el territorio de origen y cómo se conciben en el territorio de destino migratorio a la luz del entramado de las relaciones de poder y 2) cuáles son los elementos de la realidad, de su entorno y de los mecanismos de relación social por los que se ha construido esa autoadscripción en ambos territorios.

Por lo anteriormente expuesto, me aboco al análisis de los rituales litúrgicos de los migrantes chiconamelenses, particularmente el de *mijkailjuitl*, tomando en cuenta el componente de género para comprender cuáles son las implicaciones que derivan en la participación de hombres y mujeres dentro de los rituales y, ello, en articulación con las socioestructuras que rigen en su cultura, para lo cual analizaré los discursos individuales y colectivos de los entrevistados, poniendo especial atención a aquellos referentes emocionales que sean una constante y así, poder delimitar un cuerpo discursivo que refleje esas socioestructuras a través de los afectos.

Asimismo, analizar los objetos rituales empleados durante *mijkailjuitl* atendiendo a su materialidad, así como las funciones que cumplen dentro del ritual propiamente dicho en Chiconamel y las funciones que cumplen en el destino migratorio, para establecer las transformaciones de significación que sufren dichos objetos a partir de los atributos afectivos que les otorgan los migrantes. La conjunción del análisis material de los objetos y de los discursos sobre los objetos, permitirá construir un cuerpo discursivo para la representación de la espacialidad en la migración transterritorial.

Hipótesis

Existe un cuerpo discursivo tanto oral como material cuya carga afectiva define en gran medida las posibilidades individuales de participación ritual de las y los chiconamelenses diferenciadas por género. Se propone que tal discurso revela las relaciones de poder y de estatus que priman en las socioestructuras chiconamelenses y que sirven para la manifestación de su identidad, así como se mantienen, no sin transformación, en el destino migratorio. Este cuerpo discursivo halla en la

expresión de los rituales el espacio idóneo para su manifestación y para la reafirmación de los valores socioculturales chiconamelenses.

Dicho discurso se ha ritualizado en contextos específicos del calendario ritual-emocional chiconamelense, transformándose en el tiempo, en la medida en que la migración ha trastocado el calendario ritual tradicional. La relevancia que han adquirido las fiestas de mijkailjuitl en Chiconamel en razón de la migración, hace que se integre al calendario ritual como una festividad que despliega un gran contenido afectivo, individual y grupal en tanto es el momento de retorno de los migrantes al terruño y el reencuentro con los familiares y amigos, por lo tanto, mijkailjuitl se inscribe en el calendario emocional (Hirai, 2009); asimismo, las aspiraciones políticas y económicas de los migrantes encuentran en los días de mijkailjuitl un momento particularmente favorable para establecer vínculos que eleven su poder y estatus. Por lo tanto, si bien la motivación original del ritual es propiamente religiosa, la impronta de su actual trascendencia determina el carácter ordinario del período ritual, dentro de una temporalidad sagrada.

Finalmente, que el cuerpo discursivo desplegado por los chiconamelenses en momentos rituales y en momentos ordinarios, pone en evidencia la autoadscripción de este grupo, cuyo fundamento se halla en el orgullo por pertenecer a un territorio cuyos valores, códigos y atribuciones son parte de los conocimientos y saberes exclusivo de los chiconamelenses. El ejercicio consciente de su autoadscripción, les permite ejecutar una serie de estrategias y mecanismos para la inserción social, económica y política en la ciudad de Monterrey tenida por destino migratorio de alta discriminación.

Marco teórico metodológico

Las consideraciones anteriores obligan a delinear un modo propio de acercamiento al análisis de la migración interna, ya que en los estudios tradicionales se advierte la inexistencia de una teoría de las emociones, indispensable para comprender de manera puntual la transformación de las estructuras sociales a partir del fenómeno migratorio interno. Por lo tanto, para trazar la “migración transterritorial” desde donde se analiza la migración Chiconamel-Monterrey, se establece un diálogo entre los marcos teórico metodológicos de la migración interna, a partir de la noción de “circuito” para centrar la atención en las conexiones que se establecen entre territorios migratorios a través de la constante circulación de personas y de cosas, la cual es una noción compartida con los estudios de la migración transnacional; de estos, además de analizar los vínculos construidos

entre territorios, se recupera la metodología multisituada de Marcus (2001), así como identificar las relaciones de poder en juego en los procesos migratorios. En este sentido coincide con la perspectiva socioestructural de las emociones desarrollada por Kemper (1978) y más tarde por Barbalet (2001) donde el poder y el estatus son elementos fundamentales para comprender la naturaleza relacional de las emociones.

De esta manera, se delinearán tres unidades básicas de análisis para la migración transterritorial: 1) el territorio se analiza desde el concepto de la territorialidad de los estudios de geografía humana (Malmberg, 1984; en Lindón, 2006), con el objetivo de refutar la centralidad que se le ha dado tradicionalmente a los territorios involucrados vistos en un sistema de relaciones geopolíticas que los definan, en lugar de atender a las conexiones afectivas que unen esos territorios. 2) La construcción de relaciones emocionales con el territorio de origen desde el punto de vista de quien construye la relación según su posición estructural y características interseccionales, así como la forma en que son construidas las relaciones sociales entre migrantes, y entre migrantes y los territorios de origen, desde la comprensión de que forman un espacio intercomunicado con lógicas propias que traspasan la conceptualización de fronteras geopolíticas. 3) Y finalmente, identificar los mecanismos por los que fluyen las relaciones emocionales en ambas direcciones de los territorios, a través de la circulación de objetos evocativos, los cuales, serán analizados desde su materialidad, con el empleo de la propuesta de Gumbrecht en *Producción de presencia* (2005). Aquí se pretende identificar la significación que los chiconamelenses hacen del territorio a través de los objetos, cuáles son los elementos más significativos de su entorno que sirven para establecer un vínculo estrecho con el territorio y que a su vez, funcionan como parte de su identidad.

Para la realización de este trabajo se han aplicado los elementos propuestos para el estudio de la migración transnacional con la etnografía multisituada de Marcus, pero al caso del fenómeno migratorio transterritorial, esto es, a un caso particular de migración interna como es la de Chiconamel hacia Monterrey. Acorde con Marcus, se han “seguido” los discursos y narrativas de los migrantes chiconamelenses durante la migración transterritorial, para aproximarme a los contextos en los que se insertan los sujetos en su trayecto migratorio incluyendo la comunidad de origen. De esta manera he podido observar y describir los vínculos que se construyen, se transforman y se mantienen entre el lugar de origen y el lugar receptor, así como los procesos

socioestructurales y los sistemas político y económico que se desarrollan más allá de los límites del territorio de origen de los chiconamelenses migrantes.

Además de esta diferencia inicial en la aplicación de la etnografía multisituada que se ha usado para el estudio de la migración transnacional, el objetivo extendido, es el de aportar al análisis de los objetos que circulan entre los territorios migratorios, analizándolos desde su materialidad. El objeto elegido que se ha “seguido”, son las máscaras de pemuche, empleadas durante las fiestas de mijkailjuitl. Éstas representan objetos evocativos tanto por su materialidad como por los discursos afectivos que sobre ellas se hacen; se ha seguido la materialidad de las más máscaras a lo largo del trayecto transterritorial para identificar las transformaciones de significado que sufren en estos desplazamientos y cómo cambia la forma de relación de los migrantes con las máscaras.

CAPÍTULO 1.

DE LA MIGRACIÓN INTERNA A LA MIGRACIÓN TRANSTERRITORIAL

Objetivos particulares

En este primer capítulo se hace un recorrido por los enfoques tradicionales en que se ha estudiado la migración interna en México con el objetivo de demostrar que, si bien se han realizado acercamientos a las subjetividades de los migrantes indígenas a las zonas urbanas del país, lo que más bien prima es la inexistencia de una teoría de las emociones formalmente desarrollada en este campo de investigación, así como se afirma la necesidad de su análisis para comprender de manera más puntual la transformación de las estructuras sociales a partir del fenómeno migratorio interno. Se establece un diálogo entre los marcos teórico metodológicos de la migración interna, de los estudios de migraciones transnacionales y de la perspectiva socioestructural de las emociones, a fin de delinear las pautas de la “migración transterritorial”.

La configuración de la “migración transterritorial” que aquí se propone, se construye, por una parte, de los análisis de la migración interna, con la noción de “circuito” para centrar la atención en las conexiones que se establecen entre territorios migratorios a través de la constante circulación de personas y de cosas, la cual es una noción compartida con los estudios de la migración transnacional. De estos últimos, además de analizar los vínculos construidos entre territorios, recupero la metodología multisituada de Marcus (2001) así como identificar las relaciones de poder en juego en los procesos migratorios. En este sentido coincide con la perspectiva socioestructural de las emociones desarrollada por Kemper (1978) y más tarde por Barbalet (2001) donde el poder y el estatus son elementos fundamentales para comprender la naturaleza relacional de las emociones.

De las líneas teóricas mencionadas, se evidencian tres constantes que deseo recuperar, éstas son 1) el territorio, 2) la construcción de relaciones emocionales, y 3) la circulación de objetos. La primera y tercera unidades de análisis, han sido abordadas en los estudios tradicionales de la migración interna de diversas maneras, no obstante, en la presente investigación se cuestiona, primero, la pertinencia de encuadrar el estudio de la migración a partir de los territorios involucrados, vistos en un sistema de relaciones geopolíticas que los definan, así como percibirlos de manera separada, en lugar de atender a las variadas conexiones que unen esos territorios. Por otra parte, me interesa identificar la forma en que son construidas las relaciones emocionales entre

migrantes, y entre migrantes y los territorios de origen, desde la comprensión de que forman un espacio intercomunicado con lógicas propias que traspasan la conceptualización de fronteras geopolíticas. Asimismo, identificar las diversas formas de enunciación desde el punto de vista de los sujetos según sus características interseccionales y, finalmente, identificar los mecanismos por los que fluyen las relaciones emocionales en ambas direcciones de los territorios, a través la circulación de objetos evocativos, los cuales, serán analizados desde su materialidad, con el empleo de la propuesta de Gumbrecht en *Producción de presencia* (2005).

1.1. Estudios de migración interna en México y la inexistencia de una teoría de las emociones

Al hablar de los estudios de migración en México, de inmediato se pone de manifiesto la conceptualización de las fronteras nacionales y preferentemente las del extremo norte. Al menos así lo constata la disparidad en la cantidad de las investigaciones y de las producciones teórico metodológicas del fenómeno migratorio internacional que del interno. El contraste tiene su fundamento en la trascendencia allende las fronteras nacionales, más notoria en términos espaciales, económicos, políticos y sociales (Duran, 1986, Cruz et al., 2015). Antes de aceptar estas afirmaciones, debemos cuestionarnos si es en realidad un fenómeno de una complejidad mucho mayor en todos los órdenes que la migración interna y, también, si se trata de procesos que aluden a realidades tajantemente distintas.

La historia de esta línea de investigación muestra los intentos por conciliar los abordajes de la migración interna e internacional, tal como lo apuntan, entre otros, Rivera (2017) y Durand (1986) y, de la misma manera, afirma este último “la dicotomía ha preocupado a varios investigadores, aunque sus esfuerzos por superarla no han fructificado” (49). Podemos constatar que, en efecto, nos encontramos ante dos fenómenos diferenciados en principio por cuestiones geográficas y jurídicas, cuyas consecuencias en las estructuras sociales y en otros órdenes de la vida de los migrantes suponen enfoques metodológicos propios en lo específico, aunque no necesariamente incompatibles toda vez que las premisas básicas de la migración, esto es, el desplazamiento entre espacios de origen y destino, y el encuentro de los actores migrantes con una nueva sociedad a partir del establecimiento más o menos prolongado en el territorio de destino migratorio, son compartidas en ambas modalidades de la migración.

La parcialidad mostrada por los investigadores al privilegiar los estudios de migración internacional en México, no halla sustento en una mayor complejidad del fenómeno internacional

que del interno, puesto que éste último comporta características multifacéticas cuyas derivas inciden directamente en la transformación social del país; habrá de puntualizarse que dicha transformación acontece a través de las experiencias individuales y grupales de los sujetos, cuyas vidas, al igual que las estructuras nacionales, se ven trastornadas por el desarraigo y la posterior inserción en un espacio social que no es el propio, asuntos todos de gran relevancia para la antropología.

Los análisis sobre la realidad contemporánea muestran que los procesos de la migración interna se han complejizado en las últimas décadas. En nuestro país, dice Cruz Piñeiro, se “ha experimentado un progreso acelerado de urbanización que ha transformado las estructuras urbanas y regionales” (2015: 9). La migración indígena de las zonas rurales a las ciudades ha ido en aumento, así como la migración de mujeres y de niños, reconfigurando el paisaje nacional, problematizando las adscripciones étnicas y de identidades (Cárdenas, 2014); se han modificado las estrategias laborales y políticas de los sujetos migrantes ante los procesos de globalización neoliberal y las estrategias de desarrollo con la consiguiente descampesinización (Salas et. al., 2011: 160) entre otros. Aunque los fenómenos resultantes de la migración interna, tanto sociales e individuales son muy diversos, las aproximaciones teóricas para analizarla se han centrado principalmente en estudiar macroprocesos histórico-económicos como los causantes directos de las desigualdades territoriales.

En este sentido, la literatura tradicional sobre migración interna, arguye la precariedad de bienes y servicios en los territorios de origen o de la atracción de los lugares de destino por la oferta laboral o necesidad de mano de obra de los migrantes, forzados primero al desplazamiento, luego a permanecer de manera indefinida y en gran medida involuntaria en el destino migratorio, lo cual no debe tomarse por regla general pues de acuerdo con Pérez Monterosas (2010) -que a su vez recupera de Mines, 1981 y Massey et. al., 1987- que las razones que propician la migración no son las mismas que la sostienen y deben ser tomadas en cuenta las dinámicas internas de los migrantes, en contienda social y política permanente en torno a la vida emocional individual y colectiva que ilustran el fenómeno migratorio interno de manera más puntual. Por lo tanto, existe la deuda, desde las ciencias sociales, por abonar a una comprensión más profunda del fenómeno migratorio interno con nuevos marcos teóricos y metodológicos, acordes tanto a las evidencias empíricas como a una renovada perspectiva antropológica que priorice la indagación del sentido de la vida social y emocional de quien la experimenta.

1.1.2. Estudios de migración interna en México: perspectivas tradicionales

Un recorrido por los principales enfoques en que se ha abordado la migración interna⁶ justifica las afirmaciones expuestas en el apartado anterior. Desde una perspectiva histórica-estructural, la preocupación se ha centrado en las fases del desarrollo económico local, nacional y global, tratando de explicar las desigualdades regionales, laborales y de oportunidades de desarrollo con la permanente influencia de los centros urbanos de atracción migratoria. Una orientación estructural-funcionalista enfatiza la agencia individual y las redes solidarias como determinantes de los factores de expulsión-atracción, incorporando la valoración de la percepción, aptitudes y características personales para la comprensión de la articulación de la migración interna. Otros enfoques recientes integran las nociones de “condición y calidad de vida”, y de “ciclo de vida”, cuyas derivas son multidimensionales. Aunque estas dos últimas propuestas contemplan la percepción individual subjetiva y las condiciones materiales objetivas en diversos contextos sociales, sin embargo, mantienen el foco de análisis en las características infraestructurales del lugar de destino, lo cual contribuye a conservar la partición de los espacios migratorios como unidades distantes a partir de sus características internas sin aludir a las conexiones que se establecen entrambos. Asimismo, ambos enfoques argumentan las motivaciones socioeconómicas que atraen, por edad, a los migrantes, sin indagar en los anhelos subjetivos que auspician la migración en tanto experiencia emocional de los actores que protagonizan el movimiento migratorio.

Cierto es que, de entre el vasto cúmulo de la producción analítica en el campo de la migración interna de grupos indígenas a las zonas urbanas, varios investigadores se han interesado por las cuotas emocionales y psicológicas que cobran los desplazamientos entre los sujetos migrantes. Tal es caso, por ejemplo, de los trabajos de Cristina Oehmichen (2002) sobre los mazahuas del Estado de México y Michoacán que migran a la Ciudad de México. En su estudio, Oehmichen no sólo se acerca a la dimensión emotiva de los migrantes, sino que advierte una coincidencia entre sus propias observaciones y las precedentes hechas por Oscar Lewis en sus paradigmáticos estudios sobre la “subcultura de la pobreza” (Lewis: 1986) en México. Ambos estudios manifiestan que, como una derivación de la migración, las relaciones familiares y sociales

⁶ Para una revisión detallada de los enfoques paradigmáticos en que se ha estudiado la migración interna en México, consultar Cruz Piñeiro et al. (2015) “Enfoques teóricos, hipótesis de investigación y factores asociados a la migración interna”, en Cruz Piñeiro y Acosta (coords.) (2015) *Migración interna en México. Tendencias recientes en la movilidad interestatal*.

tradicionales, se ven transformadas y, con ello, las formas de expresión emocional, así como la impresión de la recepción del afecto y la cercanía o lejanía emocional entre los miembros de la familia migrante.

En *La inserción urbana de la población indígena en la Ciudad de México* (2005), Daniel Hiernaux, al tratar el asunto de la memoria y la relación con el lugar de origen, describe la profundidad emocional que experimentan los migrantes indígenas en el territorio de destino:

No fueron pocos los casos en que el entrevistado demostró una profunda emoción, a veces ahogada en lágrimas, al hacer el acto de rememoración que, no pocas veces, se volvía un momento de fuerte descarga emocional. En su mayoría, podemos atrevernos a afirmar que estas vivencias que remontaban como un flujo torrencial fueron contadas por primera vez: el pudor, la incapacidad para encontrar quien sirva de receptor a un deseo manifiesto de derramar la memoria para encontrar un consuelo, habían detenido por años, sino por décadas, la liberación de los recuerdos más profundos sobre esta fase de la vida inicial, así como también, sobre el tránsito a veces doloroso de la vida campesina a la vida urbana (258).

Los estudios sobre la migración indígena de las zonas rurales a las urbanas han sido revalorados frente a las nuevas dinámicas y el cambio de los centros de atracción migratorios en los últimos años⁷ y, como hemos señalado antes, los aspectos psicológicos y emocionales de los migrantes han sido de interés para los investigadores, aunque han sido tomados de manera tangencial o bien, vistos como parte constitutiva del fenómeno total que representa la migración de estos grupos. Como afirma Ramos Tovar:

Las consecuencias de la migración han sido documentadas sólo parcialmente y un tanto más amplia es la revisión respecto a los efectos de los migrantes forzados, los asilados y los refugiados, pero poco se sabe sobre los que de manera “voluntaria” dejan su país. Sin embargo, se ha documentado que los que se van sufren una serie de problemas que inciden en su salud mental, como las barreras del lenguaje, la falta de apoyo, el trabajo, el traslado y el ambiente hostil en el que se encuentran (2009: 40).

En definitiva, las emociones, como unidades centrales para comprender la migración interna en nuestro país, ya se trate de migrantes indígenas o no indígenas, son una noción inexistente, por lo tanto, debemos rastrear en los estudios recientes de migración internacional que es donde se hallan algunos acercamientos al estudio de las emociones como recursos nodales para comprender las transformaciones sociales migratorias. Particularmente me interesa abordar el enfoque de los estudios de “migraciones transnacionales”, a través del cual los investigadores se

⁷ Para consultar con detalle las nuevas dinámicas migratorias y los modos antropológicos de acercamiento al problema, se puede consultar Cárdenas Gómez, Erika Patricia (2014). *Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas*.

han adentrado en la vida afectiva y emocional de los actores migrantes, cuya metodología, paradójicamente abrevó de conceptos acuñados para analizar la migración interna, como es el de “circuitos migratorios” (Rivera, 2017). Des esta manera, el objetivo es retomar la metodología multisituada (Marcus, 2001) de los estudios de migraciones transnacionales y la perspectiva socioestructural de las emociones (Kemper, 1978; Barbalet, 2001) para elaborar, desde sus premisas, un abordaje adecuado para analizar el fenómeno migratorio interno, como se explica en el siguiente apartado.

1.1.3. Migraciones transnacionales y el estudio de las emociones

Me interesa acotar algunas de las características distintivas de los análisis de migraciones transnacionales, particularmente aquellos que considero más provechosos para ir configurando un modo de acercamiento analítico para el estudio de la migración interna, que sea un modelo que contemple el análisis de las emociones y la vida afectiva de los migrantes como elementos significativos para la comprensión amplia del fenómeno.

El concepto de “circuito migratorio”, surgido del examen de la migración interna, fue fundamental para colocar en el núcleo del problema al aspecto móvil de la migración y centrar la atención en la circulación de los actores sociales y de los objetos, saberes y bienes de todo tipo que estos llevan consigo estableciendo conexiones entre los espacios migratorios. Sin embargo, la noción de “circuito” se explotó de manera más asidua con el objetivo de vincular los procesos de las migraciones interna e internacional, en indagar en el uso de redes sociales compartidas y en la construcción de vínculos entre migrantes en distintas escalas (Rivera, 2017: 43). El estudio de circuitos contribuyó posteriormente a delinear los estudios de “circuitos migratorios transnacionales” (Rouse, 1991) o de “migración transnacional” (Appadurai, 1996), relevando el problema de identificar las unidades analíticas adecuadas para investigar la construcción de las conexiones sociales que se erigen entre espacios más amplios que los nexos familiares, como comunidades y ciudades, poniendo especial atención en los impactos producidos en los actores migrantes en una escala histórico relacional.

En las últimas décadas, las reformulaciones metodológicas de los estudios de migraciones transnacionales para comprender la migración internacional en Latinoamérica y en nuestro país, principalmente, de México hacia los Estados Unidos, han puesto el acento en las formas de vinculación entre los migrantes y no migrantes, así como en los efectos que genera la migración en

los territorios de origen. Las estrategias elaboradas para el análisis incluyen un componente emocional para el acercamiento a la experiencia migratoria; entre otros, la “economía política de los afectos” (Besserer, 2014), “economía política de la nostalgia” (Hirai, 2009), “conyugalidad a distancia” (Ariza y D’Aubeterre, 2009), “regímenes de sentimientos” (Besserer, 2014) o “maternidad a distancia” (Asakura, 2014), son algunas de las unidades desde las cuales la migración transnacional ha logrado explicar las repercusiones de la vida afectiva migrante en un panorama transnacional.

Los análisis desde la óptica transnacional de la migración, han advertido las conexiones que establecen los sujetos en los espacios migratorios en el marco de la mundialización, de los desplazamientos y comunicaciones exacerbadas por la tecnología, los viajes, la profusa circulación de personas, dinero, símbolos, ideas. Desde esta perspectiva, las fronteras espaciotemporales tienden a diluirse y, con ellos, se niega así la escisión tajante de los territorios de origen y de destino. Por esta razón, se cuestiona la visión tradicional que presume una separación radical entre los migrantes y aquellos sujetos que no migran, sin embargo, se busca explicar cómo la división geográfica de los territorios sigue siendo un factor determinante en la generación de nuevas formas de intercomunicación, del establecimiento de límites de actuación y de formas de desigualdad y de conflicto, que operan en ambas direcciones de los territorios migratorios.

El estudio de la migración transnacional incluye entre sus premisas analíticas el visibilizar las relaciones sociales que se llevan a cabo en los lugares de origen entre los paisanos que no participan en el trayecto migratorio, dado que no son ajenos a los efectos de la migración. El aspecto de inmovilidad espacial no implica que los sujetos que se mantienen en los territorios de origen no vivan la migración; al contrario: la perciben, la expresan, tienen una opinión acerca de y contribuyen de diversas maneras a ella. Hirai (2009) ha señalado que, obviar las repercusiones de la migración en el terruño, da una falsa imagen de homogeneidad y de armonía social en aquellos lugares, lo cual obstaculiza ver la realidad en todos los espacios donde la migración tiene injerencia, y dificulta “captar el problema de la desigualdad y las relaciones asimétricas de poder entre los lugares de origen y [...] los migrantes dentro de las conexiones transnacionales” (70).

El poder y las relaciones de poder, son unidades nucleares para comprender las emociones desde la óptica de las migraciones transnacionales. El concepto de las economías políticas de las emociones (Besserer, 2014; Hirai, 2009) muestra un doble tránsito de las emociones, a la vez como parte constitutiva de las instancias sociales de poder, económicas, sociales y políticas, tanto como

resultado de éstas. Es decir, como construcciones sociales, producidas y consumidas a través de una variedad de tecnologías o mecanismos, los cuales, de la misma manera que las emociones, son normados, regulados y naturalizados en concordancia con el orden pautado por las relaciones de poder en todos los órdenes de la vida. Besserer emplea los “regímenes sentimentales” (2014) para explicar la naturaleza normativa y a la vez normalizadora de las emociones desde una perspectiva estructural, no obstante, para los fines de esta investigación, me apego a la perspectiva socioestructural de las emociones con acento en el carácter relacional de las mismas (Kemper, 1978), ya que considero, me permite afirmar de un modo mejor acabado, que la expresión de la vida afectiva genera canales que se superponen a las normativas en juego, explotando la creatividad de los sujetos y de los grupos, pues no sólo padecen el poder infligido por las diversas instancias, sino que son fundamentalmente agentes creativos de cambio y reestructuración de su entorno.

La metodología privilegiada de los estudios transnacionales de migración, es la etnografía multisituada (Marcus, 2001), que asimismo plantea el problema del poder ubicando al etnógrafo como parte constitutiva del problema analizado. Ya que el investigador se traslada, junto con los sujetos migrantes, por los territorios que recorren en su trayecto migratorio; él mismo experimenta su posicionamiento diferencial a lo largo del recorrido; es testigo experiencial de primera mano de los cambios sociales y de los modos, tecnologías, saberes, objetos e ideas por los que se construyen los vínculos entre migrantes, y entre migrantes y sus comunidades de origen. En el juego de relaciones sociales que se gesta durante el traslado, las posiciones sociales o estatus de los sujetos migrantes se transforman de un espacio a otro en relación a los valores y códigos propios de cada lugar; por lo tanto, el investigador atestigua los mecanismos por los que esos valores se hacen presentes en la vida cotidiana de los migrantes, al tiempo que él mismo reconoce la transformación que padece su propia posición en la estructura social.

El objetivo central de la metodología multisituada como lo ha explicitado Marcus (2001), es “seguir”, en términos literales, un elemento seleccionado por el investigador, ya sea personas, objetos, metáforas, tramas, conflicto, biografía, para hacer un mapeo de las circunstancias y transformaciones de tal elemento en el transcurso del trabajo de campo. No se trata de delinear un sistema en su totalidad, sino de identificar las manifestaciones de las estructuras globales que emergen de las conexiones establecidas en una multiplicidad de situaciones y espacios, donde las relaciones de poder, de desigualdad, conflicto y negociación, surgen por derroteros culturales más

variados que sólo por los sistemas económicos y políticos (112), y precisamente la expresión de la vida afectiva es un modo de producción cultural que trasluce las estructuras de poder.

Hasta aquí, se han expuesto algunas de las características teóricas y metodológicas de los estudios de migraciones transnacionales con la finalidad de adoptar elementos que sean pertinentes para elaborar un acercamiento a las migraciones internas en nuestro país desde la óptica que se propone en este estudio: la migración transterritorial, que contempla la vida afectiva de los migrantes como un recurso esencial para la comprensión del fenómeno migratorio Chiconamel, Veracruz hacia la ciudad de Monterrey.

1.2. Perspectiva socioestructural de las emociones

Es incuestionable la realidad de la emocionalidad experimentada por las personas en toda situación vivida, producto de un aparato neurofisiológico y de efectos psicológicos y, por lo tanto, compartidos por la humanidad al tiempo que son experimentados desde la individualidad. Si bien no se obvian las fuerzas fisiológicas que impulsan en gran medida las emociones, por sí solas no explican el ámbito de lo social.⁸ Las emociones son el resultado de la experiencia concreta de los sujetos en sociedad; lo que en términos estrictos significa sujetos socializados acorde a las estructuras de una cultura particular.

Desde la perspectiva socioestructural desarrollada por Kemper (1978) y más tarde por Barbalet (2001), se establecen dos dimensiones básicas para comprender el potencial significativo de las emociones, éstas son, el poder y el estatus. Turner y Stets lo resumen de la siguiente manera:

The basic idea of the model is relatively simple: Within social situations, individuals possess relative power (authority), or the ability to tell others what to do, and status (conceptualized as prestige or honor rather than as a positions in a structure) [...] changes in the relative power and status (or prestige) in individuals have large effects on the arousal of negative and positive emotions. (Turner y Stets, 2006: 216)

Además, la plena socialización de los individuos exige el aprendizaje de una serie de valores, conocimientos, creencias, saberes y códigos que varían de cultura en cultura. Se espera de un individuo adecuadamente socializado, que reconozca las formas de dirigirse ante una situación dada; estos códigos de conducta implican un disciplinamiento de la emocionalidad individual en

⁸ No abonaré a la discusión entre las teorías naturalistas, biologicistas y socioculturales para explicar la naturaleza de las emociones, ya que no contribuye al desarrollo del asunto central de esta investigación.

beneficio del orden y la comunicación sociales. El aprendizaje de estas formas socializadas de la vida afectiva supone la adaptación de los modos de sentir y de expresión de ese sentir, de percibir el entorno y a sí mismo:

[...] la estructura social es la configuración relativamente estable y predecible del sentimiento y de las emociones. Cuando hablamos de estructura social solemos referirnos a una totalidad diferenciada de elementos significativamente relacionados, tales como instituciones, roles, castas, grupos, etc. Pues bien, entre los elementos que permiten delimitarlos como unidades diferenciadas de análisis están las constelaciones de sentimientos y de emociones que experimentarán o deberán experimentar, quienes a ellos pertenezcan. (Torregrosa, 1984: 187).

Las emociones forman parte de un abanico delimitado de acción construido culturalmente, por lo tanto, se trata de un aparato construido con anterioridad a los individuos; estos lo aprenden de la misma manera que se aprende el cúmulo de elementos culturales compartidos por los miembros del grupo. El reconocimiento de las formas afectivas de socialización, es el autorreconocimiento de un individuo como parte de su sociedad. Un sujeto que tiene el dominio de interpretar las relaciones sociales, es un individuo capacitado culturalmente para accionar las formas adecuadas de la expresión afectiva acorde a las estructuras sociales.

En el marco de las interacciones sociales, se establece que cada sujeto detenta cierto grado de poder que le permite imponerse sobre otros, obligarlos a acatar sus direcciones o deseos; mientras que el estatus se trata del respeto u honor otorgado voluntariamente a alguien, es el prestigio concedido de manera libre. Ambos, poder y estatus, logran serlo en tanto son reconocidos por los otros y por sí mismo, ubicando al sujeto en un lugar determinado dentro de las jerarquías de la estructura sociocultural donde se llevan a cabo las interrelaciones. Al ser parte constitutiva de las estructuras sociales, el poder y el estatus son grados facultativos ganados por diversos medios a lo largo de la vida y, por lo tanto, pueden ser perdidos. Es decir, el poder y el estatus no son fuerzas permanentes: cambian, varía su potencia, son mensurados en concomitancia a la trayectoria personal que a su vez es legitimada por los valores que priman en las socioestructuras. Por otra parte, tampoco pueden ser transferibles sin conflicto de una sociedad a otra, pues se asume que las estructuras que respaldan el poder y el estatus asimismo cambian de cultura en cultura.

Pero el sujeto no es una mera pieza transmutable en el engranaje de las relaciones de poder y de prestigio, al contrario, el reconocimiento de los valores en juego le impele a ganar una posición estructural en la sociedad de la que reconoce sus mecanismos. Tiene anhelos y expectativas de su condición y de la de los otros. Como dicen Turner y Stets: “What individuals expect before they

interact with others and what they actually receive (in acknowledgement of their power and status) will influence the arousal and flow of emotions” (216). De esta manera, anticiparse a las situaciones posibles o bien, actuar en consecuencia de su realidad factual, manifestando su interpretación mediante las emociones, también es un modo en que los individuos evidencian su pertenencia a un contexto sociohistórico determinado:

De una sociedad humana a otra, los hombres sienten afectivamente los acontecimientos a través de los repertorios culturales diferenciados que son a veces similares, pero no idénticos. La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo a la singularidad de cada persona (le Breton, 2012: 75).

Siguiendo este orden de ideas, las emociones son suscitadas a partir de las situaciones dadas en cada contexto y en relación a las condiciones estructurales que enmarcan las interacciones. En términos breves: las emociones son relacionales. Ariza (2017), siguiendo la perspectiva socioestructural de las emociones, explica el proceso relacional de las mismas de la siguiente manera:

Del intercambio relacional emergen –a través de un flujo sensorial incesante– una interpretación y una disposición a actuar, que resitúan dialógicamente al sujeto y altera de nueva cuenta el contexto situacional, aspecto que se conoce como “eficacia social” (Barbalet, 2001). [...Las emociones] no se reducen a un atributo de la psique de los individuos, aunque efectivamente sean “sentidas” de manera privada.” (68-69).

Entonces, las emociones están mediadas por “procesos cognitivos y evaluativos” (Kemper, 1978; Barbalet, 2001; Torregrosa, 1984) para llevar a cabo la lectura e interpretación de la situación desencadenada; esto es, las emociones no reflejan estados anímicos de exaltación producidos de manera mecánica, sino que, como se dijo más arriba, se van instaurando las formas del sentir adecuado para situaciones específicas de la experiencia y que progresivamente se conformarán como parte de la “economía psíquica de la persona” (Torregrosa: 186). No son pues, reacciones viscerales que se contraponen al razonamiento lógico ni elementos residuales de los procesos cognitivos que no llegaron a serlo. Por otra parte, el sujeto no se encuentra esclavizado emocionalmente por la normativa social, pues en todo momento tiene la capacidad de contravenir, por la razón que sea, las pautas de socialización afectiva demarcadas para cada contexto.

Tomando como referencia las características básicas del funcionamiento de las emociones desde la perspectiva socioestructural que he expuesto, me parece adecuado proponer las emociones

como “herramientas significativas de interrelación cultural” y que explico brevemente en el apartado que continúa⁹.

1.2.1. Emociones como herramientas significativas de interrelación cultural: una propuesta conceptual

Cualquier herramienta, independientemente de su naturaleza, es un instrumento construido para facilitar la realización de una o varias actividades, ya sean físicas, virtuales o simbólicas. Dado que las relaciones sociales son una producción social y, como decíamos antes, las emociones nacen de las relaciones sociales y son a la vez las propias relaciones, la emoción es entonces asimismo una construcción social. La utilidad social de las emociones radica en que permiten la evaluación de la situacionalidad: de la realidad factual, de las expectativas reales o anticipadas, del poder y del estatus de los actores implicados. La emoción es siempre motivada por un agente externo, ya se trate de personas, imágenes, olores, sonidos, objetos e incluso ideas y pensamientos, el recuerdo de una situación vivida o la evaluación de sí mismo (Le Breton, 2012). Por lo tanto, las emociones facilitan la inter-relación, esto es, la relación con otros y consigo mismo. Entonces, las emociones son una herramienta de interrelación.

Las emociones son significativas en un doble sentido: por la relevancia que tienen para dar cuenta del entorno, del contexto, de los otros y de sí mismo, puesto que “su eficacia ontológica reside en el hecho de que las personas se constituyen como tales, en el momento mismo que las vivencian” (Ariza, 2017: 69), y son significativas ya que son herramientas que comunican significados que pueden ser leídos o interpretados por los sujetos que conocen los códigos; además, las emociones pueden o no ser ejecutadas: pueden ser mentidas, actuadas, manipuladas con un propósito expreso o por razones creativas. No obstante, lo mismo que los símbolos, el hecho de que alguien no sepa leer las emociones expresadas o que su expresión haya sido manipulada, no implica que carezcan de significado en sí mismas; no obstante, en este sentido, su provecho social estriba precisamente en que el correcto empleo de su expresión, acorde al contexto sociocultural, disminuye las posibilidades de sanciones sociales e íntimas. Por estas razones, las emociones son herramientas significativas de interrelación.

⁹ En esta investigación se ofrecen los elementos básicos para esta propuesta conceptual, la cual será desarrollada a profundidad en la investigación doctoral.

Son herramientas y, por lo tanto, son empleadas por todos los humanos, pero con las particularidades de las estructuras, del contexto y de la interseccionalidad definidas culturalmente. Las formas de su expresión y de regularlas en los casos concretos de su uso, son aprendidas de manera natural en el transcurso de la vida, aunque la natural pertenencia a una cultura no garantiza el aprendizaje completo ni idóneo de las formas de su ejecución. Pueden ser aprendidas otras formas de expresión emocional que no pertenezcan al bagaje cultural propio, puesto que las emociones no son traducibles o permutables ni entre individuos ni entre culturas. El reconocimiento de las formas culturales de expresión emocional, propias y ajenas, sitúa al sujeto en su realidad histórica y cultural. Por lo tanto, las emociones son herramientas significativas de interrelación cultural.

Las emociones, entonces, tenidas por herramientas significativas de interrelación cultural, alertan su función evaluativa en momentos críticos de la existencia de los sujetos. La migración es un fenómeno que trastoca críticamente el entorno social de los migrantes, la nueva situacionalidad a la que se enfrentan exalta más o menos las emociones según las diferencias culturales del entorno y, a partir de la emocionalidad despertada, se ejecutan o no acciones de inserción social, se establecen o no mecanismos de negociación cultural, laboral y políticos, por eso las emociones son elementos importantes para comprender las reconfiguraciones sociales que derivan de la migración.

1.2.2. Migración: situación de crisis emocional

Se contemplan momentos críticos en el transcurso de la vida de las personas que exacerbaban la experiencia emocional y, la migración en general, interna o internacional, entre estos momentos críticos como “causa de vivencias o estados emocionales, antes que producto de ellas” (Ariza, 2017: 68). Es decir, las emociones no son estados permanentes e inmutables, sino que surgen en contextos específicos y en relación a las características interseccionales de los sujetos. En palabras de Marina Ariza:

Ya sea por sus implicaciones sobre el bienestar psicológico, por las exigencias que conllevan el desarraigo y el establecimiento, o por las tensiones y negociaciones implícitas en la disyuntiva entre distancia física y proximidad afectiva, la experiencia migratoria suscita intensas vivencias emocionales. El cruce de una frontera trastoca las señas de identidad propias y ajenas, confronta al yo con la otredad y modifica o refuerza el sentido de pertenencia; procesos todos con hondas repercusiones en la vida afectiva. (2017: 66)

Estas ideas funcionan pertinentemente para la experiencia migratoria transterritorial, toda vez que, como dice Vitale “el cansancio material y el sufrimiento psicológico del migrante [son] experiencias que tienden a ser universales” (2006: 6). Entonces, a pesar del poco interés que ha suscitado hasta el momento el estudio de las emociones en la migración interna, aquí se sostiene que existe una cuota emocional trascendental para los migrantes a partir del traslado, del trayecto y del encuentro con una sociedad que no es la propia sin menoscabo de la nacionalidad compartida, puesto que las formas de expresión cultural, de la que la expresión emotiva forma parte, difieren de un territorio nacional a otro, y en muchas de las ocasiones, tanto o más que entre naciones extranjeras.

Las afirmaciones de Ariza arriba expuestas resaltan el carácter relacional de las emociones, donde la migración exalta el enfrentamiento de “las señas de identidad propias y ajenas, confronta al yo con la otredad y modifica o refuerza el sentido de pertenencia”. En el caso que aquí se analiza se debe determinar el punto desde el cual se experimenta el enfrentamiento cultural, es decir, ¿cuáles son las señas de identidad propias de los chiconamelenses desde donde se les confronta a los otros? O bien, ¿quiénes son los nahuas de Chiconamel y en qué maneras se asumen distintos a otros nahuas de la Huasteca y a los otros regiomontanos? ¿Cuáles son las prácticas y mecanismos por las que se manifiesta su autoadscripción? En la medida en que estas cuestiones sean resueltas, podrá comprenderse el grado de crisis emocional que los chiconamelenses experimentan como migrantes en el AMM y de ahí, de qué maneras logran -o no- sobreponerse a esa crisis.

1.3. Migración transterritorial: unidades de análisis

En este apartado se retoman algunos conceptos expuestos en las secciones anteriores con el objetivo de esbozar la “migración transterritorial” en lugar de abordar los modelos tradicionales de análisis de la “migración interna”. Esto significa, por un lado, incluir el análisis socioestructural de los componentes emocionales constitutivos del fenómeno migratorio en cuestión y, por otro, poner énfasis en la circulación de cosas entre los territorios de origen y destino, que hacen del proceso migratorio uno interconectado.

Esta perspectiva móvil e intercomunicada de la migración transterritorial, obliga a identificar de qué manera los territorios de origen y destino migratorios son significativos emocionalmente y el modo en que determinan las dinámicas de interrelación de los actores

migrantes. Se proponen tres unidades de análisis para explicar la migración Chiconamel-Monterrey desde la transterritorialidad:

1) *El territorio* abordándolo desde el concepto de la “territorialidad” para descentralizar las fronteras geopolíticas que tradicionalmente han tratado de explicar la influencia de los territorios en la migración interna, es decir, desechar el “localismo metodológico”.

2) *La construcción de relaciones emocionales* de los migrantes con los territorios migratorios que definen en gran medida la autoadcripción y que permiten mantener lazos con la comunidad de origen al tiempo que reconfiguran las formas de relación dominantes.

3) *La circulación de objetos evocativos*, por medio de los cuales se lleva a cabo la intercomunicación entre los territorios y de los que es posible desentrañar, desde el análisis de su materialidad, el significado emocional que evocan, así como la transformación de esos significados a lo largo del trayecto migratorio transterritorial.

1.3.1. Territorio y el localismo metodológico

La definición más extendida para explicar la migración interna señala que ésta refiere a:

desplazamientos territoriales geográficos de la población dentro de las fronteras de un país. Los migrantes internos cruzan límites jurídico administrativos municipales, estatales y/o regionales con el propósito de cambiar su residencia habitual de manera más o menos permanente (Cruz: 9).

Tal definición alude a cuestiones geopolíticas de la división territorial, construidas históricamente con independencia de los sujetos que actualmente habitan esos territorios demarcados. Bajo esta visión, se apuesta a que el aparato gubernamental cumple positivamente con definir todo aquello que se circunscribe dentro de sus fronteras jurisdiccionales, considerándolas como un todo homogéneo en el cual no cabría el conflicto de identidad o de adscripción ni las formas culturales disímiles a aquéllas que el Estado reconoce. Sin embargo, es preciso cuestionar la vigencia de este modelo a la luz de la afluencia cada vez más numerosa de migrantes internos en nuestro país. El traspaso de las fronteras municipales, estatales y regionales de manera temporal o permanente deriva en nuevas formas de ejercer la ciudadanía en contextos jurisdiccionales incapaces de contener, bajo un régimen estatal que se presume inequívoco, la variedad de formas culturales producto de la migración interna.

Al respecto, la visión de la migración transnacional y particularmente del análisis de la “ciudad transnacional” (Besserer y Nieto, 2015) objeta la centralidad del territorio estatal para pautar el acercamiento a los fenómenos sociales migratorios:

Las formas de gubernamentalidad dominantes hasta ahora suponían un isomorfismo entre Estado, sujeto social y territorio, por ello el estudio urbano partía de una unidad territorial urbana para demarcar al sujeto social, entendido como sujeto a procesos de un régimen urbano específico. Los estudios transnacionales han mostrado que estamos ante cambios en el plano político, económico y social que exceden el plano local, lo que supone dejar atrás lo que se ha denominado “nacionalismo metodológico” (que suponía partir metodológicamente de la delimitación de un territorio para comprender los procesos sociales que se daban en su interior). (2015: 30)

Será preciso, entonces, rebatir el nacionalismo metodológico aún en territorios circunscritos a la nación o, diré para el caso de la migración que se efectúa dentro de territorios nacionales y en particular la de Chiconamel hacia Monterrey, debemos rechazar el “localismo metodológico”, ya que las relaciones que se establecen a partir de la migración, no son relaciones entre localidades o territorios políticos, sino entre individuos. Es decir, los complejos vínculos erigidos por grupos de sociedades nacionales, no pueden ser explicados solamente a partir de la relación entre los territorios políticos, toda vez que las formas de gobierno son reconocidas por los migrantes, pero no a partir del ejercicio del aparato gubernamental, sino a través de su experiencia migratoria, de la vivencia del desarraigo, de las negociaciones y estrategias acometidas durante la inserción a la nueva sociedad. Agregamos que, para el caso de México, la diversidad étnica y lingüística ha rebasado las capacidades jurisdiccionales de los territorios políticos para contener, en sus definiciones locales y nacionales, la multiplicidad de adscripciones e identidades.

Sin embargo, no se trata de desechar sin más la noción de territorio, pues sigue siendo una categoría de primer orden para estudiar las migraciones; por el contrario, lo que se propone es revitalizar el propio concepto descentrando la visión del territorio como sinónimo de espacio geopolítico definido sólo a partir de sus características estructurales. Como afirma Giménez, el territorio no es un mero “contenedor de la vida social y cultural. Se trata siempre de un espacio valorizado sea instrumentalmente, sea culturalmente” (1996: 10). Y, como se ha señalado a lo largo de los apartados anteriores, las emociones tenidas por herramientas de interrelación cultural, permiten justipreciar las interrelaciones motivadas por agentes externos; en este caso, la variedad de situacionalidades dadas por contextos territoriales migratorios, son el agente que motiva las emociones.

Por lo tanto, encuentro en el concepto de “territorialidad” de los estudios de geografía humana una forma mucho más cercana a la experiencia emocional de los sujetos y de los grupos de sujetos para evidenciar los lazos afectivos que los unen con su territorio de origen, así como los lazos que van estableciendo con los territorios reconocidos en su trayecto migratorio. Asimismo, el concepto de territorialidad me permitirá sustentar, a través de las evidencias empíricas, que las reconfiguraciones sociales, económicas y políticas de los territorios migratorios discurren por una lógica distinta a la geopolítica y que no se trata de un recorrido lineal elemental (rural-urbano, frontera-frontera, tradicional-moderno) carente de conflictos.

1.3.2. Territorio y territorialidad

El concepto de “territorialidad” que me interesa abordar¹⁰ es aquél que se refiere a las relaciones que teje el individuo con el entorno, en tanto miembro de una sociedad identificada, a través de un vínculo emocional (Malmberg, 1984; en Lindón, 2006). La territorialidad presume una relación de reconocimiento del espacio habitado distinto de otros en tanto es el territorio de origen, así como el reconocimiento del lugar que ocupa el sujeto en dicho territorio. Este carácter relacional de la territorialidad coloca al sujeto de cara a la alteridad situacional en cada contexto. De esta manera, el territorio se presenta como un agente externo que motiva el surgimiento de una clase particular de emocionalidad del sujeto que reconoce y se identifica con un territorio a través de la territorialidad. La territorialidad da cuenta de las relaciones más próximas al individuo con su entorno en la vida cotidiana. Dice Lindón “su potencia está en el carácter integrador, por eso es muy próximo a la totalidad de la experiencia espacial” (2006: 384). Se trata de una experiencia espacial del mundo de vida¹¹ y, como tal, la noción de territorialidad es inherente al punto de vista de quien la experimenta de acuerdo a sus características interseccionales.

¹⁰ Para consultar el origen y las diversas maneras en que se ha empleado el concepto de territorialidad, se puede consultar Lindón, Alicia y Daniel Hiernaux (2006) *Tratado de geografía humana*; Rosales Ortega, Rocío, Servando Gutiérrez y José L. Torres (2006) *La interdisciplina en las ciencias sociales*; Cairo Carou, Heriberto (2001) *Territorialidad y fronteras del estado-nación: las condiciones de la política en un mundo fragmentado*.

¹¹ El concepto de “territorialidad” se ha empleado también desde los estudios fenomenológicos bajo la perspectiva de “mundo de vida” o “Lebenswelt” configurada por Husserl (1936). El mundo de vida para Husserl es el mundo natural, cotidiano y más próximo en el que todos los sujetos vivimos; el objetivo de la fenomenología del Lebenswelt es el de hacer reflexionar sobre ese mundo de vida para constatar que somos nosotros mismos quienes lo constituimos. Asimismo, el “mundo de vida” elaborado por Heidegger a partir de las ideas husserlianas, se ha relacionado con la “territorialidad” de los estudios de geografía humana: “La concepción heideggeriana según la cual la estructura fundamental del hombre es el “estar-en-el-mundo” (in-der-Welt-sein) implica que un hombre y un mundo forman un “todo articulado” lo que significa una relación de co-pertenencia esencial, la presencia de cada uno de ellos implica la

Este modo de entender la territorialidad es próximo a la perspectiva socioestructural, toda vez que el territorio representa un referente significativo emocionalmente que exhibe el carácter relacional de la experiencia emocional. Los territorios no sólo enmarcan el espacio donde se llevan a cabo las interrelaciones culturales, sino que son el propio contexto, que por lo demás, comporta características socioestructurales particulares. Las emociones, decíamos, son relacionales y situacionales, nacen de un proceso cognitivo y de una evaluación de los hechos reales o posibles; pues bien, el nexo afectivo establecido en la territorialidad conlleva la interpretación y evaluación del territorio, pone de manifiesto la alteridad del sujeto al reconocer(se) y diferenciar(se) el/en territorio en distintas situaciones y momentos de su vida.

El poder atribuido a los territorios solamente existe en la medida en que los territorios son significativos para los sujetos, esto es, que pertenezca al cúmulo de elementos reconocidos, deseables o no deseables de cada individuo, lo cual depende de su propia experiencia de vida, de sus conocimientos, de sus anhelos, de su propia historia:

[...] el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este caso los sujetos (individuales y colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una realidad territorial “externa” culturalmente marcada, a una territorialidad “interna” e invisible, resultante de la “filtración” subjetiva de la primera con la cual coexiste. Esta dicotomía –que reproduce la distinción entre formas objetivadas y subjetivadas de la cultura– resulta capital para entender que la “desterritorialización” física no implica automáticamente la “desterritorialización” en términos simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva del mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia (Giménez, 1996: 15).

1.3.3. Construcción de relaciones emocionales

La construcción de relaciones emocionales, que es la segunda unidad analítica de la migración transterritorial, es una de las maneras de significar los territorios y las personas, en tanto las emociones funcionan al modo de herramientas significativas de interrelación con agentes externos como son los territorios que motivan la experiencia emocional. Como se ha manifestado en los apartados anteriores, a partir de la construcción de relaciones afectivas entre los sujetos y los

co-presencia del otro” (Herrera, 2010: 248). En esta investigación no se profundiza en el aspecto fenomenológico del “mundo de vida”, sin embargo la territorialidad tal como se desarrolla aquí, está relacionada con el mundo de vida en el sentido básico que hace referencia al entorno más próximo en el que se mueve el sujeto, sobre el cual lleva a cabo una reflexión y del que tiene una opinión y, también, en el sentido heidegeriano, el vínculo que se construye a partir de la territorialidad entre sujeto y territorio, implica una relación de co-presencia.

territorios, es decir, a partir de la territorialidad, se logra explicar la manera cómo los sujetos significan las circunstancias que transforman su contexto. Asimismo, el análisis de la territorialidad permitirá identificar cuáles son los elementos del territorio que son más relevantes para los chiconamelense y que inciden en la constitución de su identidad.

Ahora bien, un sujeto que reflexiona sobre los territorios que habita, esgrime sus reflexiones desde el lugar que ocupa en el mundo; su punto de enunciación se basa en su posición socioestructural, en el grado de poder y estatus en relación a los otros, y en los anhelos subjetivos construidos en relación al territorio y con apego a sus características interseccionales. Por esta razón, los discursos y las narrativas particulares de los sujetos son una fuente relevante de información acerca de la manera cómo construyen territorios imaginados distintos del mismo territorio físico, ya que éste representa posibilidades, limitaciones y sanciones distintas para sujetos distintos.

Las relaciones afectivas -y los discursos sobre esas relaciones- se materializan, por ejemplo, en la construcción de casas en el pueblo por parte de algunos chiconamelenses migrantes radicados en Monterrey, con la esperanza de retornar en el momento en que los objetivos que motivaron en cada caso la migración sean alcanzados. Otra forma de construir las relaciones afectivas con el territorio y con los locales no migrantes, son las visitas al pueblo durante las fiestas de día de muertos o *mijkailjuitl*, durante las cuales se despliega una serie de actividades ritualizadas litúrgica y consuetudinariamente, que llevan una fuerte carga emotiva por el contacto con el territorio de origen y con los otros. La participación en la vida política del pueblo, el envío de remesas en efectivo y en especie, y las redes solidarias, son otras de las formas en que se materializa las relaciones afectivas, que se detallarán en el siguiente capítulo.

Entonces, tal como aquí se ha planteado, el territorio, las relaciones afectivas para con éste y entre las personas, y la circulación de personas y de objetos de toda clase en el trayecto migratorio, son elementos indisociables para comprender la migración transterritorial Chiconamel-Monterrey. En esta investigación se ha puesto el acento en el territorio y la territorialidad para delinear las otras dos unidades de análisis con el objetivo de superar el localismo metodológico inserto en la visión tradicional que privilegia, en el estudio de las migraciones internas, el traspaso de fronteras geopolíticas antes que fronteras emocionales.

1.3.4. Circulación de cosas: seguir la materialidad del objeto evocativo

La metodología para el análisis etnográfico del que se parte es el propuesto por Marcus (2001) como “etnografía multisituada”, en la cual, a diferencia de la clásica etnografía unisituada, el etnógrafo debe trasladarse siguiendo, literalmente, los desplazamientos de los migrantes a lo largo y ancho de su trayecto migratorio con el objetivo de rastrear un elemento (personas, objetos, ideas, narrativas, etc.) elegido por el investigador, que provea de información suficiente para trazar, desde su análisis, las conexiones que establecen entre los territorios de origen y destino migratorio, y que revelan el funcionamiento del sistema completo en una menor escala.

A través de la metodología multisituada se pretende distinguir otros sitios y mecanismos de producción y de consumo cultural distintos a aquellos sitios de producción tradicionalmente hegemónicos, como serían los sistemas económicos y políticos. La premisa de Marcus es que existe una variedad mucho más amplia de espacios desde donde se reproducen los trazos del sistema socioestructural total, pero mediante relaciones más complejas “difusas, descentradas o multisituadas” (Ídem) que, mediante un mecanismo lineal de las macroestructuras a las micro, cuya afectación sobre el mundo de vida de los sujetos sería de manera directa.

Para llevar a cabo el presente estudio, se han seguido los discursos y narrativas afectivas sobre los territorios migratorios, con el objetivo de desentrañar la relevancia que estos ostentan en el fenómeno migratorio completo. Es decir, se ha llevado a cabo a través de la producción de significados culturales esgrimidos por los actores sociales, lo que a su vez ha revelado las implicaciones de las fronteras estatales y municipales, como fronteras afectivas antes que por las dinámicas geopolíticas como instancias hegemónicas de producción de identidad. Ahora bien, para el análisis de los objetos, que es la tercera unidad propuesta para el análisis de la migración transterritorial Chiconamel-Monterrey, dice Marcus:

Este tipo de construcción del espacio multilocal de la investigación implica trazar la circulación a través de diferentes contextos de un objeto explícitamente material de estudio (al menos como es concebido inicialmente). Los objetos pueden ser bienes, regalos, dinero, obras de arte o propiedad intelectual y tal vez éste sea el acercamiento más común al estudio etnográfico de procesos en el sistema mundo capitalista (Ídem: 118).

Marcus apela al análisis de las transformaciones que padece un objeto ya sea por la manipulación de su naturaleza primigenia hasta convertirlo en un producto con una finalidad distinta a la original, mediante “procesos en el sistema mundo capitalista” o bien, analizar las

transformaciones sufridas por el objeto a lo largo de un recorrido migratorio, ya sea por el uso que se hace de él distinto en distintos lugares, ya sea porque su significado se modifica conforme el objeto es desplazado junto con los sujetos. Es decir, propone hacer la descripción de los significados por los que transita el objeto en cuestión a partir de una lectura del mismo.

En este trabajo el objetivo es el de aportar al análisis de los objetos que circulan entre los territorios migratorios, pero analizándolos desde su materialidad. Con la finalidad de justificar la posibilidad de llevar a cabo este análisis, recurro a los presupuestos de la *Producción de presencia* de Hans U. Gumbrecht (2005) para acceder a los significados de los objetos a través del análisis de la substancialidad de los mismos. La hipótesis es que el análisis de la materialidad de un objeto que vincula los territorios migratorios, revelará una clase de información distinta a la que lee o interpreta el investigador a través de la observación o del análisis de los discursos sobre ese objeto y que, este análisis de la materialidad, reducirá el riesgo de sobreinterpretar la realidad que conlleva la reflexión tradicional de los fenómenos sociales.

Dirigir la atención hacia los modos en que los sujetos significan y representan la realidad que viven, remite necesariamente al problema de la descripción: si ésta es algo puro o si está mediada por las teorías antropológicas, predeterminando en alguna medida tales representaciones; dice Lahire que “el investigador debe tener cuidado en no ‘proyectar’ en la cabeza de aquellos cuyas prácticas estudia, la relación que él mismo mantiene, en su calidad de sujeto cognoscente, con el objeto de conocimiento” (Lahire, 2006: 52). Ahora bien, en tales precauciones debo señalar una segunda reserva que se intenta superar a través del análisis material y que aparece como corolario: la de dividir los espacios del mundo entre quien observa y quien es observado. Ciertamente es que las competencias de cada uno de los sujetos implicados en el trabajo de campo, incluido el investigador, navegan por derroteros divergentes, mas la asunción de una realidad fraccionada no hace sino extender la brecha entre los fenómenos observados y el investigador, como si fueran objetos de mundos separados en una misma actualidad. Al respecto, dice Gumbrecht que es precisamente:

el paradigma sujeto-objeto el que excluye hoy cualquier referencia fácil al mundo [...] por esto, creo que deberíamos intentar restablecer nuestro contacto con las cosas del mundo fuera de [este] paradigma y evitar la interpretación, sin siquiera someter a crítica el altamente sofisticado y autorreflexivo arte de la interpretación que las humanidades han establecido desde hace tiempo. (2005: 68)

Sin embargo, no propone abandonar totalmente la interpretación hermenéutica, sino matizarla en relación a los contextos, ya que:

no significa que abandonaríamos el sentido, la significación y la interpretación. [sino ir] “más allá” de la metafísica [...] –sin por supuesto abandonar la interpretación como una práctica intelectual elemental y, probablemente, inevitable. Querría decir poner a prueba y desarrollar conceptos que nos permitiesen, en las humanidades, relacionarnos con el mundo de un modo más complejo que la sola interpretación, que es más complejo que meramente atribuirle significado al mundo (64).

De esta manera, considero que si bien de entrada el postulado esgrimido por Gumbrecht parece irreconciliable con un análisis interpretativo de los significados que surgen de las narrativas de los migrantes acerca de ciertos objetos que circulan entre los territorios migratorios, es posible hacerlos converger, atendiendo al ensayo de nuevas maneras de adentrarse a los fenómenos sociales, a la observación de las contradicciones y la indeterminación de las cosas del mundo, a la creatividad analítica y a echar mano de la acumulación de conocimientos previos para proyectar un acercamiento distinto a los elementos significativos en contacto con lo humano, cuyo resultado derivará en una información mucho más amplia del fenómeno estudiado.

Para realizar el análisis material de un objeto “seguido” durante el trayecto migratorio, se propone que éste debe ser un objeto significativamente relevante para los actores migrantes; un objeto cuyo tratamiento por parte de los chiconamelenses lo eleve por encima de otros objetos ordinarios y, en aras de puntualizar la metodología multisituada, que sea un objeto que acompañe a los migrantes en el trayecto transterritorial. Una clase de objeto privilegiado por Gumbrecht para desentrañar su significado a partir de sus características materiales, son los objetos artísticos.

1.3.4.1. Objetos evocativos

Hans. U. Gumbrecht, en *Producción de presencia* (2005), habla del “Ser” para referirse al objeto en tanto ente material y profundiza en este concepto¹² mediante la formulación de cuatro tesis¹³, de

¹² Las formulaciones de Gumbrecht acerca del Ser y su des-ocultamiento, es decir, del reconocimiento de las características del Ser en tanto ente material, provienen de la reflexión de la fenomenología, del constructivismo y de los estudios culturales; pero no será hasta la propuesta de Heidegger y el concepto de “estar-en-el-mundo”, el reemplazo más adecuado al paradigma sujeto-objeto, por cuanto le permite reforzar su idea sobre la presencia no temporal, al privilegiar el contacto substancial y espacial de las cosas del mundo; nociones, por otra parte, denostadas tradicionalmente para los estudios humanísticos y hasta la posmodernidad antsubstancialista. De esta manera, encuentra en el pensamiento heideggeriano la guía para asentar su propuesta de construir lo que él llama una “cultura de presencia”, donde la autorreferencia dominante radica en el cuerpo que revela el conocimiento y no proviene del sujeto que interpreta, particularmente con el empleo de la obra de arte.

¹³ Las cuatro tesis propuestas por Gumbrecht son: Ser como noción de verdad, el movimiento del Ser es multidimensional, el concepto de *dasein* o existencia humana y la obra de arte como sitio privilegiado del acontecer

las cuales, la cuarta es la que me interesa para los fines antes explicitados: “la obra de arte como sitio privilegiado del acontecer de la verdad, del des-ocultamiento y la retirada del Ser” (82-83). Esta tesis se refiere a que la obra de arte es un objeto idóneo, aunque no exclusivo, para revelar la verdad de su significado o el “des-ocultamiento” de la verdad que entraña en tanto objeto material. El reconocimiento de las características substanciales del objeto, desvela su relevancia significativa “haciéndonos ver las cosas de modo diferente al ordinario” (Ídem). Es decir, que son objetos alegóricos, simbólicos o evocativos de una clase de información que dice algo otro de lo que es el objeto mismo. Por lo tanto, un objeto que comparta esta característica evocativa de la obra de arte, es asimismo un objeto privilegiado para revelar información.

Desde la propuesta de Gumbrecht, el vínculo entre la obra de arte y el des-ocultamiento del Ser no está mediado por la interpretación, sino que está dado a través de los conceptos de “tierra” y “mundo” contenidos en ese objeto. Aquí “tierra” se refiera al Ser precisamente como substancia, la presencia misma del Ser en su materialidad (que, al mismo tiempo, des-oculta otros elementos contenidos en ese Ser). Mientras que por “mundo”, entiende “a las cambiantes configuraciones y estructuras de las cuales el Ser como substancia puede volverse parte” (Gumbrecht: 86). Es decir que, aunque el objeto y su significado inmanente son independientes de la interpretación y formas dadas por cada cultura, no implica que no tenga ninguna forma asequible a los sujetos y, además, que el objeto puede sufrir transformaciones de contenido conforme a las transformaciones contextuales por las que transita. Entonces, se asume que el des-ocultamiento del Ser ante los sujetos, depende más de la capacidad y las herramientas que tal sujeto pueda desarrollar para lograr una mayor o menor comprensión del objeto que analiza.

La intención es pues, realizar un análisis de otros objetos que, sin haber tenido su origen primigenio dentro del campo artístico, comparten las características de aquéllas en tanto objetos estéticos con un valor simbólico o evocativo, al menos para ciertos sujetos que cuenten con las herramientas culturales para su decodificación. De esta manera expuestas las bases para llevar a cabo el análisis material de un objeto que circula en la migración transterritorial, me interesa emplear como obra evocativa a analizar, las máscaras de pemuche que los chiconamelenses emplean para los rituales de mijkailjuitl y que muchos migrantes de esa localidad llevan consigo al destino migratorio en la ciudad de Monterrey. Este análisis se expondrá en el último capítulo de esta tesis bajo los parámetros ya especificados.

de la verdad, del des-ocultamiento y la retirada del Ser.

CAPÍTULO 2

MIGRACIÓN TRANSTERRITORIAL CHICONAMEL – MONTERREY: TEMOR Y ORGULLO

Objetivos particulares

A partir del trabajo de campo en el municipio nahua de Chiconamel, Veracruz ubicado en la Huasteca Alta y el hecho en la Ciudad de Monterrey, Nuevo León, se realiza un análisis etnográfico con la finalidad, por una parte, de enmarcar temporalmente el fenómeno migratorio masivo Chiconamel-Monterrey; por otra, de identificar las características fundamentales que trazan la autoadscripción chiconamelense mediante las narrativas de los informantes que tienen una fuerte carga emocional y, finalmente, se trata de comprender las características sociales, económicas y políticas de este fenómeno migratorio particular que asimismo ilustran la situación de crisis emocional que supone la migración para los sujetos migrantes, con base en la experiencia del temor en el destino migratorio.

2.1. Chiconamel, Veracruz: características generales

El municipio de Chiconamel, Veracruz es cabecera municipal de 32 comunidades, forma parte de la Huasteca Alta y es uno de los dos municipios con mayor grado de marginación de esta región. Su población al censo de 2015 era de 6,684 habitantes, de los cuales casi el 60% son hablantes de náhuatl (INEGI, 2017). El grado de migración internacional es “muy bajo” mientras que el de migración interna es “muy elevado” (CONAPO, 2010). La actividad económica principal en Chiconamel es la pequeña agricultura para consumo familiar en terrenos contiguos a los hogares. También tienen animales de corral con los que se abastecen de carne de pollo, gallina, cerdo y en muy pocos casos, de chivo, borrego o de vaca.

La infraestructura de servicios con los que se cuenta en el pueblo es muy limitada. Apenas hace diez años se instalaron las tuberías de drenaje y de agua potable, pero por una mala ejecución, el agua de los manantiales que abastecían de agua al pueblo se contaminó con el drenaje. Al 2015 sólo el 4.9% de la población contaba con agua entubada y un 65.6% con drenaje en sus hogares (INEGI, 2017). No todas las viviendas cuentan con luz eléctrica, sobre todo las que se ubican en la parte alta del pueblo, en la sierra. En Chiconamel, como cabecera municipal, hay tres escuelas de preescolar, dos primarias y dos secundarias, éste último es el grado educativo más alto que puede estudiarse en el pueblo. Los servicios médicos son nulos, no hay clínica, consultorio o

farmacia. Los accidentes o enfermedades simples se atienden en Huejutla, Hidalgo, que es la ciudad más cercana al pueblo a 35 minutos en coche particular o taxi, o a dos horas y media a pie, ya que no existe ningún transporte público.

Chiconamel es un pueblo eminentemente católico que en sus prácticas tradicionales incluye elementos de su cultura tradicional nahua. El poder político se halla ligado a la religión católica; no obstante, desde hace catorce años, cuando arribaron misioneros estadounidenses al pueblo, algunas familias se han convertido al cristianismo y la adhesión va en aumento. Esto ha generado conflictos entre las familias de una y otra prácticas religiosas, segregando socialmente a los nuevos conversos e impidiendo su inserción en las prácticas políticas, lo que ha derivado en conatos de violencia que han sido controlados por los mismos vecinos.

En el municipio de Chiconamel llevé a cabo trabajo de campo por tres años, de 2015 a 2017, en los períodos en que se celebra día de muertos, es decir, entre octubre y noviembre. De la información obtenida en campo, el 100% de los entrevistados afirmó que de cada familia chiconamelense, al menos un miembro, hombre o mujer en edad laboral es migrante interno y un 89% indicó Monterrey como el lugar de destino migratorio. Cabe destacar que hasta el momento no existe ningún estudio del caso particular de los migrantes nahuas de Chiconamel en Monterrey ni tampoco existen datos asentados sobre la migración para indagar desde una perspectiva cuantitativa que guiara la investigación. Asimismo, el propio municipio carece de registros históricos y de bases de datos sociodemográficos puntuales; por lo tanto, el registro etnográfico y la información recabada que realicé con los chiconamelenses en el municipio y en Monterrey, dan soporte a esta investigación.



Paraje en Chiconamel, Veracruz.



Plaza principal de Chiconamel, Veracruz.

2.1.1. Primero chiconamelenses, luego nahuas: nociones lingüístico-culturales

Los integrantes del grupo originario motivo del presente análisis se reconocen a sí mismos como “chiconamelenses” antes que nahuas. Desde una perspectiva político regional, son “nahuas de la Huasteca Alta veracruzana”; desde su propia óptica, son “chiconamelenses nahuas de Veracruz” sin identificarse con el resto de grupos nahuas huastecos. No se trata de un rompimiento tajante con los grupos “nahua” y “huasteco”, sino hago referencia a la manera y el orden en que los informantes se autonomban: primero chiconamelenses, luego nahuas, veracruzanos y finalmente, nahuas que contingentemente pertenecen a la Huasteca. Esto habla, por supuesto, de una identificación y reconocimiento de los otros para la construcción de la autoadscripción consciente, que se manifiesta en prácticas culturales disímiles de otras prácticas nahuas de la Huasteca.

De los datos recabados, hay dos asuntos que me interesa destacar: uno de carácter lingüístico y otro relativo a los rituales religiosos. El náhuatl hablado en Chiconamel¹⁴ incluye un sustrato léxico propio, distinto al del resto del náhuatl de la Huasteca¹⁵, es decir, que el uso del idioma se diferencia en el nivel del habla;¹⁶ ésta se lleva a cabo en los contextos situacionales donde el discurso, ya sea oral o escrito, guarda una relación de afinidad directa con la identidad de quien lo emplea:

En ese nivel de abstracción (del habla) se trata del proceso de atribución de identidades propias o mutuas por medio de textos o discursos que hacen los individuos o grupos, o dicho en líneas más generales, cómo en las formas de interacción se manifiesta la identidad de los interlocutores. Relacionándolo más concretamente con el problema de la identidad cultural y con los procesos de contacto de lengua, esto significa que mientras la lengua, gracias a su papel de medio de comunicación, posibilita la cohesión de un grupo, y con ello la existencia del grupo como tal, y transmite experiencias comunes a través de su carácter de depósito de experiencias, cumpliendo ya en su mero aspecto expresivo funciones de identificación para los grupos étnicos y sociales, en la comunicación de un grupo mediante el habla ocurre algo diferente, algo que se podría definir como constitución de identidad (...) El concepto de identidad cultural se aplica a menudo al habla: un grupo se diferencia de otro gracias a características determinadas (...) se parte de la suposición de que existe una relación de identidad entre los miembros del grupo, o sea que son idénticos en cuanto a ciertas características. Por otro lado, empero, se trata de una relación de no-identidad, esto es, de una diferenciación frente a otro grupo. (Zimmerman, 1991: 8-9)

La identidad cultural con base en el habla, se halla vinculada a las especificidades de los rituales religiosos en Chiconamel. Después de las fiestas patronales de cada municipio, en la región Huasteca, la celebración ritual más notable es “Xantolo”. El vocablo deriva del latín “sanctorum” (de ‘sanc’, “santo” y ‘torum’, “todos” cuya evolución fonológica es: de ‘sanc’ a ‘xan’ y de ‘torum’ a ‘tolo’), ambas formas significan literalmente “todos santos” y se festejan en el marco de día de muertos. Chiconamel no es la excepción al despliegue de emotividad y de recursos invertidos durante Xantolo, sin embargo, en el pueblo los chiconamelenses hablan de festejar “mijka iljuitl”¹⁷,

¹⁴ De entre las 30 variantes del náhuatl habladas en México que el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas INALI reconoce, se encuentra el náhuatl de las huastecas veracruzana, potosina e hidalguense. Chiconamel pertenece a la Huasteca veracruzana y es más cercano geográficamente a la Huasteca hidalguense, sin embargo, el náhuatl de Chiconamel se diferencia del hablado en otros municipios de Veracruz y de Hidalgo.

¹⁵ No existen estudios lingüísticos del náhuatl de Chiconamel, los datos que se exponen surgen de la experiencia personal: entre febrero y julio de 2015 tomé clases de náhuatl en la A.C. Procuración de Justicia Étnica en la ciudad de Monterrey, cuyo maestro titular es nahua de Chiconamel. A este maestro le acompañaba otro instructor de apoyo, también nahua de la Huasteca, pero originario de Hidalgo. Su función era indicar las diferencias que encontraba entre las variantes del náhuatl en cuanto al vocabulario y a las formas coloquiales.

¹⁶ Me refiero a la forma tradicional saussuriana que distingue los niveles lingüísticos en lenguaje, lengua y habla.

¹⁷ Las formas “mijka iljuitl” y “mijkailjuitl” se usan indistintamente.

“día de muertos” o “fiesta de los muertos”.¹⁸ Aunque en esencia ambos nombres refieren a la misma festividad que conmemora el retorno de los difuntos que visitan la Tierra en días santos, el término *mijkailjuitl*, desde una perspectiva histórico lingüística, es tenido por más cercano a su cultura nahua. Los chiconamelenses aluden a “la originalidad”, refiriéndose conjuntamente a “los orígenes” históricos y a “lo original” del ritual que caracteriza *mijkailjuitl* en Chiconamel.

A partir de las entrevistas hechas en campo, puedo señalar dos tipos de narrativas que justifican lo anterior. Una esgrimida por lo que podría llamarse un grupo de conocedores locales con educación formal: maestros normalistas Faustino, Ruth e Ignacio, cuya narrativa se remonta a los fundadores del pueblo. Los datos que me fueron ofrecidas son las siguientes: al ser los fundadores de Chiconamel de origen azteca y, por lo tanto, hablantes de náhuatl, el *mictlán* o *inframundo* azteca era un lugar especial dentro de su cosmovisión. De *mictlán* deriva la palabra “*mijka*”, mientras que “*xantolo*” es una “castellanización”¹⁹ del latín “*sanctorum*”. De esta manera, se argumenta que, en épocas previas a la conquista española, en Chiconamel, ya se celebraba *mijkailjuitl*. El hecho de que en otros lugares de la Huasteca nahua celebren *Xantolo*, habla, según los informantes, por una parte del desconocimiento de sus propios orígenes y el poco interés por “resguardar las costumbres” y, por otra, de la inexorable mezcla de términos, costumbres y tradiciones que se han efectuado a lo largo de la historia.

El segundo conjunto de narrativas proviene de chiconamelenses sin instrucción formal, cuyos conocimientos históricos del pueblo fueron adquiridos mediante tradición oral. Para este grupo, los orígenes del ritual están enunciados en formas como “desde los abuelos festejamos *mijkailjuitl*. *Xantolo* se celebra allá en otras partes; aunque ahora también le dicen *xantolo* aquí”. Sin dar mayor importancia a las diferencias lingüísticas, el discurso se centró notablemente en hablar de “*mijkailjuitl*” en referencia al ritual original de Chiconamel, no así de *Xantolo*, pues no forma parte de los saberes compartidos. Ambos grupos manifestaron el orgullo de poseer los conocimientos sobre la originalidad del ritual y del pueblo a diferencia de otros grupos nahuas huastecos cercanos a Chiconamel.

¹⁸ El Gran Diccionario Náhuatl [en línea] ofrece, para la entrada “*ilhuitl*”: día, fiesta, feria, día de fiesta, fiesta de guardar, entre otros. (<http://www.gdn.unam.mx/termino/search>).

¹⁹ El fenómeno lingüístico por el que se deformó el término latino “*sanctorum*” en realidad pasa por la lengua nahua antes que por el castellano, no obstante, me remito a la información que me refirieron.

Además de la forma de nombrar la fiesta de muertos, en Chiconamel, el ritual adopta elementos y actividades singulares²⁰ que están directamente vinculadas al fenómeno de la migración reciente hacia Monterrey, distintivas de las de los otros grupos nahuas huastecos cercanos geográficamente con quienes mantienen vínculos.

2.1.2. Primero chiconamelenses, luego nahuas: nociones socioeconómicas

Los habitantes de Chiconamel mantienen una relación social con los municipios más cercanos que es derivada de las relaciones económicas y familiares. El municipio de Chalma, que colinda al sureste con Chiconamel, es lugar de paso obligado para acceder al pueblo por cualquiera de las dos carreteras que existen (la más antigua de terracería y otra pavimentada en 2015; a dos años de su construcción se encuentra en muy mal estado). Ahí habitan algunas familias e individuos chiconamelenses por las facilidades que ello significa, ya sea por la infraestructura de servicios básicos más amplia (agua corriente y drenaje, luz eléctrica en todas las casas y alumbrado público, señal parcial de celular, teléfonos fijos en casi todas las casas, tiendas de misceláneos), ya sea que requieren estar más cerca de Huejutla por cuestiones laborales o de estudios, o bien por cuestiones de salud.

Es el caso de Maura Sánchez: originaria de Chiconamel, cambió su residencia a Chalma desde hace 3 años para poder trasladar a su madre enferma a la clínica en Huejutla o para tener la facilidad de llamar por teléfono a un médico o una ambulancia en caso de emergencia. A estas ventajas se le suma que puede adquirir los útiles escolares para sus dos hijos. Afirmó, “hay muchas personas que nos vinimos porque las cosas son más llevaderas, pero vamos y venimos a diario. Yo, por ejemplo, ya fui y vine tres veces en el día [a Chiconamel]”. A Maura la conocí en un taxi colectivo el año 2017 -último año de trabajo de campo-, en cuanto abordó el carro, me preguntó si yo era “la antropóloga de Chiconamel”. Se presentó formalmente, me dio su número de teléfono, me invitó a “ofrendar”²¹ al día siguiente en su casa con su familia y me dijo: “tenía muchas ganas de conocerla; desde hace años que me platicaron de usted”. Esta mención es totalmente útil para constatar la fluida y constante comunicación que mantienen dentro de Chiconamel y entre los dos municipios.

²⁰ Las particularidades de mijkailjuitl en Chiconamel se tratarán con especial detalle en el último capítulo de este estudio.

²¹ La práctica de “ofrendar” durante Xantolo y Mijka Iljuitl, consiste en compartir con familiares y amigos los alimentos ofrendados a los difuntos.

Platón Sánchez es el otro municipio veracruzano que colinda al sureste con Chiconamel. Desde que disminuyeron y finalmente rompieron lazos con la tabacalera TABAMEX que fue privatizada en 1990, las relaciones entre los habitantes de ambos municipios se limitan a las visitas de familiares que en poco número habitan en Platón. Con la ciudad de Huejutla al oeste, que pertenece a la región huasteca del estado de Hidalgo, existe un vínculo económico incesante, ya que, al ser la ciudad más cercana al pueblo, provee de todos los artículos necesarios para la vida cotidiana (abarrotes, medicinas, artículos escolares, ropa y calzado, objetos religiosos y rituales etc.). A Huejutla van muchos chiconamelenses jóvenes a estudiar la preparatoria o alguna de las cinco carreras profesionales que se ofertan en la Escuela Superior de Huejutla, que pertenece a la Universidad Autónoma de Hidalgo. En la ciudad hay todas las facilidades para la comunicación: teléfonos fijos y públicos, señal de celular e internet (aunque no de todas las compañías que dan servicio en el país). Los cibercafé son particularmente atractivos entre los jóvenes chiconamelenses y, en general, para personas de todas las edades, tiene una oferta de pasatiempos y actividades de placer que, si bien es limitada, es mucho mayor que en Chiconamel.

2.1.3. Primero chiconamelenses, luego nahuas: nociones del entorno

En general, en Chiconamel se viven muchas carencias que contrasta con la abundancia de tierras fértiles sin labrar y de frutos y hierbas silvestres que son aprovechados por los habitantes. El entorno abundante en vegetación, el paisaje enmarcado por la sierra y el cielo azul libre de contaminación son motivos de orgullo de los chiconamelenses de los que constantemente hacen mención. La señora Magdalena de 72 años afirmó: “los de aquí somos bendecidos, vea nada más esto”, señalando el entorno natural que circunda su casa hecha de láminas y adobe empotrada en la sierra. A lo que prosiguió su hermana menor, Aurelia, de 64 años: “a lo mejor no tenemos carne para comer todos los días, pero los frijoles, las tortillas y las hierbas nunca faltan. La tierra no nos deja sin comer”. Ambas se lamentaron por aquellas personas que no habitan en un territorio tan próspero, por los que viven en las ciudades y particularmente por los migrantes conocidos por ellas porque “de seguro respiran basura” en la atmósfera contaminada de la ciudad.

El esposo de Magdalena, Anastasio, y Luis, primo de las hermanas, refirieron por su parte que, si bien los servicios y productos básicos escasean, se contraponen la tranquilidad en que habitan los chiconamelenses, pues no se registran robos, crímenes o altercados violentos mayores a discusiones y trifulcas entre locales, las cuales son surgidas principalmente por el alcoholismo

que prima entre los hombres. Después de visitar a estas personas y de hacer una caminata de dos horas por la sierra, a mi regreso a la parte llana de Chiconamel, la señora Elia me recibió emocionada en espera de constatar que yo no me había cansado, pues “las piedras de Chiconamel no cansan, masajean los pies. Son piedras bola, pero no resbalosas, se apoyan muy bien los pies”. Y concluyó: “Va a extrañar estos masajes cuando regrese a Monterrey”.

2.1.4. Primero chiconamelense, luego nahuas: breve etnografía del movimiento

Si se pretende llegar o salir de Chiconamel en autobús, es indispensable pasar por Huejutla, pues es la central de camiones más cercana; es adonde llegan los migrantes cuando regresan de visita al pueblo. Para trasladarse de Huejutla a Chiconamel hay una base de taxis colectivos que tiene una gran demanda diaria de usuarios chiconamelenses. El servicio funciona de 7 a.m. a 7 p.m., y las tarifas van de los 25 pesos a Chiconamel, 20 a Chalma y 35 hasta Platón Sánchez. Todos los carros son tipo Tsuru, de dos o cuatro puertas, donde pueden subir hasta ocho pasajeros incluyendo el conductor. Como el espacio entre conductor y copiloto se ha modificado en un asiento más al cubrir el freno de mano con un cojín, es imposible para ambos usar el cinturón de seguridad. Es muy común terminar con algún niño desconocido en el regazo para aprovechar al máximo el espacio.

El trayecto de Huejutla a Chiconamel dura alrededor de 35 minutos. En cuanto se deja atrás la última gasolinera de Huejutla, el paisaje semiurbano se transforma en uno rural y silvestre copado de follaje verde; las mariposas y los pájaros colorean inmediatamente el camino, lo mismo que las flores que sobreviven en el caluroso invierno de la región. Aproximadamente diez minutos después de comenzado el viaje, el conductor disminuye la alta velocidad a la que conduce para entrar al pueblo de Chalma, se adentra por las calles de los barrios, saluda a las personas a su paso y van descendiendo los usuarios cuyo destino es ese pueblo. Nos despedimos de los compañeros de viaje con quienes regularmente se entabla una conversación rápida y fluida, incluso con quienes sólo hablan náhuatl, ya que son traducidos por otros. Al momento de salir de Chalma, el taxista aumenta la aceleración hasta 150 o 170 km/hr en una carretera cuyas curvas se vuelven cada vez más pronunciadas. Los carriles de dos sentidos no están bien delimitados y la cerrazón del espacio por el follaje lateral, dan una imagen de mucho mayor estrechez. La impresión aumenta durante los recorridos nocturnos pues, además del coche en el que se viaja, lo único que ilumina intermitentemente son las luciérnagas y, de cuando en cuando, los faros de otros coches, muy cercanos, que circulan en sentido contrario. A pesar de que los recorridos Chiconamel-Huejutla no

cesan (después de terminado el servicio de taxis a las 7 p.m., continúan los viajes en carros particulares) no hay tráfico vehicular salvo contados casos en que, por unos tres a cinco minutos, confluye una caravana de autos que rápidamente se dispersa a lo largo de la carretera. Sin registros oficiales de accidentes en la zona, los lugareños aseguran que “nunca hay accidentes” para inmediatamente después hacer el recuento de varios accidentes catastróficos que quedaron en la memoria por su magnitud. En cualquier tramo del camino aparece, de cuando en cuando, algún viajante a pie por la orilla de la angosta carretera. Regularmente son hombres solos, ancianos que, como dicen los habitantes más jóvenes: “todavía usan calzón (de manta), huarache y morral, y sólo hablan lengua”²²; se trata de campesinos habituados toda la vida a hacer ese recorrido a pie.

A unos diez minutos para llegar a Chiconamel, las curvas disminuyen, la espesura de los árboles se abre para descubrir que el llano quedó atrás y recorreremos las alturas de la sierra huasteca. Muy lejos se atisban rebaños de borregos y vacas que pastan en tierras particulares pertenecientes a Hidalgo. Al frente el camino se estrecha y a la vuelta de la última curva un letrero corroído por los años y la intensa humedad del ecosistema da la bienvenida a “Chiconamel. Fundado en 1508. Tierra de los siete ameles”.²³ A la izquierda se encuentra la primaria, a la derecha, decenas de casas, enclavadas en la montaña cubierta de verde a las que se accede por empinadas escaleras de piedra. Los pollos, gallinas y totolitos (cría del guajolote) revolotean entre las llantas del taxi y no es raro, después, ver los cuerpos de varios de estos animales sellados sobre la tierra aplanada. Si el arribo a Chiconamel se hace en un día ordinario, el silencio y la soledad de las calles son sepulcrales; pero si por el contrario se trata de un día de fiesta inscrito en el calendario ritual como mijka iljuilt al que han llegado de visita los migrantes, los acordes de huapangos se escapan por las puertas eternamente abiertas de los hogares. Camino abajo, ya se está plenamente en Chiconamel; paradójicamente se llega a un espacio hundido en lo alto de la montaña. El taxista estaciona su coche en la plaza principal (la única del pueblo) frente a la Presidencia Municipal y la iglesia católica, donde ya lo esperan algunos pasajeros para hacer el recorrido inverso, pero no será hasta que se junte un mínimo de cinco personas que emprenderán el viaje.

Éste es el itinerario que los chiconamelenses hacen cotidianamente para abastecerse de los productos necesarios y algunos pueden llevarlo a cabo varias veces al día: los que laboran fuera del pueblo, los estudiantes en Huejutla, los integrantes del cabildo, los maestros en Chiconamel

²² “Hablar lengua” es la manera coloquial para decir “hablar náhuatl”.

²³ Chiconamel proviene del náhuatl “chicome” que significa “siete” y “amel” que es un manantial o pozo de agua.

que habitan en otros municipios, los taxistas. Es el recorrido que hacen los migrantes cuando visitan el pueblo y es el recorrido que históricamente han realizado los originarios de Chiconamel como parte de las actividades que caracterizan la vida en el pueblo: el constante movimiento como parte del ser chiconamelense. Humberto, migrante en Monterrey, recuerda también haber

[...] caminado la sierra: las mamás te hacían la lista, me traes esto y esto, y masa y flores, y esto y esto. Y ahí iba uno hasta Huejutla, pero cortábamos por el amel de arriba, entre las ramas por donde andaban las vacas sueltas [...] Claro que era cansado, pero estaba uno joven y eran otros tiempos. Ahora más padre, vengo en la camioneta desde Monterrey con toda la familia y va uno recogiendo a los “compas”²⁴ que se encuentra en el camino... No, la carretera no es peligrosa para uno que conoce estos caminos desde chiquillo.

Para las mujeres es distinto, el camino está lleno de peligros físicos y de sanciones sociales. Elia, esposa de Humberto, recuerda que:

Yo no me cansaba, dice él (su esposo) que se cansaba, yo no; pero a mí no me dejaban ir. Sí iba, pero acompañada de mi hermano o en bola los cuatro (hermanos). A mí me gustaba y quería estudiar la prepa en Huejutla o en Tampico, pero no había con qué (en referencia al dinero) y ni quién me llevara y trajera, ¡cómo iba a ir la mujercita sola a estudiar! Que si te pasa esto o aquello, que si dicen o no dicen en el pueblo. Mi hermano varón sí se fue a estudiar y anduvo aquí y allá. [...] Y ni modo, me quedé en la casa, me casé y luego vienen los hijos y pues ya, ese tiempo ya pasó.

Los desplazamientos fuera del municipio de Chiconamel ha sido permanentes entre sus habitantes en razón, principalmente, de las relaciones comerciales, laborales y educativas y, en menor medida, de las relaciones familiares y de socialización. Por lo tanto, tenemos que, como rasgos que sirven para delinear las señas de identidad propia, se cuenta la migración, esto es, la circulación de los sujetos a través de las fronteras entre localidades del municipio, entre municipios y entre estados; es un rasgo identitario en la historia de este pueblo, con las salvedades en las formas en que se ha transformado el fenómeno de manera diacrónica. La migración aparece, en los discursos de los chiconamelenses, como una parte constitutiva, aunque circunstancial de su origen y, por lo tanto, la valoración de esta característica es más bien neutral. Por otra parte, los chiconamelenses ejercen, de manera consciente, una autoadscripción que los identifica del resto de los nahuas de la Huasteca evidenciada en prácticas culturales singulares como la lengua y los rituales religiosos. Asimismo, la pertenencia a un entorno ecológico de abundancia y un entorno social de seguridad les suscita un discurso manifiestamente positivo y que les otorga superioridad

²⁴ “Compa” es la manera familiar y genérica como se llaman entre sí los hombres adultos del pueblo. También se usa en casos específicos, por ejemplo, “el compa Juan”, “el compa Santos”.

por sobre otros grupos nahuas huastecos. Se trata de un discurso del “orgullo del ser chiconamelense”.



Tramo Carretera Chalma-Chiconamel.

2.2. La migración Chiconamel – Monterrey

Las prácticas migratorias en Chiconamel, atestiguan los informantes, han sido una constante histórica, pero nunca con las características de masivas como en los últimos veinte años. El referente temporal en la memoria de los entrevistados, establece una relación entre Chiconamel y Monterrey a principios de los noventa del siglo pasado. Tal afirmación coincide con las referencias del informante con mayor tiempo de residencia fija en el AMM: “La gente siempre se ha ido, se iban a [la ciudad de] México, a Tampico, a Guadalajara. Siempre se iban y venían por temporadas. A Monterrey llegué yo en 1996 y apenas habíamos unos 5 hermanos dispersos” (Humberto Hernández). Las razones para la migración en voz de los migrantes, giran en torno principalmente a motivaciones de tipo personal, a anhelos individuales y familiares por acceder a un mejor modo de vida y a la búsqueda de oportunidades laborales y educativas de las que carecen en el pueblo.

A partir de la sistematización de los datos recabados en campo, los migrantes hacia Monterrey de primera generación dejaron el pueblo a mediados de la década de los noventa, cuando contaban en promedio con 20 años de edad, primero los hombres y paulatinamente se les unieron las esposas y los hijos. También ha sucedido que otros migrantes mayores que se encontraban radicando en otras ciudades del país o del extranjero, migraron a Monterrey una vez que familiares y amigos se establecieron. Tal es el caso de Paco, cuñado de Humberto, quien después de haber emigrado a finales de los setenta, primero a la Ciudad de México, luego a Los Ángeles, California y más tarde a Chicago, retornó al país en el año 2000 para establecerse en Monterrey donde, gracias a las redes de apoyo familiares, encontró rápidamente trabajo y casa.

Entonces, a partir de los datos analizados, podemos identificar la migración consuetudinaria hacia Monterrey en una escala histórica. Es una migración reciente comenzada en los noventa del siglo pasado y que se diferencia de las prácticas migratorias precedentes 1) en la elección del destino migratorio, 2) en la cantidad de migrantes convirtiéndola en masiva y 3) en que los períodos de retorno al pueblo se han extendido sin detrimento de las visitas durante el año. Señalamos dos factores económicos acaecidos en el territorio de origen que detonaron aún más las condiciones de precariedad en el pueblo y que coinciden temporalmente con el inicio de la migración masiva hacia Monterrey, uno de ellos que lo vincula directamente con territorio de destino migratorio: 1) la compra de tierras ejidales en Chiconamel por parte de agricultores y ganadores neoloneses y 2) la privatización de la tabacalera TABAMEX del municipio aledaño a Chiconamel, Platón Sánchez²⁵.

2.2.1. Territorialidad y migración Chiconamel-Monterrey

La territorialidad se relaciona con el entorno de vida más inmediato y las cosas que son relevantes en ese entorno. La migración es un fenómeno primordial para los chiconamelenses porque como se dijo ya, los desplazamientos entre territorios son una de las características básicas del ser chiconamelense. Por otra parte, específicamente la migración masiva Chiconamel-Monterrey, es

²⁵ A estas referencias de tipo económico que fungirían como factores de expulsión del territorio de origen, se volverá en el siguiente capítulo para analizarlos a través del concepto de “territorialidad”, que es uno de los componentes de la propuesta “migración transterritorial”.

significativa en la medida en que casi la mitad de los originarios del pueblo actualmente radica en la ciudad de Monterrey, lo que deriva en una activa relación entre territorios a través de los sujetos.

Ahora bien, lo que interesa es comprender cómo es que los migrantes y no migrantes significan el fenómeno de la migración hacia Monterrey a partir de su entorno de vida más inmediato, es decir, desde la territorialidad. Las razones aducidas por los migrantes para emprender el desplazamiento fuera de su territorio de origen, se basan principalmente en motivaciones personales, anhelos individuales y familiares por encontrar un buen trabajo, por estudiar una carrera profesional y por mejorar su economía. Aunque los motivos referidos se basan en la subjetividad y con énfasis en las posibilidades que existen en el destino migratorio, dos cuestiones de tipo económico referentes al lugar de origen fueron mencionadas.

La primera fue descrita durante el primer año de trabajo de campo sólo por dos hombres que nunca han migrado. Uno, el profesor Faustino de 72 años, maestro normalista jubilado hace diez años, oriundo de la Ciudad de México y radicado hace casi cincuenta años en Chiconamel, donde ha conocido a las generaciones pasadas y actuales a través de su práctica docente en primaria y secundaria. El otro, de 65 años, campesino de la localidad de Venados perteneciente a Chiconamel que actualmente cultiva maíz, chile y a veces tomate, en un pequeño terreno contiguo a su vivienda. Carlos recuerda que “antes” cosechaba cantidades suficientes de maíz y de frijol castilán –que es la leguminosa propia de la región– para llevar a vender a Huejutla, Hidalgo o para realizar trueque con otros habitantes del municipio. Carlos y el profesor Faustino coincidieron, cada uno en entrevistas separadas, en que en Chiconamel nunca se llevó a cabo una agricultura de grandes dimensiones, pero no tan raquítica como en los últimos años.

La razón mencionada por los dos hombres para relacionar los territorios de Chiconamel y la ciudad de Monterrey a través de la migración masiva, es que, en los noventa, agricultores y ganaderos de Nuevo León compraron tierras del municipio de Chiconamel para cultivo de cítricos (principalmente naranja) y para ganadería vacuna; ambas, actividades económicas predominantes en el sur de Nuevo León. Se habla entonces de una incipiente migración por temporadas para trabajo jornalero en Nuevo León en esta misma época, derivando en el tiempo en una migración permanente y extendida en el Área Metropolitana de Monterrey:

-Profesor Faustino: supe de varios hijos de campesinos que vendieron la tierra, la malbarataron y ahora se quedaron sin nada, ni tierra ni trabajo.

-Carlos: un muchacho de por allá vendió lo que le dejó su abuelo, como el papá ya se había muerto, no hubo quién le pusiera freno. Otros muchachos también vendieron [...] de otros lugares,

no de por aquí. Es que los muchachos se quieren ir, ya no les gusta la tierra porque es pesado el trabajo.

Aunque las indagatorias posteriores a estas dos referencias que vinculan los territorios de la migración no fructificaron entre los subsiguientes entrevistados, pues todos dijeron desconocer esta relación compra-venta de terrenos cultivables, no se puede desechar la probabilidad, puesto que en el año 1992 se hizo posible la integración de las tierras ejidales al mercado legal del suelo mediante la modificación al Artículo 27 constitucional. La compra-venta fue rápidamente aprovechada por particulares en la región Huasteca y, por lo tanto, existe la gran posibilidad de que haya sucedido también en Chiconamel²⁶. Se podría objetar que, de tomarse por certera o al menos probable esta afirmación, podría identificarse a los locales que vendieron sus tierras o familiares de generaciones posteriores a los vendedores; sin embargo, la venta de las tierras ejidales es un asunto estigmatizado entre los campesinos, puesto que se trata del patrimonio arduamente ganado por años de luchas por el territorio. Identificar o identificarse como vendedores de tierras patrimoniales es un asunto espinoso que conlleva una sanción social. Por otra parte, las dos personas que refirieron el vínculo mercantil como origen de la relación migratoria Chiconamel-Monterrey, son sujetos que nunca se han ausentado del pueblo, es decir, tienen un punto de vista privilegiado de las dinámicas internas: Carlos, como campesino mantiene un lazo que lo vincula directamente a la tierra y, el profesor Faustino, gracias a su profesión, conoce la totalidad de los habitantes del pueblo y tiene injerencia como un sujeto que detenta una particular posición social y simbólica de poder.

Un segundo evento que asimismo relaciona los territorios en cuestión, fue mencionado aunque no como causa directa de la migración, sino como una situación que coincidió temporalmente con el aumento de la migración hacia Monterrey y que por sus repercusiones económicas en el pueblo lo mantienen en la memoria como “el cierre de la tabacalera” del municipio de Platón Sánchez que colinda al noreste con Chiconamel. TABAMEX generaba empleo para los habitantes de la región y los chiconamelenses podían vender las cosechas conjuntas de tabaco, ya que un solo agricultor no lograba acumular grandes cantidades. Respecto de la tabacalera, en realidad no fue cerrada como señalaron los informantes, sino privatizada

²⁶ Existen diversos estudios sociológicos, económicos y antropológicos sobre los conflictos que la compra-venta de tierras ejidales ha generado en la Huasteca a partir de 1992, como el de Plata (2013) *Mercado de tierras y propiedad social: una discusión actual*. Asimismo, es fácil encontrar anuncios de venta de tierras ejidales en internet y en panorámicas por toda la región Huasteca. Sin embargo, no existen ni estudios ni anuncios de venta de Chiconamel.

mediante el Grupo Pulsar, encabezado por el multimillonario regiomontano Alfonso Romo quien “fue de los beneficiarios de la política salinista de desincorporación y venta de paraestatales, ya que en 1990 compró Tabacos Azteca, S.A. y Tabaco Mexicanos TABAMEX” (Echánove, 2002: 161).

Por tal razón, los agricultores tabacaleros de la región se vieron forzados a cambiar sus dinámicas de trabajo y convertirse en jornaleros, disminuyendo los ingresos y mermando las relaciones laborales y sociales. Las consecuencias económicas de la compra de la tabacalera por el grupo de empresarios regiomontanos han sido fuertemente criticadas por sus dinámicas de explotación de los jornaleros, sin embargo, Mackinlay (2004) quien ha estudiado el caso de la concentración de tierras y productividad del tabaco, no concuerda con esto. No obstante, afirma que:

[...] al beneficiarse ampliamente de su trabajo y por ser, aunque sea en forma indirecta, sus empleadores, Grupo Pulsar hubiese podido desarrollar programas sociales para mejorar las deficientes condiciones de vida y de trabajo de los jornaleros agrícolas, sobre todo los jornaleros migrantes, que son en su mayoría indígenas” (46).

En cualquier caso, el hecho innegable es que, a partir de la privatización de la TABAMEX, los campesinos chiconamelenses sufrieron particularmente la situación dada su baja producción de tabaco, sin embargo, la cuestión específica de Chiconamel no ha suscitado ningún análisis, no así con Platón Sánchez:

En la región Huasteca el incremento de las migraciones de jóvenes se ha ido incrementando con el tiempo, como respuesta a la implementación de políticas neoliberales y crisis agropecuaria, como sucede en el municipio de Platón Sánchez, desde que se suscitó la privatización de la empresa Tabacos de México (TABAMEX) en 1990, reduciendo las opciones de empleo para la población indígena, situación que se sumó al poco éxito de los ganaderos locales, orillando a la población a optar por la migración de carácter rural-urbana que con el paso se ha consolidado entre los jóvenes de esta comunidad. (Sánchez Albarrán y García Martínez, 2013)

Es importante destacar que todos los informantes que mencionaron la tabacalera tenían 56 años o más y todos radicados nuevamente en el pueblo luego de haber sido migrantes en la Ciudad de México o en Guadalajara, otrora principales centros de atracción migratoria chiconamelense. Es decir, generacionalmente, a estos hombres les tocó vivir, de manera directa o a través de sus padres y abuelos, el trabajo del tabaco, no así a sus hijos, quienes representan la primera generación de la migración masiva hacia Monterrey. Aparte de estos testimonios, otro informante, Don Concho, el hombre más anciano del pueblo con 92 años cumplidos a noviembre

de 2017, sí identificó como causa directa el cierre de la tabacalera y la migración masiva en el pueblo:

Yo tenía aquí mi cultivo de tabaco y por allá, por Platón, había industria [de tabaco]. La cerraron no me acuerdo cuándo... fue hace mucho, pero fue cuando todo se lo llevó el diablo. Ni en la Revolución vi aquí tan solo. Nos quedamos sin hombres en el pueblito.

El concepto de territorialidad es útil para comprender porqué los informantes no establecen una línea directa entre causas y consecuencias económicas de la migración en Chiconamel ni para justificar su propia migración, y es que estos fenómenos discurrieron por lógicas de tipo económicas que si bien afectaron a los habitantes en su cotidianidad, en la disminución de las posibilidades laborales y de acceso a modos de vida de mejor calidad, no transcurrieron en una línea directa de lo macro a lo micro, sino a partir de una serie de fenómenos derivados que tuvieron incidencia en su mundo de vida más inmediato. La reconfiguración del territorio chiconamelense por esas causas económicas mencionadas, reconfiguró asimismo la situación estructural de los sujetos que conforman la primera generación de migrantes en el AMM, lo que conlleva la evaluación y la significación de la situacionalidad contextual a través la experiencia subjetiva.

La territorialidad se construye a partir de la relación del individuo con su entorno a partir de un componente emocional que le impele a movilizarse en, a través y fuera de él; desde aquí, se vislumbra el necesario carácter relacional de las emociones, pero las emociones que impulsan la territorialidad no se quedan en la mera emocionalidad tal como se entiende en la tradición que contrapone emoción a razón, sino que las emociones fungen como herramientas significativas de interrelación entre territorios e individuo, la emoción le pone en marcha o le detiene.

Las condiciones que le permitirán al individuo mantenerse en el territorio de origen o migrar, están relacionadas con una clase de afecto colectivo entre locales que comparten una lectura afectiva similar del territorio, puesto que comparten la cultura y la identidad, arraigadas en la territorialidad, aunque individualizada por la economía psíquica de los afectos donde las características interseccionales de cada sujeto juega un papel importante. Por ello, el punto de vista de los locales no migrantes y la de los que ejercen la migración no es necesariamente compartido; el punto de vista de quien enuncia coincide en algunos aspectos al tiempo que difieren en otros, lo que genera relaciones emocionales armónicas o conflictivas.

2.2.2. Los territorios y el punto de vista de quien enuncia

La relación afectiva con el territorio no es un estado dado de antemano ni un lazo que preexiste a los sujetos, sino que se construye a través de una particular visión de ese territorio a partir del lugar que ocupa el individuo en distintos momentos de su ciclo de vida. Los discursos acerca del significado que el territorio tiene para sujeto, evidencian la introspección sobre su lugar socioestructural a partir de saberse perteneciente a un lugar específico en el mundo. Así, los vínculos que se construyen con los territorios están en relación con el punto de vista de quien los enuncia; es decir, no será el mismo tipo de relación afectiva aquella establecida entre los migrantes adultos y los territorios de origen y destino, que los lazos afectivos que experimentan los chiconamelenses no migrantes o los vínculos construidos por niños migrantes o no migrantes. El objetivo en este apartado es exponer las narrativas orales sobre la construcción de las relaciones afectivas según el punto de vista de quien enuncia.

Según las prácticas y discursos adultos sobre el devenir de los niños y niñas chiconamelenses, estos pueden estudiar hasta la primaria o secundaria en el pueblo siempre y cuando, al menos alguno de los padres radique también en Chiconamel. En el caso de que ambos progenitores sean migrantes, los hijos se trasladan junto con ellos. En el primer escenario, durante el período de instrucción básica, los infantes colaboran en las labores domésticas dentro del hogar, la limpieza, el cultivo doméstico y el cuidado de los animales de corral. Pero llegado el momento de estudiar la preparatoria²⁷, es inminente la migración, puesto que en el pueblo no cuentan con una.

Así, se pueden experimentar dos posibilidades de migración que puede ser o no permanente: que los jóvenes estudien la preparatoria en Huejutla, Hidalgo, que está a 35 minutos en carro de Chiconamel y regresan al pueblo los fines de semana. Ir y venir a diario no es una opción en la gran mayoría de los casos, pues no hay transporte público, el único medio de transporte -además de ir a pie- son los taxis colectivos que cobran 25 pesos cada viaje, por lo que el trayecto diario de ida y vuelta ascendería a 1,000 pesos al mes, que resulta impagable por la gran mayoría de los habitantes del pueblo considerando además que, quienes no tienen familiares o conocidos radicados en Huejutla, deben pagar una casa de asistencia.

²⁷ Este estudio se centra en las prácticas de Chiconamel como cabecera municipal, donde el estudio de una carrera profesional es de suma importancia tanto para hombres como para mujeres, no así entre los habitantes de las comunidades más alejadas de la cabecera municipal que es Chiconamel.

Otra de las posibilidades es que los jóvenes sean recibidos por familiares o amigos que han migrado a Monterrey, como es el caso de Jesús, quien fue acogido durante dos años en la casa de sus padrinos, Martha y Ramón, en Monterrey. Una vez que se mantuvo en la preparatoria, se orientó en la ciudad y encontró un trabajo como despachador en un OXXO, tuvo que separarse de la familia de acogida para rentar un cuarto de estudiante donde sigue viviendo en la actualidad que está a punto de concluir la carrera de Contador Público. Durante su estancia en casa de sus padrinos, antes de que encontrara trabajo, los padres de Jesús enviaban dinero para los gastos de la casa, los cuales, dice “no alcanzaban para pagar todo, pero ellos [los padrinos] entendían la situación”. Durante los estudios de preparatoria y de licenciatura, los chiconamelenses migrantes en el AMM regresan varias veces al año al pueblo. Tomando en cuenta que los jóvenes trabajan para mantenerse por medios propios con eventuales ayudas económicas de los padres, estos pueden guardar dinero para costear los pasajes de los hijos y verlos más seguido.

Ahora bien, para las mujeres existe una limitante cuando no hay personas de confianza con quienes hospedarlas mientras realizan sus estudios, pues la protección de las mujeres por los inminentes riesgos que conlleva la ciudad, es también la protección al riesgo de la sanción social en el pueblo:

No pueden llegar solas a la ciudad, menos vivir solas o con desconocidos. Ellas tienen más riesgos al ser mujercitas. Porque, llegan con un tío, una tía y si al tiempo les dicen que se tienen que ir de la casa, ¿adónde se va la muchacha sola que no haya peligros? ¡Imagínese qué dirían en el pueblo de que se venga sola la muchacha! Y ellos qué saben, ¿verdad? Si estudia o si no estudia, si se va de loca... Aunque luego sí pasa, porque una muchacha del pueblo se vino a estudiar acá y nomás no terminaba; luego salió con que tenía novio regio y se iba a casar. Así pasó el tiempo, la muchacha salió arquitecta, pero no se casó, ¿qué pasó ahí? Quién sabe. (Elia).

Eugenio de 12 años, hijo de Humberto, nació en Monterrey y está acostumbrado a la vida en la ciudad, no obstante, a partir de las referencias orales del pueblo a través de sus padres y de su familia cuando visita Chiconamel, para Eugenio el pueblo representa la libertad. En Chiconamel juega al aire libre sin supervisión, recorre el pueblo entero en compañía de niños y niñas que, además, resultan ser primos o parientes cercanos. A diferencia de su vida en Monterrey, donde está sujeto a la supervisión permanente de su madre, no tiene espacios para jugar al aire libre, nunca puede salir solo, no convive con otros niños regiomontanos ni chiconamelenses, primero por la contaminación ideológica a la que se expondría y en el segundo caso, por el alejamiento espacial. Su hermano mayor, Jair, quien acaba de terminar la carrera magisterial, recuerda que él también, a la edad de su hermano menor y antes aún, añoraba los días de visita a Chiconamel y regresar a vivir

allá por la libertad que representaba; ahora, a los 20 años no está tan seguro de querer lo mismo, pero aclara “no ahorita ni en unos años; ya cuando esté grande, que regrese para quedarme y cuidar a mis papás; ya que viva mi vida y ejerza mi carrera en Monterrey”. Por su parte, Cinthia (de 22 años, egresada de la Normal Superior), Lucía (de 21, recién titulada como Contadora Pública por la UANL) y Gustavo (de 21 años, que vive entre semana en Huejutla con parientes para estudiar Técnico en sistemas en la UAH), comparten la idea de Jair: ganar experiencia laboral y dinero, para luego regresar a Chiconamel y aplicar ahí sus conocimientos como profesionistas para “mejorar el pueblo”.

A la inversa, Juan de 13 años, primo de Cinthia, Jair y Eugenio, le “tocó” estudiar en Chiconamel porque su mamá vive ahí, aunque su papá, Paco, está en Monterrey. A él le aburre la vida en el pueblo, la falta de coches, de artículos tecnológicos, el número cada vez más reducido de niños con quienes convivir y tiene un deseo que no ha podido cumplir: ir al cine. Hubiera preferido que “le tocara” irse a Monterrey, como a todos sus primos y está ansioso por estudiar la prepa, pues eso significa que se irá a vivir Monterrey con sus familiares. Esa manera de expresar la migración, como “a mí me tocó quedarme” revela la consciencia sobre la inminente migración en tanto chiconamelense, pues la migración es imperiosa en algún momento de su vida. Juan deseaba apurarla, no obstante, su plan a futuro es regresar cuando esté casado y tenga hijos a vivir y cuidar a sus abuelos. ¿Por qué estos sujetos, que han pasado la mayor parte de su vida en Monterrey -a excepción de Juan- tienen como eje organizador de su plan futuro de vida el retornar al pueblo?

Por una parte, los niños y jóvenes comparten la idea que los mayores les han enseñado acerca de que Monterrey es un lugar de potencial contaminación ideológica y cultural, del que se deben alejar en cuanto los objetivos económicos, laborales y educativos sean satisfecho. Además, se manifiesta el deber moral de retorno para colaborar con el pueblo, para ayudar a los padres y abuelos, por un vínculo afectivo al territorio que se ha construido a partir de las vivencias personales o se ha experimentado por medio de las tradiciones orales. Hay una fuerte carga moral grupal que impele a normativizar lo que se espera que los jóvenes anhelen y a normativizar también la manera en que lo anhelen.

Los jóvenes y adolescentes entrevistados parecen compartir sin conflicto la visión de los mayores, padres, tíos, abuelos, acerca de que primero deben estudiar, después pensar en el noviazgo con un originario de Chiconamel, pues no serían compatibles con otras personas ajenas a su cultura

y costumbres. Más adelante adquirir experiencia profesional en la ciudad, considerar el matrimonio y retornar al pueblo a ejercer sus profesiones. Finalmente, ya que estén establecidos y con la seguridad de que gracias al retorno de la segunda generación de migrantes mejorará las condiciones del pueblo, los hijos de estos jóvenes y adolescentes no tendrán que verse en la necesidad de migrar a Monterrey para estudiar, como ellos. Pero existe un elemento mencionado por todos los jóvenes que nunca fue señalado por los adultos y es que los primeros identifican una posibilidad económica ahí donde no hay nada: si en el pueblo hay carencia de todo, al hacer una oferta de servicios, de oficios con la experiencia ganada en la ciudad, se ve como un espacio fértil de explotación económica.

Ahora bien, según los migrantes en el AMM, el motivo para migrar es fundamentalmente porque dadas las carencias en el pueblo, no es posible satisfacer las necesidades y deseos individuales y familiares de acceder a un mejor modo de vida en lo laboral, educativo y económico; se espera que la migración hacia el AMM reditúe de tal manera que les permita retornar a Chiconamel una vez logrados los objetivos iniciales y colaborar en beneficio del pueblo. Por otro lado, según los chiconamelenses que han decidido (o se han visto en la necesidad de) permanecer en el pueblo, tiene opiniones encontradas acerca de los motivos de los migrantes, estas se dividen en: 1) comparten la opinión de los migrantes en cuanto a que la migración es el único medio por el cual mejorar la calidad de vida (estas opiniones son las menos y son esgrimidas por los familiares cercanos de migrantes en el AMM con los que mantienen relaciones muy estrechas). 2) Consideran que los migrantes han perdido el afecto al territorio de origen, a sus costumbres y a cultura (estas opiniones pueden ser expresadas por personas de todas las edades, tanto por familiares cercanos como lejanos de migrantes en el AMM) y 3) consideran que las generaciones más jóvenes migran para rehuir al trabajo de la tierra, ya que es una labor ardua (estas opiniones las expresan los adultos mayores que fueron campesinos en su juventud). La mayoría de opiniones negativas sobre la migración Chiconamel-Monterrey, se debe también a que aún no se ha concretado el retorno de los migrantes de primera generación y el ciclo no se ha completado, pues el migrante con mayor tiempo de radicar en el AMM comenzó el trayecto migratorio hace apenas 22 años y no ha podido constatar si en efecto, los migrantes retornarán al terruño a aplicar los conocimientos y recursos adquiridos en beneficios del pueblo.

2.3. Monterrey: destino migratorio de alta discriminación

Monterrey, Nuevo León -que es mi ciudad natal y donde he realizado trabajo de campo de manera intermitente entre enero de 2015 y diciembre de 2017- es un territorio que se piensa a sí mismo “libre” de indígenas. Encuentra su justificación en las aseveraciones históricas más difundidas y aceptadas que afirman que a partir de la Conquista los invasores europeos exterminaron a la población originaria (Bonfil, 1990; Cavazos, 1996). Son afirmaciones hechas no sin orgullo por dos razones principales: porque parece revelar el carácter indomable de los indígenas del noreste que nunca se sometieron, obligando a los españoles a efectuar el exterminio indiscriminado y, por otra parte, porque esta teoría da sustento a la falacia de que la sociedad regiomontana germinó exclusivamente de europeos españoles y judíos, y de criollos, es decir, libre de una herencia indígena que representaría el atraso. Recientemente ha comenzado a objetarse tal teoría para apelar, en su lugar, al necesario mestizaje que se llevó a cabo, aunque en menor medida que en la zona mesoamericana, pero que se evidencia en las prácticas socioculturales de campesinos que habitan en los municipios del estado como reminiscencias de los indígenas originarios (López (coord.), 1998; López, 2001)²⁸.

En Monterrey, se dice, no hay indígenas, y si bien en la actualidad no existen grupos que se adscriban a alguna de las etnias que conformaban la llamada Gran Nación Chichimeca (Bonfil, 1990), los indígenas que habitan en el AMM se cuentan por miles. El imaginario colectivo toma forma política en la realidad factual al observar la Encuesta Nacional para la Discriminación de CONAPRED 2010, para la cual, su director Bucio Mújica detalló que “Nuevo León y en específico la zona metropolitana de Monterrey, presentó resultados preocupantes en relación a la percepción de discriminación e intolerancia hacia algunos grupos de la población” (CONAPRED, 2010)²⁹. Otro dato que ilustra las prácticas discriminatorias hacia los indígenas en el estado, es que la Ley de Derechos Indígenas que se aplicó a nivel federal en 2001, tuvo que ser aprobada mediante iniciativa de reforma a la Constitución del Estado de Nuevo León once años después, en junio de 2012. La participación de los grupos indígenas fue fundamental para realizar la reforma a través de más de veinte organizaciones regiomontanas en pro de los derechos indígenas (González, 2015: 128).

²⁸ No se abundará en este asunto histórico ya que no es central en la presente investigación, pero es útil en la medida en que sirve para poner de manifiesto que el racismo exacerbado que se vive en la zona tiene un fundamento histórico.

²⁹ http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=443&id_opcion=&op=447.

Desde mediados del siglo pasado Monterrey, Nuevo León ha sido un foco importante de atracción migratoria interna por su oferta laboral, por su oferta académica y por ser centro de negocios internacionales. Ha sido representada como una ciudad pujante e industrializada, aunque hoy en día es el sector servicios el que se ha expandido mayormente (Garza, 2007); tanto el sector de servicios como la industria “se han beneficiado de la migración de personas oriundas de zonas rurales de la región [...] Por lo tanto, Monterrey no es exclusivamente una ciudad industrial y los indígenas también residen en espacios urbanos” (Durin, 2008: 14).

La inmigración indígena a Nuevo León aumentó entre las décadas de los setenta y de los noventa del siglo pasado en un significativo 849%. La población hablante de una lengua indígena pasó de 787 sujetos en 1970 a 7,467 en 1995, y luego a 59,300 en el año 2015, de los cuales la gran mayoría se concentra en el Área Metropolitana de Monterrey AMM (CDI; 2016). Del total de la población indígena en Nuevo León, 58.4% son hablantes de náhuatl provenientes principalmente de las Huastecas veracruzana, potosina e hidalguense. Respecto de la población total en el estado, los grupos indígenas representan el 1.16% de los habitantes (CDI, 2016).

Sin embargo, se deben tomar ciertas reservas al momento de emplear estadísticas pues, como apuntan Durin y Moreno (2008), los censos suelen verse afectados en razón de los criterios bajo los que se han construido. Como ejemplo, una reciente encuesta dirigida por José Cerda Zepeda (CDI en Nuevo León, 2018) en la que las preguntas fueron reformuladas para identificar la adscripción y el sentir de pertenecer o no a un grupo a diferencia de solamente hablar o no una lengua indígena, dio como resultado que “cerca de 412 mil habitantes de Nuevo León estarían ligados a las comunidades interétnicas” (milenio.com). Además de que deben ser tomados en cuenta fenómenos como el auto-ocultamiento e invisibilización social indígenas en el AMM. (Olvera et al.: 2011). Así lo ha afirmado recientemente Juan Antonio Doncel de la Colina (2018), para quien las dinámicas educativas en el Estado, contribuyen a la invisibilización de los indígenas que ahí habitan:

No sólo la población indígena se esconde, también las autoridades educativas los invisibilizan, pues piensan que es un problema minoritario. Esto pasa por el supuesto discurso de igualdad, este concepto homogeneizador donde no se hacen diferencias, algo que se da por temor de parecer racistas (conacytprensa.mx)³⁰.

³⁰ <http://conacytprensa.mx/index.php/ciencia/humanidades/20346-ocultamiento-invisibilizacion-indigenas-nl>.

Aunado a estas dificultades cuantitativas para los estudios antropológicos sobre migración, la escasez de los mismos puede explicarse por la carencia de una profesionalización de la antropología arraigada en el estado, ya que apenas hace veintiún años el CIESAS inauguró el Programa Noreste con sede en Monterrey y antes de esa fecha no existía ninguna institución formal que fomentara los estudios antropológicos en el estado. Dos años más tarde, en 1999 se abrió el Centro de Estudios Interculturales del Noreste CEIN dentro la Universidad Regiomontana, pero no fue sino hasta el 2002 que comenzaron las primeras investigaciones en tema de migración interna para el estado de Nuevo León.

Del exiguo número de análisis por explicar el fenómeno migratorio en el área, la mayoría se han centrado en cuestiones sociodemográficas, en relaciones interétnicas y de producción étnica y de estudio del AMM como lugar de paso para los migrantes internacionales, dando como resultado una representación errónea de homogeneidad identitaria de la variada población indígena que radica en el AMM³¹, representación que también prevalece en el imaginario regiomontano con base en un criterio lingüístico inexacto, en dinámicas racistas arraigadas históricamente en el estado que se recrudecen en el AMM y en el estereotipo de la imagen del indígena. En otros estudios se ha generalizado que la inserción laboral de las y los migrantes es principalmente en el sector servicios y de manera informal (Durin, 2008; Rodríguez y Sieglin, 2009) y que el auto-ocultamiento de los indígenas (Olvera et. al., 2011) es un fenómeno generalizado debido a la alta discriminación en el AMM (Durin, 2008; Díaz, 2008; González, 2015; Aparicio et. al., 2011).

A partir de la información anterior, es posible atisbar al menos dos conclusiones preliminares que deberán contrastarse con los datos empíricos: 1) que el auto-ocultamiento indígena es una práctica recurrente y generalizada entre los indígenas migrantes radicados en el AMM y 2) que el AMM, como territorio de destino migratorio, opone obstáculos políticos y sociales que conflictúan de manera particular la inserción de los migrantes indígenas. Ambos fenómenos tendrían incidencia directa en la vida emocional de los migrantes y en la reconfiguración de su posición social en el nuevo contexto migratorio.

2.3.1. Ser chiconamelense en Monterrey

³¹ Los nahuas ocupan el primer lugar de representatividad indígena en Nuevo León, a ellos le siguen los huastecos, con un 19.2%, los zapotecos 3.6%, otomíes 2.2%, mixtecos 1.4%, totonacos 1.1%, mixes 0.9%, mayas 0.8%, tzeltales y mazateco, ambos con 0.7%

El caso de los chiconamelenses nahuas no se adecua a los presupuestos antes mencionados: sus actividades laborales se conjugan entre el trabajo como empleados, obreros o en el servicio doméstico en la primera etapa de la migración, con otras actividades que se desarrollan por medios señalados como representativos de su cultura: como maestros de náhuatl, en el comercio de textiles bordados y de alimentos preparados (queso y chorizo), pero siempre en espacios formales (y éste debe entenderse como un requisito autoimpuesto por parte del grupo) como universidades, exposiciones municipales o estatales, en museos y en asociaciones civiles y gubernamentales, o bien la venta se realiza cara a cara con personas conocidas. Además, mantienen una intensa actividad política en la búsqueda del reconcomiendo de los derechos indígenas, principalmente en favor de los chiconamelenses y para mejorar la infraestructura del pueblo mediante relaciones con la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en Nuevo León CDI, representando a su pueblo en asociaciones civiles como Procuración de Justicia Étnica, Zihuame Mochilla, Zihuacalli, entre otras.

Estas actividades laborales y políticas no sólo les impelen a evidenciar su origen, sino que es la vía por la cual han logrado explotar las capacidades económicas, sociales y políticas en un territorio de por sí discriminatorio. Empero, en la cotidianidad, hay otros momentos en que los chiconamelenses prefieren, si no negar, al menos omitir su origen nahua; o sea, que existen espacios y momentos propicios para explotar la adscripción étnica y otros donde es menos conveniente. Por ejemplo, durante la negociación de las condiciones del trabajo doméstico, Elia, Paty y Azucena coinciden en que no necesariamente señalan su origen étnico ante los contratantes, pues:

[...] No tiene nada qué ver con cómo hagamos el trabajo en la casa. Si decimos que somos nahuas, por ejemplo, luego creen que cocinamos y hacemos las tortillas como las otomíes o las de México y tenemos formas muy distintas; pero es porque ellas no saben, creen que todos somos iguales y no va a estar una explicándoles; lo que quiere una es trabajar y ya. Y a las señoras les gusta mucho pisotear a las indígenas, a veces preguntan por eso, porque creen que pueden poner ellas todas las condiciones si una es india, creen que una no sabe ni leer ni plantarse por sus derechos [...] Si preguntan pues una responde... o le saca la vuelta; pero es más fácil decir “soy de Chiconamel” y ya (Azucena, 54 años de edad y 12 de radicar en Monterrey).

En el caso de los hombres que ingresan como obreros o empleados, tienen el mismo punto de vista que el grupo de mujeres acerca de la nula injerencia de su origen en el desempeño laboral, no obstante, las condiciones burocráticas y administrativas de las empresas no les permiten ocultarlo, pues en muchas ocasiones deben llenar registros y formularios que incluyen el rubro de “origen étnico”. Humberto y Luis, esposos respectivos de las dos primeras mujeres antes

mencionadas, afirman que cada uno, por su parte, cuestionó en su momento estas prácticas administrativas, pero finalmente aceptaron inscribir su origen en el expediente laboral, pues de ello dependía obtener o no el trabajo. Paco, esposo de Azucena, comparte la idea de sus cuñados, sin embargo, él “se brincó” esa información, es decir, que tuvo la oportunidad de omitir su origen étnico, pero aclara “no lo niego nunca que soy nahua, porque soy lo que soy, pero qué tiene que saber la empresa si soy indio o no”.

La cuestión que se propone, entonces, es ¿por qué los chiconamelenses optan por estrategias de confrontación y de negociación con los otros en el destino migratorio antes que negar su origen, como hacen otros grupos originarios en el AMM? ¿Cuáles son los recursos con los que cuentan para llevar a cabo estas estrategias? Esto me lleva a plantear que las diferentes situacionalidades experimentadas por los chiconamelenses en el destino migratorio, son significadas y evaluadas en razón de cómo reditúan una y otra estrategias: manifestar el origen étnico u omitirlo. En los casos descritos se trata de estrategias conscientemente ejecutadas y no de acciones inexorablemente padecidas. La decisión de manifestar o de omitir su origen depende, por una parte, del poder que cada sujeto detente en la interrelación y, por otra, de la discriminación, beneficios o ausencia de estos, que puedan desprenderse de la relación en cada situación dada.

Los hombres y mujeres chiconamelenses entrevistados aseguran que no niegan su origen, que no se dejan explotar y que reclaman abiertamente sus derechos laborales y políticos, a diferencia de “otros indígenas”. En su discurso se reitera persistentemente la distinción entre ellos y los otros, ya sean indígenas de otros grupos cuyo origen no es Chiconamel o los otros regiomontanos. Desde el punto de vista de los chiconamelenses nahuas, los otros indígenas son más propensos a ser discriminados social y políticamente, y a ser explotados laboralmente por las siguientes razones: porque portan ropas tradicionales, porque no aprenden español, porque no conocen sus derechos ni se interesan en aprenderlos y ejercerlos, porque no se adaptan a las dinámicas laborales y educativas, como asistir puntualmente, cumplir con largas jornadas de trabajo o laborar y estudiar aun en los días de fiesta de sus calendarios rituales; esto deriva en que llevan a cabo trabajos informales mucho menor pagados, sin los beneficios del seguro social, prestaciones, Infonavit. Todas estas características evaluadas en negativo, se vuelcan en positivo para identificarse como chiconamelenses.

Los “otros” regiomontanos representan la discriminación, pero ésta es siempre potencial mas no inminente, es decir, para los chiconamelenses, las relaciones asimétricas donde se genera

la discriminación étnica son sustentadas por ambas partes y si bien reconocen la preeminencia de las desventajas sociales y económicas que experimentan en el territorio, por otro lado, reconocen la igualdad política que los equipara y sobre todo, la superioridad moral que ostentan sobre los regiomontanos. Para los chiconamelenses los regiomontanos son, en general, sujetos corrompidos por el dinero y los excesos, una sociedad alejada de la verdadera religión (afirman que los católicos con los que conviven o no respetan la religión de manera deliberada o bien, sus conocimientos de las escrituras son tan precarios que los lleva a vivir de manera inmoral) y, sobre todo, una sociedad que carece de “cultura y tradiciones de origen” lo cual les impide valorar en su justa medida la cultura de los grupos indígenas que habitan en el AMM. En referencia a las características de los otros grupos indígenas migrantes, la negación de los valores regiomontanos mencionados por los chiconamelenses, funcionan para delinear sus propias características positivas. Podemos sintetizar las referencias de los chiconamelenses que sirven para su autoadscripción en el siguiente cuadro:

ÁMBITO	OTROS INDÍGENAS	CHICONAMELENSES	OTROS REGIOMONTANOS
Político			
Conocen sus derechos	0	1	0 - 1 (pueden o no conocerlos)
Ejercen sus derechos	0	1	0 - 1
Lucha por derechos/Negociación	0	1	0 - 1
Social / Ideológico			
Ropa mestiza	0	1	1
Lengua	0	1 - 1 (náhuatl y español)	1
Religión	1	1	0
Tradiciones y costumbres	1	1	0
Económico			
Responsabilidad laboral y escolar	0	1	0 - 1
Trabajo formal	0	1	0 - 1

Del esquema anterior se desprende que los chiconamelenses tienen una lectura de la sociedad receptora, de los valores asociados a los elementos insertos en la estructura social, política y económica (vestimenta, lengua, consciencia política, etc.) y destacan ciertos elementos que, consideran, otorgan legitimidad a los ciudadanos en el AMM en los diferentes ámbitos de acción. Parten de la asunción de que los regiomontanos tienen, gracias a su origen, beneficios legítimos dados de antemano que pueden o no conocer o ejercer, y que son precisamente los objetos de interés de los migrantes chiconamelenses: actividad y derechos políticos, trabajo y educación formales que derivarán en poder adquisitivo. Entonces, en la búsqueda de estos beneficios, efectúan estrategias que procuren no sólo disminuir la brecha de desigualdad entre ellos y los otros regiomontanos, sino que los lleven a superponerse a estos, aumentando así las probabilidades de obtener los beneficios buscados.

Los chiconamelenses no habitan de manera congregada en el AMM, pues el establecimiento de sus casas depende de las oportunidades para adquirir una vivienda a través de créditos Infonavit y las relaciones entre ellos se estrechan a los familiares más cercanos -sin detrimento del contacto con otros en situaciones especiales como enfermedad, muerte o problemas de todo tipo-. Hasta hace cinco años realizaban actividades trimestrales que incluían la lectura de la Biblia, reunir despensas y ropa para llevar a Chiconamel, tocar con la banda de viento, que es la música vernácula, comer, bailar y convivir. El alejamiento espacial se supera mediante conversaciones telefónicas para estar al tanto de la situación y necesidades de sus paisanos y en reuniones eventuales donde se reafirma la importancia de las estrategias de inserción migratoria entre los chiconamelenses que se autoimponen, como grupo, su ejecución, y son enseñadas como parte de las obligaciones morales que deben observar, en tanto parte constitutiva de la comunidad, a los hijos y a los migrantes más jóvenes que acogen temporalmente en los hogares en el AMM.

Una de sus estrategias políticas, es la del registro de las credenciales de elector entre los matrimonios: uno de los cónyuges en Monterrey y el otro, en Chiconamel. De esta manera pueden explotar los beneficios políticos de ambos territorios. En julio de 2017 se llevaron a cabo votaciones para presidente municipal en el pueblo, para las cuales se organizaron siete chiconamelenses (cuatro hombres y tres mujeres) que “nunca se reúnen”, pero que tienen su credencial registrada en el pueblo; compartieron los gastos de gasolina de la camioneta de Luis y, en menos de 24 horas, habían ido a votar y regresado a Monterrey para no faltar al trabajo, pues la disciplina laboral y escolar es especialmente estricta.

Desde la primaria se enseña que “a la escuela como al trabajo, sólo se falta si se va uno al hospital o al panteón, porque hay muchos que quieren ese lugar” (Paty). Aprovechar con mesura y cuidado recursos de todo tipo, así como el hábito del ahorro, es otra de las enseñanzas básicas. Practicar el catolicismo conlleva la obligación de integrarse a grupos religiosos como la “Escuela dominical”, “Escuela de matrimonios” o en grupos de ayuda espiritual, donde las mujeres chiconamelenses detentan una particular posición de poder. Las relaciones sociales entre niños, adolescentes y jóvenes chiconamelenses y regiomontanos, se limitan estrictamente a las necesarias en la escuela, lo mismo que las relaciones de los padres con sus compañeros de trabajo, pero mantienen una activa relación política con otros grupos indígenas y con regiomontanos a través de las asociaciones civiles. Las mujeres establecen vínculos más amplios con regiomontanos a través de los grupos religiosos y por el comercio de los alimentos y los bordados, pero estas relaciones no tienen un propósito de solaz, sino que conlleva una obligación moral de compartir sus habilidades y conocimientos con los otros. Sin embargo, no debe interpretarse una actitud hostil de los chiconamelenses para con los regiomontanos y con otros indígenas, sino que estas relaciones tienen una finalidad laboral, política o económica, y no la de establecer lazos sociales o afectivos.

Ahora bien, comprender el funcionamiento de las estructuras sociales de poder en un contexto ajeno, implica aprender a reconocer las lógicas en juego, significarlas y actuar en consecuencia según la evaluación de la situación contextual. Es un procedimiento que está lejos de ser un cálculo fácil y frío, pues el sujeto debe confrontar los valores culturales aprendidos en su sociedad de origen a lo largo de su experiencia de vida, con los valores que prevalecen en el nuevo contexto. Es un proceso cognitivo que al mismo tiempo genera emociones, éstas pueden ser involuntarias, despertadas por la migración y el desarraigo (miedo, temor, exaltación, alegría, nostalgia) y se requiere de la adaptación de esas emociones para accionar estrategias acordes a la evaluación de la situacionalidad hecha (sobreponerse a la nostalgia, enfrentar el temor, actuar con confianza). Se trata del funcionamiento de las emociones dentro de las relaciones de poder de las cuales forman parte, es decir, de una perspectiva socioestructural de las emociones, la cual se explica a continuación.

2.3.2. Migración, situación de crisis emocional: temor a la contaminación ideológica y cultural en Monterrey

Cuando llegamos a Monterrey, ¿te acuerdas? -Rememoraba Elia junto a su hermana Paty en la casa de esta última en Escobedo, N.L.-

[...] todo nos daba miedo: nos codeábamos en el camión para ver quién le timbraba, porque hasta eso nos daba miedo y una vez, por miedo, nos fuimos muy lejos hasta que alguien hizo la parada al camión y aprovechamos para bajar. Vivíamos como dieciocho gentes en un cuarto en la colonia Tampiquito, en San Pedro; todos los días agarrábamos el camino largo para llegar a la panadería (donde Paty laboraba como vendedora y adonde Elia la acompañaba a diario), todo por no pasar por “el David”³² porque nos daba cosa ver al viejo encuerado.

-A mí peor, me daba miedo que la gente nos viera viéndolo, -añade Paty entre risas.

La situación de crisis emocional que significa la migración, se manifiesta en la experimentación permanente del miedo, sobre todo durante los primeros meses de llegados al AMM. Lo que aquí interesa comprender es de qué manera el territorio regiomontano adquiere significado a través del miedo experimentado por los migrantes chiconamelenses durante el proceso de adaptación y qué sucede, en términos emocionales, una vez que ese miedo es superado. El territorio y el miedo son indisociables más allá de una relación causa-efecto. Al respecto dice Alicia Lindón que:

[...] se produce, por un lado, una simbiosis entre el lugar y el sentido del miedo. Y por otro, los sujetos que experimentan miedo en el lugar, viven su cuerpo como prolongación del lugar significado por el miedo. Así el miedo no sólo da sentido al lugar sino también se corporiza. De esta forma, el lugar y el cuerpo se constituyen en objetivaciones del miedo. (2009: 10)

Los informantes afirman que el primer desplazamiento del pueblo a la ciudad genera “miedo a todo”. Es un miedo a lo desconocido, al desarraigo, a la lejanía, a lo extraño; es miedo al territorio que está por conocerse y también miedo a no lograr las expectativas buscadas en la migración es, pues, un miedo permanente y generalizado, pero sin un objeto plenamente identificado. Conforme los migrantes se establecen en el AMM, el miedo principal que comparten hombres y mujeres adultas es el miedo a perderse en la ciudad: las largas distancias, el tráfico vehicular y la variedad del transporte urbano, los obligan a estar excesivamente atentos a su entorno, lo que resulta agobiante emocional, mental y físicamente. La gran cantidad de personas en comparación a la cantidad de habitantes en el pueblo, hace de todos los otros desconocidos, un riesgo potencial. Pero son las mujeres y los niños quienes se asumen como vulnerables ante las personas extrañas; a los hombres no les provoca miedo los extraños sino vergüenza, es decir, en la

³² Las hermanas se referían a la réplica de la escultura de el “David” de Miguel Ángel que estuvo colocada por más de 45 años en la Avenida San Pedro, una las principales del municipio de San Pedro Garza García, Nuevo León.

medida en que deben superar su propio miedo a la introversión para entablar una conversación, para pedir indicaciones, para solicitar un trabajo, etc. Los hombres también refieren la experiencia de la adaptación como “emocionante” por el encuentro con una sociedad mucho más variada, no así las mujeres.

La experiencia del miedo humano, a diferencia del miedo sentido por los animales, se caracteriza por la introspección que implica, ya que atrae la consciencia sobre sí mismo, de su ubicación social (poder, estatus), de su ubicación espacial (un lugar seguro, un lugar riesgoso, conocido o desconocido), así como la interpretación de los peligros o sanciones que conlleva ese intercambio relacional. Que los riesgos sean reales o inmotivados, inminentes o ficticios, es asunto meramente circunstancial, pues ello no interviene en la realidad del miedo experimentado por los sujetos. De la misma manera, el hecho de que el miedo forme parte de las llamadas “emociones básicas”³³, no mengua las especificidades de su expresión, pues al ser de naturaleza relacional, el miedo no es explicable sin contexto ni es independiente de los actores sociales.

La diferencia de la vivencia del miedo entre hombres, mujeres y niños, deriva en que los desplazamientos de estos últimos en la ciudad se limitan de la casa a la escuela y al lugar de trabajo de las mujeres que, además, se espera que éstas lleven a cabo labores fuera de la casa sólo durante el período de establecimiento en el AMM (y en casos críticos de necesidad económica). Una vez que los esposos encuentran un trabajo estable con las prestaciones necesarias, las mujeres dejan sus trabajos como empleadas domésticas, nanas o empleadas en comercios y se dedican al trabajo del hogar, a la crianza de los hijos y al comercio de textiles bordados y alimentos preparados entre sus conocidos, sobre todo en los grupos eclesiásticos y en exposiciones artesanales en espacios públicos y privados. Es decir, se realiza una adaptación corporal de semirreclusión del cuerpo de las mujeres y de los niños puertas adentro del hogar motivada por el miedo. Pero se debe puntualizar que esa reclusión también es posibilitada por las dinámicas tradicionales de las mujeres chiconamelenses que son esposas y madres; esto es, que el hecho de migrar del territorio rural al

³³ Las teorías que afirman que las emociones primarias son universalmente compartidas (como el miedo, la alegría y la tristeza) se fundan en argumentos biológicos, naturalistas y psicológicos, aunque no hay acuerdo acerca del listado de las emociones básicas humanas. Desde esta perspectiva, las emociones básicas serían traducibles sin problema de una lengua a otra y la expresión de sus especificidades sería la misma entre todos los seres humanos; sin embargo, esto no ocurre en la realidad. La clasificación de las emociones en básicas, secundarias y sociales o morales, es útil para este estudio, en la medida en que posibilita el análisis de las emociones a través de los elementos que las componen. Como afirma Bourdin: “las emociones básicas [...] son elementos simples que partir de sus combinaciones dan origen a múltiples compuestos, derivados o secundarios [...] (p.e. sorpresa + miedo= espanto) [las emociones primarias] no son posibles de ser desmenuzadas en componentes o unidades menores”. (2016: 57)

urbano, no implica dejar de observar la costumbre y responsabilidad de la administración del hogar, de los recursos aportados por el esposo y de transmitir y de hacer respetar los valores y la disciplina entre los hijos, actividades para las cuales, -como lo afirmó Elia-, “es indispensable que la mujer esté presente en cuerpo y alma”.

La expresión de Elia, de común conocida, es útil para describir el caso que aquí se analiza, puesto que el cuerpo es el sitio donde se percibe la experiencia emocional como una realidad individual, pero colectiva en tanto se asocia al entorno cultural que las motiva. La normativa del bagaje emocional de origen chiconamelense, le impele a estar presente, en toda su corporalidad y emocionalidad, dentro del hogar, mientras que la exigencia económica le obliga a combinar la labor en el hogar con el comercio. La primera actividad que define su autoadscripción, es sancionada por la normativa regiomontana porque “nos dicen sometidas porque estamos en la casa pendientes de los hijos y de lo que el esposo necesite, pero por eso aquí hay muchos niños solos y muchos divorcios, porque las mamás no los ven, no están ahí”. Mientras que, por otra parte, salir a vender sus productos es una actividad sancionada por los y las chiconamelenses que están en el pueblo:

[...] porque ellos no saben que aquí hay más gasto, que tenemos que trajinarle, salir a buscar dónde; pero que una ande vendiendo sus cosas con los niños a cuestras, no es andar de loca nomás porque sí en la calle, ni porque quiera salirse de la casa; es que así trae una a los niños viéndolos. Y si una sabe moverse, aquí hay gente con dinero que paga bien por los productos, aunque no todos. Pero cuando regresamos, a la gente de allá le gusta inventar que si nos vamos, que si no, por eso también hay que cuidarse aunque ellos no sepan (los del pueblo), hay que hacer todo como dice el dicho: no hagas cosas buenas que parezcan malas.

Tanto experiencia corporal como emocional comparten ese carácter relacional, ya que siempre responden a estímulos exteriores, como es la normativa vigente en el territorio de destino migratorio que habitan los cuerpos humanos tanto como la normativa del territorio de origen. Es decir, la distancia geográfica que aleja físicamente a los habitantes del pueblo de los migrantes chiconamelenses en el AMM, no significa que los aleje en términos sociales, pues las reglas y sanciones siguen siendo elementos fundamentales de relación social. El asunto es que el tipo de relaciones se reconfiguran en el AMM, donde se combinan las reglas de ambos territorios que pretenden conciliarse: por un lado, la impronta económica que se superpone a la normativa social llevando los cuerpos femeninos fuera del hogar, funciona también como una justificación irrefutable para que las mujeres se desplacen solas en la ciudad. El miedo que provoca la multitud de extraños en la ciudad, es también una condición favorable para el anonimato; por otro, la normativa social accionada a distancia que urge a las mujeres puertas adentro del espacio

doméstico, representa uno de los vínculos que unen a chiconamelenses migrantes y no migrantes en el mantenimiento de sus costumbres y reglas, y que se manifiesta en el temor experimentado por las mujeres a la posible sanción social. Los hombres, por su parte, hablan del temor a no lograr los objetivos laborales y económicos buscados, lo cual también repercutiría en una sanción social por parte de los habitantes del pueblo.

Finalmente, se debe destacar la diferencia entre las emociones “miedo” y “temor”, para lo cual empleo la explicación de Mariana Portal (2004), donde el miedo es un sentimiento que no tiene objeto definido, mientras que el temor sí lo tiene. Desde su perspectiva, el proceso de adjudicar al miedo un referente:

que permita nombrarlo, significarlo, prevenirlo y controlarlo, implica la ejecución de tres mecanismos esenciales: un mecanismo de sobrevivencia que protege a los sujetos, un mecanismo de desarrollo que los impulsa a actuar y un mecanismo de conciencia identitaria que requiere del marcaje de las fronteras entre el *yo* y *los otros*, para ejecutar la acción” (2).

Lo relevante para el análisis antropológico, es la significación que los sujetos le dan a la emoción, pues para que se logre la intelección social del miedo una vez expresado por un individuo e identificado su objeto para nombrarlo como temor, las propiedades que denota deben pertenecer al repertorio emocional común del grupo social.

Los elementos y valores que delinear la autoadscripción de los chiconamelenses, incita el resguardo de esos elementos con el fin de asegurar la permanencia del ser chiconamelenses y la cohesión grupal, lo que permite que estén plenamente ubicados en una posición social en el mundo. Una vez que los migrantes se instalan en el AMM y a través de hábitos y del reconocimiento espacial, el miedo general al territorio va disminuyendo, se constituye entonces en temor a la pérdida de los valores y tradiciones que les otorgan identidad. Hombres y mujeres chiconamelenses hablan, literalmente, del “temor a la contaminación ideológica y cultural”. Los elementos vinculados a la “contaminación ideológica y cultural” tal como fueron referidos por once informantes (siete mujeres y cuatro hombres), son los siguientes:

De los valores:	Justificación	Mecanismos
<i>Diversidad religiosa y ateísmo</i>	No compartir las mismas creencias religiosas imposibilita las relaciones sociales por el riesgo a confundir espiritualmente a chiconamelenses vulnerables.	Disminuir relaciones sociales con regiomontanos preferentemente sólo en los grupos católicos.

<i>Inicio de la vida sexual antes del matrimonio</i>	Poco respeto al cuerpo propio que pertenece a dios y luego a los cónyuges. Alto porcentaje de embarazo adolescente.	Los adolescentes y jóvenes son estrictamente vigilados e instruidos en el respeto al cuerpo.
<i>Música con alto contenido sexual</i>	Las referencias al sexo deben limitarse a la instrucción de padres a hijos y entre cónyuges.	La música “mestiza” escuchada en el hogar debe pasar por los filtros paternos.
<i>Música en inglés</i>	No es la lengua propia. Los padres no comprenden las letras y podrían ser impropias o llegar a confundir a los hijos por su inexperiencia.	En el hogar no se escucha música en inglés.
<i>La “cultura del dinero”</i>	Los regiomontanos aman el dinero por sobre el amor a dios. Todas sus actividades y anhelos van encaminadas a buscar el dinero.	Se enseña que el dinero es un mal necesario para la supervivencia; sólo un medio para obtener beneficios básicos. Los niños y jóvenes deben ganar su dinero para que lo valoren.
<i>Desperdicio de bienes y recursos</i>	Los hijos no valoran el trabajo de los padres. La sociedad no tiene conciencia ecológica. Despilfarro para ganar prestigio.	Se practica e inculca el hábito del ahorro. Los hijos deben ganar sus bienes mediante méritos. No compran artículos desechables. No desperdician recursos: recolección de objetos y víveres para llevar al pueblo.
<i>Falta de solidaridad entre los habitantes (sobre todo entre vecinos)</i>	Debido a la gran cantidad de gente: anonimato, individualismo, desinterés por el bienestar del prójimo.	Mantienen comunicación con los chiconamelenses (aunque vivan muy lejos entre sí). Solidarios con los regiomontanos a través de la enseñanza de la religión católica.
Del entorno social: <i>Discriminación étnica:</i> <i>Porque “parecen” indígenas</i> <i>Porque “no parecen” indígenas</i>	Los regiomontanos no pueden valorar la cultura indígena porque carecen de ella. Los regiomontanos se burlan de la ropa y la lengua indígenas. Sólo los extranjeros en el AMM y gente “de dinero” aprecian la cultura indígena porque compran artesanías. Los regiomontanos buscan confirmar el estereotipo del indígena: moreno, de ropas tradicionales, no habla español, ignorante y pobre.	Limitar las relaciones sociales con regiomontanos a las estrictamente necesarias. Omitir su origen. No usan ropas tradicionales. Procuran hablar español “sin acento”. Actúan con confianza. Aprenden sus derechos. Durante las exposiciones comerciales: usan ropas tradicionales, no se maquillan, las rubias se tiñen de negro. Aprenden y enseñan náhuatl. Los hijos hacen estudios superiores. Los padres se instruyen mediante la religión y los derechos políticos.
<i>Aglomeraciones y ruido</i>	Hay mucha gente que representa un riesgo: robo, violencia, etc. Mucho ruido de los comercios y de los vehículos que “les roba la paz del alma”.	Las salidas de casa se limitan a las estrictamente necesarias. Las salidas de ocio se hacen en espacios abiertos y silenciosos. El Centro de Mty. se evita particularmente.
<i>Explotación laboral</i>	A los regiomontanos “les gusta pisotear” a los trabajadores indígenas. Hay mucha gente que busca trabajo,	Aprendizaje y ejecución de los derechos laborales y políticos. Disciplina laboral.

	se debe soportar la explotación pues nadie es prescindible.	
<i>Largos trayectos y alejamiento espacial</i>	Es un territorio mucho más amplio que el pueblo, lo que dificulta convivir asiduamente con amigos y familiares.	Las reuniones son esporádicas, pero se mantiene el vínculo a través de comunicación telefónica, en las exposiciones artesanales, en casos de enfermedad o muerte, en la organización para visitar el pueblo.
De los recursos:		
<i>Falta de tiempo</i>	Las largas jornadas laborales y el tamaño de la ciudad, reducen el tiempo libre y de convivencia familiar.	Las mujeres no laboran fuera del hogar para poder estar al tanto de los hijos y de las necesidades del esposo.
<i>Falta de espacio para cultivar sus alimentos</i>	Debido a la aglomeración y a los altos costos de las viviendas, los espacios son reducidos. La ciudad está llena de asfalto sin áreas verdes. El origen de los vegetales y frutas es desconocido y alto en químicos y hormonas que contaminan el cuerpo.	Cultivan algunos vegetales y hierbas en macetas.
<i>Falta de carne de animales criollos</i>	El origen y alimentación de los animales que proveen de carne es incierto y alto en químicos y hormonas que contaminan el cuerpo. Consideran injustificada la fama de la carne de Monterrey.	Reducen el consumo de carne a la que pueden ubicar su origen. Reciben por paquetería carne de animales criollos enviada desde Chiconamel.
<i>Falta de utensilios de cocina</i>	Todos los utensilios son de fierro o plástico que contamina el cuerpo. Existen los productos en el AMM, sin embargo, no tienen las características específicas que se desean.	Llevan de Chiconamel utensilios de fierro, barro y piedra, como molino de carne, comal de barro, metate, molcajete de barro. La leña la buscan de muebles inservibles o de madera sin usar para evitar el desperdicio.
<i>Falta de aire no contaminado</i>	La afluencia vehicular, las fábricas y la poca consciencia ecológica de los regiomontanos contaminan el ambiente que, a su vez, contamina el cuerpo.	Procuran salir lo menos posible en el AMM. Las visitas a Chiconamel ayudan a regenerar el cuerpo.

El temor a la contaminación ideológica y cultural, se experimenta con mayor fuerza por los niños y jóvenes, más vulnerables a confundir los valores “reales” que deben observar en su vida, aunque los adultos también corren el riesgo de contaminación, pues tal como aseguró Octavio, migrante chiconamelense de 43 años y con 10 de radicar en el AMM “el diablo y las malas ideas siempre andan sueltas”, por eso el temor a la contaminación es permanente. En las mujeres recae la responsabilidad de dirigir y reafirmar los mecanismos que contrarresten el riesgo potencial de

que se “eche abajo en un segundo lo que tantos años ha costado construir. Por eso siempre tenemos (las madres) que andar con las antenas paradas” (Azucena).

Al ser ellas quienes pasan más tiempo con los hijos y quienes administran los recursos que aportan los maridos, ellas dirigen el devenir moral de sus familias. Es mediante la religión que se reafirman la autoadscripción, por lo tanto, es comprensible que las mujeres detenten un poder y estatus mucho mayor que los hombres en los grupos religiosos. Mientras que estos ejercen principalmente su poder a través de los ámbitos políticos y laborales, las mujeres ganan el poder y prestigio en el ámbito religioso y doméstico.

Por los motivos mencionados, se experimenta el temor a la ciudad de Monterrey en tanto territorio potencialmente contaminante, y es aquí que se ancla el anhelo permanente de retorno al pueblo, para alejarse del riesgo. El objetivo de todas las familias entrevistadas es que en cuanto se logren las expectativas económicas y educativas que se han impuesto, regresarán a aplicar los conocimientos y recursos adquiridos en beneficios de pueblo. Sin embargo, aún no se ha concretado el ciclo de los migrantes de primera generación, pues a 22 años de que Humberto y Elia, los chiconamelenses con mayor tiempo de radicar en el AMM comenzaron el trayecto migratorio, consideran que aún les falta al menos 5 años para terminar de construir su casa en Chiconamel y retornar definitivamente. Con una hija, Cinthia, titulada como maestra normalista, el segundo hijo, Jair, que está en espera de obtener el mismo título como normalista y el menor, Eugenio, que estudia el último semestre de la preparatoria, las responsabilidades económicas para los padres han disminuido, no así las morales de observación y vigilancia de todos los hijos.

2.3.3. Territorio e identidad: el orgullo de ser chiconamelense

Identificarse como parte de un grupo es al mismo tiempo distanciarse de otro u otros, y otorgarle un valor diferencial al grupo de adscripción. Esta autoadscripción consciente como chiconamelenses es expresada en términos afectivos a través de narrativas individuales y colectivas que manifiestan el “orgullo de ser chiconamelense”. Como se detalló antes, el orgullo consciente por el origen se basa en: 1) el entorno ecológico y social, y los beneficios que de estos se desprenden, y 2) la posesión de conocimientos ancestrales acerca del origen del pueblo, manifestada en prácticas rituales originales. A estas expresiones conscientes del orgullo, se le suman otras prácticas que contribuyen a aumentar el orgullo por el origen, ya que coadyuvan a

delinear la autoadscripción chiconamelense: la lengua hablada y el movimiento constante que caracteriza a los originarios de Chiconamel.

El orgullo forma parte de las llamadas “emociones sociales” (Kemper, 1979; Elster, 1999; Damasio, 2002) o también llamadas “emociones morales” (Turner y Stets, 2006; Mercadillo, 2007). Este tipo de emociones son descritas de la siguiente manera por Mercadillo:

[...] aunque parecen existir emociones básicas y generales para la especie humana que surgen ante los mismos estímulos y cursan con expresiones o gestos similares, también se ha probado que existen otras emociones dependientes en mayor medida de la cultura, de una determinada dinámica social y de una evaluación previa a su manifestación. Éste es, en especial, el caso de las llamadas emociones morales, cuya experiencia subjetiva y expresión motora se originan en función de los intereses o del bienestar, ya sea de la sociedad en su conjunto o bien de personas distintas de quien experimenta la emoción. Estas emociones complejas surgen por la percepción del quebrantamiento de normas morales o por un comportamiento moralmente motivado y por lo tanto ocurren ante factores culturales y sociales que participan en su manifestación como puede ser la aparición de un público o la referencia a un valor. [De entre las emociones morales podemos identificar...] las emociones de autoconciencia que incluyen la culpa, la vergüenza, el pudor y el orgullo, cabe señalar que la vergüenza y el orgullo son emociones relacionadas a la dominancia social (Mercadillo, 2007: 2-3).

El orgullo se ha asociado coloquialmente a conductas de excesiva autocomplacencia, sin embargo, no se debe perder de vista que, desde un análisis antropológico, con énfasis en la perspectiva socioestructural de las emociones, éstas ofrecen información acerca de cómo es que los sujetos significan sus realidades en tanto sujetos de poder y de estatus inmersos en una estructura social. Es decir, no se trata de indagar en cuán objetivo es el orgullo expresado por los sujetos o cuán fundamentado sea ese orgullo, puesto que los únicos valores útiles para comprender la eficacia significativa de la emoción, son los valores de quienes reconocen el poder y el estatus que otorga el orgullo. Si, por el contrario, el orgullo expresado por un sujeto no halla reconocimiento en el interlocutor o interlocutores, el sujeto o el grupo experimenta la minusvalía de poder y estatus en el encuentro relacional, que podría derivar en emociones de frustración o vergüenza.

Siguiendo a Mercadillo, al ser una emoción moral de autoconciencia, el orgullo procede de una reflexión donde el sujeto se confronta a sí mismo en relación con los otros a través de la evaluación de los valores morales y de las relaciones de poder y de prestigio. El punto de vista de los otros es importante para la evaluación de sí mismo y para lograr la constitución de la emoción moral del orgullo, pues desde una perspectiva socioestructural, son los otros quienes lo reconocen

o lo desacreditan. El resultado de esta evaluación es un indicador significativo de cuáles son las cosas de mayor relevancia para los individuos y los grupos culturales, ya que el no-reconocimiento de algún asunto que no pertenezca al cúmulo de valores significativos en la jerarquía de los valores culturales, no devendrá en un sentimiento de animadversión o de insuficiencia de poder o de estatus, y podrá ser incluso inadvertido o inocuo en tanto no representa una sanción social. Así, el contacto relacional con los otros que no comparten el origen chiconamelense, son un agente necesario para legitimar o sancionar el orgullo por el origen en tanto atribución propia. Ariza afirma que el orgullo es una de las emociones sociales (o morales) básicas porque informa “acerca del estado del vínculo social entre dos individuos (o grupos): [...] el orgullo expresa un nivel adecuado de deferencia, seguridad y distancia entre dos sujetos” (2017: 74).

Esta pertinente afirmación cobra realidad en la experiencia en campo, donde yo misma, como “otra” evidentemente distinta de los originarios chiconamelenses, fungí como agente que potenció las expresiones del orgullo mediante narrativas acordes al punto de vista de quienes las expresaron, según las características interseccionales de edad y género de los informantes. Por ejemplo, el 3 de noviembre de 2015, un grupo de tres niños de 10, 12 y 13 años me guió en un recorrido por la sierra. Ante mi evidente falta de pericia para transitar esos parajes y ante mi ignorancia de la flora y fauna que íbamos viendo en el recorrido, los niños expresaron abiertamente sus habilidades como excursionistas y sus conocimientos de los animales y plantas gracias a su origen. La comparación entre ellos y yo, “más grande y parece más fuerte” (Eugenio, 12 años), detonó la reflexión sobre su propia posición de poder en la relación social que se llevaba a cabo. En Chiconamel, aseguraron, todos poseen los conocimientos necesarios sobre la naturaleza puesto que “desde chiquitos andamos en el monte; aquí venimos a jugar, a cortar hierbas... Yo sí sé cuáles animales pican y los que nomás te pican, pero no tienen veneno. Hay unas plantas también que raspan mucho y por otro lado que luego la llevamos, no se puede pasar porque están los animales grandes, como el “chillol” que come gente. Pero ése sale nomás en la noche. Ya se comió a varios niños de aquí” (Juan, 12 años). Al día siguiente, Santiago de 13 años, me buscó él solo para contarme que el chillol no existe ni “hay animales que comen niños”. Me dijo que había sido un invento aprovechando la situación y mi desconocimiento del entorno, y confesó que planeaban la broma de invitarme a una excursión nocturna por el monte y, en el momento indicado, soltarían un chivo o una gallina (según el animal que pudieran obtener) para que yo me asustara pensando que era el chillol.

Otro caso ocurrido en el mismo año 2015, cuando me permitieron asistir a la preparación de la cena de los “coles” (danzantes del mijkailjuitl) en la casa de Crispina, esposa del coordinador de la cuadrilla de danzantes. Esa noche asistieron cinco mujeres originarias de Chiconamel: tres radicadas en el pueblo y dos en Monterrey que por esos días estaban de visita en el pueblo para las fiestas de muertos. Mis cuestionamientos giraban en torno al espacio ahí generado como uno eminentemente femenino y a tratar de conocer sus impresiones acerca de las atribuciones que les correspondían en el ritual de mijkailjuitl. Las mujeres mostraron mucho interés en hablar de sus destrezas en la preparación de los alimentos típicos: adobo de puerco, enchiladas huastecas, bocoles, zacahuil y tortillas de maíz criollo hechas a mano. En un punto del encuentro, la dinámica se invirtió y mis conocimientos y habilidades sobre el tema culinario fueron cuestionados. Mi desconocimiento de los ingredientes y de la preparación de esos platillos típicos, sirvió para marcar la distancia entre ellas y yo; además, las dos mujeres que radican regularmente en Monterrey, contribuyeron a reafirmar la diferencia a través de su experiencia en el destino migratorio: “allá no cocinan, porque por eso tienen ‘muchacha’ que sabe hacerles las cosas a la familia. Si las ‘xinolas’³⁴ cocinan, todo viene en latas. La comida se la consiguen preparada” (Ángela).

El orgullo que procede de los saberes, es ratificado a partir de la experiencia relacional, pero además, el contexto donde la interrelación se lleve a cabo incide en el grado más o menos abierto de la expresión del orgullo. Los valores, reglas, códigos y sanciones sociales que tienen vigencia en el pueblo, pueden no ser los mismos que en Monterrey, pero mientras las narrativas son esgrimidas en el pueblo, se juega con las reglas del pueblo. Por eso, las mujeres que estaban de visita en Chiconamel y que fueron empleadas domésticas en la primera etapa de su trayecto migratorio, dignificaron esa labor al manifestar sus conocimientos, en contraparte a la poca habilidad de sus empleadoras (que representan, a sus ojos, la totalidad de las mujeres en el AMM). “Las otras mujeres” -incluyéndome a mí misma en ese momento-, entonces, fungimos como el agente externo que permite revelar la diferencia y exaltar el orgullo.

Los dos casos mencionados son muestra de que las emociones, en este caso, el orgullo, son herramientas útiles para significar las interrelaciones. A partir de la evaluación del poder que cada

³⁴ “Xinola” es una deformación en náhuatl de la palabra “señora”. Se usa para referirse a las mujeres de la ciudad cuya actitud es arrogante o despreciativa de los indígenas. También se emplea en tono despectivo para referirse a las mujeres nahuas migrantes que regresan al pueblo con aires de grandeza “se cree una xinola” o a manera de burla amistosa cuando una mujer se viste de manera aderezada “parece una xinola”. Asimismo existe la palabra en masculino “xinol”, “xinoles”, con el mismo uso que el femenino.

individuo detenta en el marco socioestructural, de los conocimientos requeridos para la plena socialización en el pueblo, los chiconamelenses se posicionan en un lugar de mayor valía sobre aquéllos que desconocen las prácticas mensuradas en mayor estima en el territorio de origen. La evaluación consciente deriva en el orgullo. Esta emoción, en tanto herramienta de interrelación, permite construir lo que para ellos significa lo que es “ser chiconamelense”, algo que, por definición, no es el otro.

Las manifestaciones del orgullo pueden advertirse por dos vías: por las narrativas orales y por los discursos corporales. En el primer caso son más evidentes las expresiones que exteriorizan el orgullo por el origen con base en un conocimiento adquirido (nosotros sí sabemos, aprendemos desde niños, aquí conocemos, todas entendemos, etc.) y la pertenencia natural a un territorio del que emana el poder, así como en expresiones literales del tipo “me da mucho orgullo ser chiconamelense”. Pero también en practicar bromas cuya finalidad es realzar la posición de uno sobre otro; son bromas que no tienen la intención de herir u ofender al otro, sino que se presentan como un canal por donde se reafirman las posiciones de autoridad y de subalternidad moral.

Las narrativas orales se acompañan de discursos corporales que atañen al orgullo³⁵, tales que espalda erguida, rostro en alto y mirada de frente, manos en la cintura; además, las mujeres hacían gala de su destreza en el uso de utensilios de cocina, cargando pesadas ollas de barro, tomando objetos y alimentos extremadamente calientes, asegurando que “esto no es nada, se siente el calorcito, pero no nos quemamos” (Concepción). En el caso de los niños, estos evidentemente de menor estatura y corpulencia que yo, me ayudaban al subir y bajar el terreno difícil, dándome la mano, abriéndome paso entre el follaje y esperando de pie en el camino cuando yo me atrasaba (o cuando ellos se adelantaban para mostrar su habilidad). Esto sucede así ya que el cuerpo es el sitio donde se percibe la experiencia emocional como una realidad individual, empero se comprenden como colectivas e indisociables del entorno cultural que las motivan. Como afirma Denzin (1985): “en estricto sentido, la emoción y la emocionalidad no se encuentran ubicadas en el sujeto o en su cuerpo, sino en la relación del sujeto con su cuerpo vivido en un contexto social dado”.

A partir de la naturaleza relacional de las emociones se exacerbaban los discursos orales y corporales expresivos del orgullo, puesto que los códigos y valores morales que priman son los

³⁵ Algunos autores como Damasio (2003), identifican una serie de actitudes y posturas corporales que manifiestan el orgullo como apertura grande de los ojos, una mirada recta y hacia delante, cuello y torso verticales, etc.

vigentes en el contexto socioestructural donde se llevan a cabo los encuentros interrelacionales. Esto argumenta en favor de lo que se ha propuesto: de considerar que el orgullo es una herramienta significativa de interrelación cultural, ya que se significan una serie de valores, actitudes y condiciones que son evaluadas en una estimación mayor que otras y dado tal valor, representan elementos que deben ser resguardados.



Niños jugando en el amel de abajo. Chiconamel, Veracruz.



Mujeres chiconamelenses. Chiconamel, Veracruz.

CAPÍTULO 3

ANÁLISIS DEL RITUAL DE MIJKAILJUITL: LA ALEGRÍA Y LA EXCLUSIÓN

Objetivos particulares

En este capítulo se hace la descripción del calendario ritual tradicional en Chiconamel y se explica la transformación que ha sufrido a lo largo del tiempo debido a la alta tasa de migración en el pueblo en los últimos años. El Carnaval de febrero-marzo y la fiesta patronal de Nuestra Señora de la Asunción en agosto, han dejado de realizarse porque los migrantes, que son más la mitad de la población, no pueden trasladarse al pueblo por cuestiones laborales; mientras que las fiestas mijkailjuitl del 28 de octubre al 4 de noviembre ha cobrado más fuerza, pues en esas fechas los migrantes realizan la visita al pueblo en mayor número. El anhelo por la visita y la reunión entre migrantes y locales, hace de mijkailjuitl un momento de gran expresión emocional, por lo que se sugiere inscrito en el calendario ritual-emocional de Chiconamel.

Se demuestra la existencia de un cuerpo discursivo oral y material, cuya carga afectiva representa un régimen sentimental para la manifestación de la identidad de los chiconamelenses y dicho discurso se ha ritualizado en contextos específicos del calendario ritual litúrgico

chiconamelense en relación al fenómeno migratorio. Se describen las particularidades de la expresión afectiva de los chiconamelenses durante *mijkailjuitl*, con énfasis en las emociones derivadas de la alegría que prima afectivamente durante la temporalidad sacra del ritual, como parte de las atribuciones que atañen de manera distinta a hombres y a mujeres. En dicho cuerpo discursivo asentado en la expresión emocional, se reflejan los esquemas clasificatorios de la socioestructura chiconamelense que conlleva la función de reafirmar el orden social.

Finalmente, se lleva a cabo el análisis material de los objetos evocativos, como uno de los mecanismos por los que fluyen las relaciones emocionales en ambas direcciones de los territorios. Para llevarlo a cabo, se siguen las máscaras de pemuche, que son las máscaras rituales empleadas por los coles en sus danzas; las máscaras de pemuche serán analizadas desde su materialidad, con el empleo de la propuesta de Gumbrecht en *Producción de presencia* (2005).

3.1. Transformación del calendario ritual-emocional: permanencia de *mijkailjuitl* y conflicto

Tradicionalmente en Chiconamel se celebraban, además de *mijkailjuitl*, otros dos eventos rituales litúrgicos al año: entre los meses de febrero y marzo, el Carnaval y, en agosto, las fiestas de la Santa Patrona del pueblo Nuestra Señora de la Asunción. Durante octubre y noviembre de 2015, los habitantes de Chiconamel, en especial hombres y mujeres de la tercera edad, rememoraban con nostalgia las actividades de cada festejo religioso que dejaron de realizarse: las carreras de caballos y de burros, quebrar huevos rellenos de harina en la cabeza de los amigos, llevar a la “cárcel del carnaval” a los hombres donde los obligaban a casarse en el “registro civil de carnaval”. Y, en las fiestas de la santa patrona, peregrinar por las calles de Chiconamel y de las comunidades llevando la imagen de la Virgen, recolectando aportaciones de los habitantes, en efectivo o en especie, para beneficio de los chiconamelenses más necesitados. También, participaban en el rezo de los rosarios para después compartir la “comida de fiesta” con familiares y amigos. En ambas festividades, las actividades cotidianas de labores y estudio se suspendían para dar paso a la convivencia.

El Carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de la Asunción eran organizadas conjuntamente entre el Comité de Asuntos Vecinales y el sacerdote del pueblo que dirigía el Comité Católico. De estas instancias, a la fecha, ninguna pervive. El último sacerdote en funciones en el pueblo, se fue un día sin previo aviso hace 16 años. Las razones de su intempestiva salida son vagas. Según los informes de las personas entrevistadas en el pueblo y en el AMM, se debió o a malos manejos de

recursos de la iglesia o a relaciones turbias que estableció con particulares de cuestionable moral que, además, ejercían un poder político muy amplio. Del párroco, aunque no se precisa tampoco su nombre, los chiconamelenses recuerdan que se quejaba por la carencia de los recursos básicos para officiar y, sobre todo, por la falta de feligreses en el pueblo, pues la mayoría de los adultos del pueblo había migrado.

Después de la sorpresiva partida del sacerdote, el Comité Católico siguió gestionando con muchos esfuerzos y conflictos entre sus miembros, bautizos, primeras comuniones, bodas religiosas, obras de caridad y, por supuesto, la Fiesta Patronal y el Carnaval ayudado por párrocos de los municipios cercanos. Finalmente se desintegró y los requerimientos religiosos los llevó a cabo cada individuo. Estas eventualidades no afectaron la celebración de mijkailjuitl, puesto que nunca se han llevado a cabo bajo dirección de ningún grupo religioso o social. Como afirma don Anastasio, habitante de Chiconamel: “Desde los abuelos³⁶, no se necesita que nadie lo organice, mijkailjuitl se hace en las casas y en todo el pueblo junto”.

Por otro lado, como ya se ha dejado asentado en los capítulos anteriores, la entrada de misioneros pentecostales llegados de los Estados Unidos al pueblo fue hace 14 años, lo que ha derivado, por una parte, en que los protestantes ya no celebran los eventos litúrgicos católicos y, por otro, en la exclusión de la vida política y económica de los nuevos conversos por parte de la mayoría católica que ostenta el poder político en el pueblo. Todos estos fenómenos históricos, encabezados por la migración masiva de Chiconamel hacia la ciudad de Monterrey comenzada hace poco más de 20 años, han incidido directamente en la transformación del calendario ritual chiconamelense.

Se parte entonces del hecho de que la migración masiva menguó la cantidad de habitantes en el pueblo y las personas son el elemento indispensable para realizar los rituales. ¿Por qué mijkailjuitl se mantuvo y aun se reafirmó con mayor fuerza a partir de la migración y las otras dos fiestas ya no se celebraron, si las tres celebraciones comparten la característica de dar cohesión al grupo? La permanencia de mijkailjuitl, a diferencia del carnaval y de la fiesta patronal, puede explicarse a través de las ideas de Matta (2006) acerca de la clasificación de los eventos sociales según su ocurrencia en el ciclo anual.

Da Matta distingue los acontecimientos “cotidianos” que transcurren rutinariamente en el

³⁶ La expresión “desde los abuelos” de común empleada por los chiconamelenses de todas las edades y géneros, remite a un tiempo pretérito impreciso por su lejanía, que se remonta a los orígenes del pueblo.

día a día, de los “extraordinarios”, que escapan a la rutina diaria y revelan una naturaleza aglutinante de personas, grupos y clases sociales. De estos últimos, se diferencian los eventos “extraordinarios no previstos” por las normas y reglas sociales, como accidentes y catástrofes, de los “extraordinarios contruidos por y para la sociedad”, como son los rituales en cuya expresión se advierte la normativa social para un comportamiento específico en cada momento del ritual y se caracteriza por el control explícito de la palabra, los gestos y las vestimentas (57). Los eventos extraordinarios, a su vez, los divide en “formales” e “informales”, que representan polos clasificatorios opuestos. Los describe de la siguiente manera:

En el polo informal estarían situaciones como las “fiestas” y en el polo de la formalidad las situaciones señaladas como “solemnidades”, término más adecuado, tal vez, para designar las reuniones en las que se exige un mínimo de división interna y donde la estructura jerarquizante aparece de modo manifiesto. De esta forma, mientras los acontecimientos informales se basan en la idea de la espontaneidad, en la despersonalización o en la descentralización y en el bloqueo de la jerarquía, los formales se centralizan fuertemente y se basan en momentos bien demarcados. [...] En otros términos, los acontecimientos formales tienen un sujeto o un centro (el que es motivo de la fiesta) y una asistencia (Ibídem: 58).

Siguiendo esta clasificación, las tres celebraciones tradicionales de Chiconamel son eventos extraordinarios, subdivididos en informal el carnaval y en formal la fiesta patronal. Aquí me interesa argumentar que la fiesta de mijkailjuiltl es un evento extraordinario que exhibe en sus prácticas rituales características tanto formales como informales y que es precisamente en este tránsito de un ámbito a otro, donde se halla la razón de su permanencia e intensificación ritual en el pueblo por sobre los otros dos eventos.

Primero, el carnaval, es al mismo tiempo menos centralizado, más espontáneo y despersonalizado, o sea, la asistencia de la que habla da Matta sería, en este caso, cualquiera sujeto, que es sinónimo de no tener una asistencia definida; de manera análoga, sucede para las formas y prácticas rituales que no están explicitadas, por lo tanto, refleja una mínima estructura. Éste sería, en realidad, el objetivo (más no el objeto) del carnaval: la desestabilización momentánea de las estructuras jerarquizantes que imperan en el contexto territorial o podemos decir, que el objetivo es quebrantar, bajo la permisión del tiempo del carnaval, los roles de poder y estatus que priman en la socioestructura chiconamelense. El polo opuesto está representado por la fiesta patronal, cuya centralización elevada está definida por el objeto del ritual: la Virgen de la Asunción y, su asistencia, los devotos de ésta. Asimismo, la organización del ritual, las actividades y las funciones

específicas de los sujetos implicados, son altamente estructuradas, así como el comportamiento y la expresión de las emociones, dejando poco o nulo lugar a la transformación y creatividad en un contexto donde se carece de los sujetos que reafirmen las estructuras normativas a través de las relaciones de poder que otorgan sentido al ritual. Ahora bien, estos dos eventos extraordinarios requerían, para su organización y permanencia, un grupo de sujetos que asumiera su dirección, pero esto fue imposible por las razones ya mencionadas. Al ser rituales constitutivos de la comunidad, no se perdieron fácilmente, sino que se aprovechó ese hueco y en el año 2016 se llevaron a cabo de nuevo ambas celebraciones, pero ahora organizadas por la Presidencia Municipal. Sin embargo, a decir de los habitantes del municipio, de ambos eventos, sólo se retomó el nombre, pues el gobierno municipal vendió espacios a particulares para comercios y espectáculos que fueron las actividades que enmarcaron el carnaval y la fiesta patronal.

Por su parte, para el ritual de mijkailjuitl, el objeto definido que le otorga sentido son las ánimas de los difuntos, es decir, la muerte. Entonces atañe a todas las personas vivas, puesto que no sólo se trata de los familiares fallecidos, sino de los antepasados de la comunidad y, al mismo, pone de frente la inminencia de la muerte que todos habrán de padecer para convertirse, llegado el momento, en parte del ritual desde el ámbito de la muerte. La amplitud de la asistencia al ritual aglomera de manera particular a la comunidad en conjunto, a la cual le corresponden atribuciones y responsabilidades específicas durante todo el ritual. Pero la estructura de mijkailjuitl varía en intensidad en concomitancia a los momentos clave del ritual cuando se acentúan las actividades y funciones específicas; por ejemplo, el tiempo destinado del rezo, el levantamiento de la ofrenda, la construcción de los arcos, la visita al panteón, entre otros, son momentos situacionales que exigen una expresión corporal y emocional solemne, sin embargo, se realizan en un tiempo pautado por cada individuo o por cada familia, dejando espacio para la libertad de acción sin infringir las normas generales del ritual. Y, dado que estas actividades que definen mijkailjuitl en su totalidad no se realizan durante todo el período que dura³⁷, los chiconamelenses viven espacios en que se relajan momentáneamente las reglas de jerarquización. La expresión emocional y corporal sometida por las normativas que demandan ciertas actividades, se equilibra con la espontaneidad y libertad de

³⁷ En términos estrictos, mijkailjuitl comienza el 26 de julio, cuando se plantan las semillas de la flor de cempasúchil que cosecharán los últimos días de octubre, y concluye el 30 de diciembre con el “destape de los coles”. El “destape” es cuando los danzantes, en quienes se corporeizan los antepasados muertos, son despojados de sus máscaras y las ánimas regresan al mundo de los difuntos. Sin embargo, las prácticas que constituyen la forma del ritual, comienzan el 28 de octubre y concluyen el 4 de noviembre con la última ofrenda en el panteón.

expresión en otros momentos también inscritos dentro de la temporalidad sacra de mijkailjuitl.

El cambio de un ámbito cotidiano a uno extraordinario que se instaura en la temporalidad ritual, se halla definido por alteraciones del comportamiento cotidiano, los cuales son altamente ordenados y normativizados para todos los sujetos en relación a sus características interseccionales. En esta normativa ritual se reproducen las estructuras sociales de poder y estatus que prevalecen en el territorio, asignando funciones y atribuciones específicas a hombres, ancianos, mujeres y niños; con ello, se reafirman los valores que dan cohesión identitaria y orden a la comunidad, aun en momentos cotidianos. En este contexto, los migrantes que visitan el pueblo en temporalidad sacra, encuentran el espacio idóneo para introducirse durante su visita ya sea en alguno de los momentos extraordinarios, altamente segmentados del ritual, los cuales han sido expresamente delineados por la comunidad, así como participar de los sucesos en los que imperan la libertad, la espontaneidad y la creatividad.

La participación en los dos ámbitos, cotidiano y extraordinario que se reproducen durante mijkailjuitl, permiten la reinscripción temporal de los migrantes en la comunidad; sin embargo, esto puede generar conflictos emocionales y en las relaciones sociales entre los migrantes y los locales, ya que el alejamiento espacial de los sujetos migrantes en el AMM representa también una variación en el grado de poder y de estatus que detentan entre los chiconamelenses no migrantes. Es decir, los migrantes que visitan el pueblo se enfrentan a la posible pérdida de poder y de estatus dentro de las jerarquías que imperan en la estructura sociocultural chiconamelense. Los grados facultativos ganados como migrantes en la ciudad de Monterrey son significativos en Chiconamel, sólo en la medida en que los otros legitimen, esto es, reconozcan el poder y estatus, pues, estos no son transmutables de una sociedad a otra.

Los posibles conflictos derivados de las relaciones entre migrantes y locales durante las visitas al pueblo, impele a los sujetos migrantes a actuar en consecuencia de la realidad que experimentan o incluso anticiparse a esas posibles circunstancias. Desde una perspectiva socioestructural de las emociones, esta manera de actuar es el reflejo de la evaluación de la situacionalidad mediante las emociones, el cual es también un modo en que los individuos manifiestan su pertenencia a un contexto sociocultural determinado. De tal evaluación, se desprende que, participar activamente en mijkailjuitl, es un medio legítimo para ocupar una posición estructural significativa en la sociedad de la que reconoce sus mecanismos de poder y prestigio. Y esto aplica no sólo para los sujetos migrantes, sino también para los locales tanto para

los individuos y como para las instituciones.

Un ejemplo de lo anterior es que el gobierno municipal de Chiconamel se dio a la tarea de fomentar mijkailjuitl, apoyando económicamente a las cuadrillas de coles³⁸ y a las bandas de viento que los acompañan en sus danzas, afirmando en eventos públicos la importancia del ritual para el municipio (en términos identitarios y políticos). El vínculo establecido entre el gobierno municipal y los habitantes a través del ritual religioso comenzado a inicios del presente siglo, ha derivado en 2017, en la institucionalización del ritual a través de concursos de arcos, de redacción de calaveritas de muertos (la cual no es una práctica común en Chiconamel como en otros lugares del país) y de danzas de cuadrillas de coles premiados en efectivo por el municipio, así como llevar a cabo solemnes actos públicos donde se exhibe las producciones locales. La justificación para estas actividades tiene base en el discurso de “poner a Chiconamel en el mapa”. Uno de los mecanismos para elevar la importancia de Chiconamel como parte de la Huasteca, ha sido llamar a las fiestas de muertos en el pueblo como en el resto de la región: “Xantolo”, lo que contrasta con los discursos de locales y migrantes, quienes encuentran en “mijkailjuitl”, un pilar de su propia identidad.

Dado que en el ritual de mijkailjuitl se ven condensadas las socioestructuras que priman en Chiconamel aun en momentos seculares, es decir, que es un espacio de producción cultural que tiene su asiento en una manifestación religiosa, el intento de absorber mijkailjuitl por parte del gobierno municipal, le permitiría una mayor incidencia en la vida pública y privada del pueblo y, en sentido inverso, ciertos sujetos tanto migrantes como locales, ven en esta unión política-religiosa, una oportunidad de ganar poder y estatus en las estructuras jerarquizantes de la sociedad. Por estas razones tan significativas de los ámbitos culturales, religiosos, políticos y económicos, es decir, de las fuentes de poder tradicionalmente hegemónicas, se puede explicar porqué los católicos -y principalmente los católicos, tanto migrantes como locales, con algún grado de poder legitimado- excluyen de la vida política y económica a los protestantes quienes, a su vez, se han autoexcluido de la vida religiosa legítima. Es decir, la no participación en mijkailjuitl, significa manifestarse en contra de los valores preeminentes del pueblo condensados en el ritual religioso.

El ritual de mijkailjuitl da cohesión al grupo también porque cada sujeto tiene una función específica que es segmentada de acuerdo a las atribuciones que le corresponden dentro de la socioestructura chiconamelense: mujeres, niños, ancianos, hombres. Bajo esta perspectiva -que es la perspectiva extendida entre los chiconamelenses católicos que representan la mayoría del pueblo

³⁸ Los coles y sus funciones se explicitarán en el apartado 3.4. de este capítulo.

y de los migrantes- al excluirse de las actividades rituales, los protestantes estarían rechazando o mejor dicho, atentando, los roles y valores atribuidos por y para la comunidad. Y, aunque hasta el año 2017 los chiconamelenses que se han convertido al protestantismo son muy pocos en comparación con los católicos, estos contemplan un peligro de crecimiento inminente de adeptos pentecostales en el futuro próximo. Debido a ello, los chiconamelenses migrantes en el AMM, hablan literalmente de una “preparación política, económica y moral para regresar y reconquistar el pueblo, que está en peligro de caer en manos del maligno”. De manera que, desde esta declaración, se explica en gran medida las estrategias emprendidas en la ciudad de Monterrey, de llevar una vida política, económica y religiosa muy activa; el destino migratorio aparece como un lugar de ensayo y aprendizaje para alcanzar un grado más depurado de poder.

Para comprender el proceso de transformación diacrónica del calendario ritual chiconamelense, es necesario identificar los fenómenos que motivaron tal transformación y que trastocaron también las relaciones sociales, religiosas y políticas en el pueblo. Con la transformación de la vida ritual anual, se advierte una serie nueva de dinámicas de relación social y afectiva, de reafirmación de la identidad a través de la religión y de absorción de prácticas rituales por parte de las instancias políticas. Los eventos históricos que derivaron en la transformación del calendario ritual y las dinámicas en los distintos ámbitos, se resumen en el siguiente esquema:



Grupos de coles y de locales danzando en la plaza. Chiconamel, Veracruz.



Zacahuil para ofrenda y toritos de mijkailjuitl. Chiconamel, Veracruz.

**TRANSFORMACIÓN DEL CALENDARIO RITUAL Y DE LAS RELACIONES
 SOCIALES, RELIGIOSAS Y POLÍTICAS
 MIGRACIÓN (MEDIADOS 1990)**

- Último sacerdote en el pueblo (2002)
- Desintegración Comités Católico y Vecinal (2002-2004)
 - Llegada de pentecostales de E.U. (2004)
 - Cambio control político PRI – PRD (luchas desde 2008. Ganan en 2014)

- Paulatinamente se dejan de realizar el Carnaval y la Fiesta patronal.

- 2016: se retoman ambas fiestas organizadas por la Presidencia Municipal.

- Venta de espacios a particulares: comercios y espectáculos

- Pérdida del carácter religioso de las festividades.

- Se refuerza mijkailjuitl entre locales y migrantes católicos.

- Reafirmación del poder político absorbiendo mijkailjuitl.

- 2017: Institucionalización de mijkailjuitl en escuelas y eventos municipales.

- Concursos de cuadrillas de coles, arcos (ofrendas) y calaveritas.

- Discurso político: “poner a Chiconamel en el mapa”. Se habla de “xantolo” para integrar el pueblo en las tradiciones de la Huasteca.

Establecimiento de vínculos políticos y económicos entre algunos migrantes católicos en el AMM y el poder político en Chiconamel.

Discurso de algunos migrantes católicos en el AMM: “preparación económica, política y moral para la reconquista del pueblo”.

- Segregación de los protestantes: “los verdaderos chiconamelenses practican los rituales católicos (mijkailjuitl)”.

- Los protestantes ven en la relación migrantes católicos -política en Chiconamel, la causa de la pobreza del pueblo.

Durante las entrevistas, los migrantes chiconamelenses mencionaron que visitar el pueblo representa “recargarse de energía y de alegría por la reunión con familiares y amigos”. Esta afirmación también significa, a partir de lo explicitado en los párrafos anteriores, recargar los valores, saberes y costumbres significativas en las socioestructuras de origen, y reafirmar la pertenencia y el lugar de sí mismo en el mundo. Entonces, la relevancia que han adquirido las fiestas de mijkailjuitl en Chiconamel en razón de la migración, hace que se integre al calendario ritual como una festividad que despliega un gran contenido afectivo, individual y grupal en tanto es el momento en que los migrantes en Monterrey visitan el pueblo para reencontrarse con los familiares y amigos.

El hecho de que los migrantes encuentren en las prácticas de mijkailjuitl cuando visitan el pueblo un espacio privilegiado para alcanzar beneficios políticos y económicos, no merma lo genuino de la experiencia afectiva por la reunión con los otros, por cumplir el anhelo nostálgico que experimentan durante el resto del año en el destino migratorio, y es precisamente ése el discurso para justificar tanto las visitas como las metas económicas y políticas propuestas: el discurso del afecto profundo por el territorio de origen. Por lo tanto, podemos decir que mijkailjuitl se inscribe en el calendario ritual-emocional (Hirai, 2009) compartido Chiconamel-AMM, ya que, si bien la motivación original del ritual es propiamente religiosa, la impronta de su actual trascendencia se origina en anhelo de los migrantes por visitar su territorio de origen, en el deseo de los familiares y amigos que esperan a los migrantes, en una conjunción emocional que define el carácter laico del período ritual, dentro de una temporalidad sacra.



Migrantes de visita en Chiconamel por mijkailjuitl y locales formando banda de viento. Chiconamel, Veracruz.

3.2. Las emociones y los rituales

Para los estudios tradicionales de los fenómenos religiosos³⁹, las emociones son tomadas por factores esenciales para la comprensión del fenómeno en su totalidad junto con los elementos normativos y cognitivos que los componen. Sin embargo, a pesar de la relevancia que se le otorga a las emociones que incitan a, o que son desplegadas por la religiosidad, especialmente durante momentos clave de la expresión religiosa, como son los rituales, siguen ocupando un espacio residual bajo el pensamiento dicotómico razón-emoción, que a su vez se inserta en la distinción irresoluble entre lo sagrado y lo profano.

Bajo esta óptica, el ámbito de lo sagrado sería el único espacio donde se pone en práctica la producción cultural y estaría despojado de cualquier finalidad utilitaria del orden de lo cotidiano, es decir, de lo profano. De entre el corpus emocional experimentado por los sujetos en momentos rituales, habría que dividir aquellas expresiones asociadas a la experiencia extraordinaria en tanto sagrada, significativas culturalmente para la cohesión y reafirmación grupal, de las emociones cotidianas cuyo valor significativo se vería anulado ante su utilidad pragmática. No obstante, al ampliar el espectro analítico de las emociones vinculadas y expresadas en contextos rituales religiosos considerando las particularidades de esa expresión bajo la perspectiva socioestructural de las emociones, es posible desnaturalizar las escisiones cognición-emoción y sagrado-profano, así como poner en evidencia la importancia de las emociones en tanto herramientas significativas de interrelación cultural, en tanto posibilitan la evaluación de la situación que se desarrolla durante el ritual, pero también los espacios y momentos que trascienden las prácticas clave del mismo ritual.

En este orden de ideas, las emociones asociadas a *mijkailjuitl* no se ubican unívocamente en un ámbito sagrado, sino que se hallan estrechamente interrelacionadas con el ámbito de la cotidianidad y vinculadas a emociones subjetivas que reflejan la búsqueda de fines prácticos, políticos y económicos. Este proceso transcurre no sin conflicto, pues emana de los cambios relativos de poder y de estatus, así como de la negociación y lucha por alcanzarlos. Las normativas socioestructurales de la expresión emocional en el territorio, encuentra en la expresión ritual un medio legítimo para su propia institucionalización y mantenimiento, como modo de identidad y de relación social efectiva, por lo tanto, es también un espacio para legitimar el poder y el estatus.

³⁹ Me refiero a los análisis antropológicos de herencia durkheimiana.

Al ser una herramienta eficaz para hacer inteligible la realidad, el desarrollo de interpretación, evaluación y posterior acción, se ha ido adecuando en consecuencia a los cambios estructurales que ha padecido Chiconamel. Al adecuar la interpretación emocional de la situacionalidad y la actuación volitiva en razón de la migración, el ritual de mijkailjuitl se ha transformado tanto en la forma como en el contenido, pues algunas prácticas tradicionales han cambiado, se han agregado elementos y funciones específicas, pero también se han resignificado las atribuciones de los sujetos y del ritual mismo por su finalidad práctica, empero preservando la función de dar cohesión al grupo.

3.3. Particularidades chiconamelenses en mijkailjuitl: nuevas dinámicas rituales

Durante mijkailjuitl se celebra la venida de las ánimas a la Tierra del 28 de octubre al 4 de noviembre. Es un retorno cíclico que se realiza bajo la premisa de un “tiempo cósmico y cíclico que remite a los participantes del ritual hacia fuera del contexto ordinario y los pone en contacto con el mundo de lo sagrado, de lo divino o de lo sobrenatural” (da Matta, 2006: 65). Las ánimas de los antepasados muertos regresan a visitar a sus familiares y amigos con la intención de no ser olvidados y recordar a los vivos la inexorabilidad de la muerte. Es también el momento del calendario ritual-emocional en que los migrantes visitan Chiconamel.

En términos estrictos, mijkailjuitl dura seis meses del año, en dos de los cuales las ánimas de los difuntos se mantienen en la Tierra y por espacio de cuatro días consecutivos es que se realizan las prácticas rituales. Comienza a mediados de cada julio cuando siembran las semillas de cempasúchil que se cosecharán a finales de octubre. El cempasúchil⁴⁰ es la flor tradicional de muertos porque, dicen los chiconamelenses, gracias a que ha recibido los rayos del sol durante su crecimiento, sus pétalos guardan un calor y color intensos que sirven para indicar el camino de los muertos hasta sus hogares. Las ánimas difuntas no tienen ojos, pero son sensibles a la temperatura y al olfato. Por eso, los pétalos de la flor de cempasúchil se colocan formando un camino desde la calle hasta el arco donde está la ofrenda, pasando por el interior de la casa. La venida de las ánimas se da por concluida el 29 o 30 de diciembre de cada año, es el momento en que retornan al mundo de los muertos hasta que el ciclo se complete de nuevo.

⁴⁰ O “cempoaxochitl” o “cempasuchitl”. Deriva de las palabras nahuas “cempouali” que significa “veinte” y “xochitl” que significa “flor”. De esta manera, cempasúchil significa “flor de veinte pétalos” o “veinte flores”.

Concretamente, las prácticas de mijkailjuitl se lleva a cabo del 28 de octubre al 4 de noviembre. Cada día de este período se da la bienvenida a una clase particular de ánimas⁴¹: el 28 de octubre llegan las ánimas de los niños, por esta razón, los alimentos que se ofrendan no deben ser picantes o amargos ni contener alcohol; se ofrendan atoles, tamales dulces, leche y en los arcos se colocan juguetes. A partir del 29 de octubre las ofrendas incluyen todo tipo de alimentos; este día se da la bienvenida los que murieron a causa de un accidente o de manera violenta. El 30, se ofrenda al “ánima sola”, son ánimas que no tienen familiares vivos que los recuerden, ya sea porque todos murieron, porque no les ofrendaron o porque se han convertido a otra religión. Esta práctica casi en desuso en el pueblo, se ha retomado a raíz del ingreso de misioneros pentecostales a la comunidad. El 31 de octubre llegan “los limbos”, aquellas personas que nunca llegaron a nacer o bebés nacidos que no alcanzaron a recibir el bautismo. El 1º de noviembre se reciben a los “nuevos fallecidos”, personas que murieron hace menos de un año. Y el 2 de noviembre llega el resto de las ánimas.

La primera actividad que da inicio a mijkailjuitl el 28 de octubre es la construcción del arco. A diferencia de otros municipios cercanos (y de otros estados del país), donde se les llama “ofrendas” en Chiconamel llaman “arco” al conjunto de elementos que sirven para guiar y para ofrendar a los muertos, mientras que con la palabra “ofrenda” se refieren en específico a los alimentos ofrecidos a las ánimas y que se colocan en los arcos. El verbo “ofrendar” o la frase “levantar ofrenda”, significa comer los alimentos en compañía de familiares y amigos invitados a ello. Aunque la norma ritual es que el arco se coloque el 28 de octubre, los chiconamelenses no lo acatan estrictamente, pero tampoco parece reflejar una contravención grave a las reglas ni para quienes incumplen con el requisito, ni para los otros. Don Anastasio afirmó entre risas y de manera muy relajada que:

La tradición marca que el arco se ponga el mero 28 de octubre, ahorita ya deberíamos estar trajinando eso, pero ahora les da por ponerlo cuando quieren. Mi mamá cada 28, en amaneciendo, ya estaba con el otate y con las flores. Aquí la señora (refiriéndose a su esposa) dice que lo va a poner hasta pasado mañana [...] Porque mañana sale el hijo que está Monterrey, está estudiando para ingeniero y trabaja con un maestro de él. Su esposa, doña Juana, explicó que: mientras pongamos el arco y ofrendemos, seguimos con la tradición desde los abuelos. [...] No nos dio tiempo de ir a comprar las cosas para el arco, todavía me falta el copal de Castilla. [...] A Manuel (su hijo) lo entretuvo su jefe con cosas del trabajo; iba a llegar ayer, pero se viene hasta mañana. Con esas prisas de que llegaba y que no, se nos fue el tiempo. Pero ya con Manuel ponemos el arco. Este hombre (su esposo) que dice que por qué no está el arco, pues le digo –“Ni tenemos difuntos chiquitos o ponlo tú.

⁴¹ El orden en que llegan las ánimas durante los días muertos varía en cada estado y región del país.



Arco en casa de la familia Hernández. Chiconamel, Veracruz.

Durante los días de mijkailjuitl las personas indagan sobre los otros “¿ya puso el arco?” e incluso envían a los niños a las casas de familiares y amigos con cualquier excusa para saber si esas familias “ya pusieron el arco” y las razones en caso de que no se haya colocado aún. Las personas entrevistadas que no lo habían puesto en los primeros días de muertos durante los años de trabajo de campo en Chiconamel, no mostraban ninguna preocupación por ello, pero lo significativo es que explicaban en muchas ocasiones que esperaban la presencia de los parientes migrantes para compartir entre familia la construcción del arco, lo que es más significativo para el ritual y para los individuos, que la fecha en que se coloque.



Arco con toritos.
Chiconamel,
Veracruz.

Los arcos son hechos de otate, que es una clase de carrizo resistente y maleable que se obtiene del árbol del mismo nombre, recubierto de flores de cempasúchil. El arco enmarca la mesa⁴² cubierta por un mantel bordado en punto de cruz. Los elementos indispensables del arco son velas a las que llaman ceras (la cantidad de velas que los caseros puedan comprar), imágenes religiosas católicas, fotografías de los familiares difuntos, “toritos”, que son pequeños portavelas en forma de pequeños toros, venados, burros y cabalitos hechos de barro, el copalero y, por supuesto, los alimentos ofrendados. Idealmente se espera que se ofrenden los platillos preferidos de los difuntos, no obstante, se encuentran los alimentos que puedan costear, pero los alimentos indispensables son el pan de muerto, los tamales y el chocolate. En esta misma mesa la familia desayuna, come y cena a diario, y acercan a cualquier visitante a compartir la ofrenda. Antes de cada comida, los comensales, uno a uno, sahúma la ofrenda con copal, haciendo una imploración en silencio a dios y a la muerte por la tranquilidad de las ánimas y por el perdón a los vivos. De esta manera las ánimas, incorpóreas, pueden alimentarse de la ofrenda a través del humo caliente y de los olores que se desprenden. La emocionalidad implicada en los rituales que se llevan a cabo durante los días que dura mijkailjuitl, es una emocionalidad tanto individual como compartida. En este ambiente íntimo, de unión entre vivos y muertos, la alegría que se vive puertas afuera, da paso a la melancolía y la tristeza por los que ya no están.

⁴² A diferencia de otros lugares de México, donde las ofrendas son hechas en varios niveles o pisos y con gran cantidad de objetos y adornos, en Chiconamel, dada la precariedad económica, se realizan con los elementos más indispensables.



Sra. Magdalena
copaleando la
ofrenda.
Chiconamel,
Veracruz.

Es, pues, un espacio de gran expresión afectiva de la dimensión personal y subjetiva. Pero es asimismo una emocionalidad despertada por la religiosidad institucionalizada en el ritual y, como tal, la expresión de las emociones no puede separarse del contexto socioestructural en que se produce. Desde esta perspectiva, las emociones vividas durante el ritual, son expresadas en apego a las formas de actuación normativizadas socialmente; por ejemplo, mientras se sahúma la ofrenda antes de ingerirla, los presentes deben mostrar una actitud serena, respetuosa y deben mantenerse en silencio. Es un momento donde las personas expresan emociones de tristeza y melancolía, mediante sollozos, llanto, una postura encogida de hombros y la cabeza gacha. Inmediatamente después de concluidas las imploraciones íntimas y el copal ha sido apagado, los presentes, caseros y convidados, se sientan alrededor de la mesa sahumada para “levantar la ofrenda”, lo que significa, además de ingerir los alimentos ofrendados a los difuntos, dar paso a las conversaciones alegres. Regularmente se cuentan anécdotas divertidas de los difuntos presentes en ánima y en fotografías. Sin embargo, la expresión de las emociones también produce medios que se sobreponen a las reglas de acción pautadas, evidenciando las necesidades afectivas y la creatividad de los sujetos y de los grupos, verbigracia, en muchas de las casas que visité durante el trabajo de campo en Chiconamel, se hallaban fotografías de parientes no difuntos, sino migrantes en Monterrey que ese año no pudieron visitar el pueblo y a quienes las ceras, el camino de flores y el copal les proveen de la misma función que a los muertos: indicar el retorno a casa.

La expresión de la emocionalidad en grupo no puede desprenderse del contexto en el que surge, comprendiendo la realidad actual de los migrantes que visitan el pueblo, alimentando el número de habitantes, llenando las calles y las casas que el resto del año se hallan casi vacías. Las acciones propiamente del ritual tradicional se acompañan ahora también de actividades que se van institucionalizado consuetudinariamente, tales que numerosas visitas de los migrantes a las casas de familiares y amigos, sesiones de entrega de regalos llevados de Monterrey a Chiconamel con la subsiguiente conversación acerca de la vida en la ciudad y recorridos a parajes del municipio. Con estas actividades se refuerzan los lazos sociales al mismo tiempo que se restablecen las relaciones de poder y prestigio entre locales y migrantes. De esta manera, la transformación de las prácticas rituales tradicionales conlleva la transformación del contexto, es decir, se manifiesta la eficacia social (Barbalet, 2001) que las emociones posibilitan, pues los sujetos no sólo acatan las normas derivadas del poder ejecutado por las instancias sociales o religiosas, sino que son fundamentalmente agentes creativos de cambio y reestructuración de su entorno.

Estos cambios son posibles dado que los rituales no son hechos sociales anquilosados ni modelos estáticos. Cumplen una función específica grupal y, como afirma Segalen (2005), porque su instauración y mantenimiento depende precisamente del grupo que lo eleva a acción de verdad, es la colectividad misma la que le brinda al ritual una posibilidad transformadora de sentido. Es decir, los momentos rituales no se llevan a cabo por mera repetición ni imitación, sino que entrañan un significado especial para el grupo que sabe decodificarlo. El ritual, al ser lenguaje simbólico, alegoría de algo otro, no es inmutable y, aunque no es susceptible de ser transformado por el individuo puesto que es el resultado de factores históricos ajenos a él, las relaciones y cambios sociales diacrónicos, alteran más o menos rápidamente los significados del ritual, en relación a las transformaciones contextuales y situacionales, en este caso, derivadas de la migración.

Desde el 28 de octubre hasta el 4 de noviembre, las calles del pueblo que regularmente están vacías y silenciosas el resto del año, se llenan de gente, de flores, de ruido, música y de bailes que ejecutan los “coles”⁴³ en representación de los difuntos⁴⁴. Éstos empiezan sus actividades antes de que comience *mijkailjuitl*, con la preparación de las cuadrillas, la búsqueda de la vestimenta, máscaras y organización en general. El 4 de noviembre se realiza la última ofrenda en el panteón

⁴³ Del náhuatl ‘koli’ que significa “abuelo”. En otros lugares de la Huasteca les llaman a estos danzantes “vestidos” o “huehues” que significa “viejos”.

⁴⁴ Las particularidades de los coles se tratarán en el apartado 3.4.

municipal adonde se congrega el pueblo entero. Desde la mañana comienzan a llegar familias o grupos de familias y vecinos chiconamelenses, encabezados por una cuadrilla de coles y una banda de viento. Conforme van llegando, las ofrendas que lleva cada grupo y que se compartirán con el resto del pueblo, se disponen en una mesa comunitaria a la entrada del panteón. Esta convivencia en el panteón da fin a las prácticas rituales de mijkailjuitl y concluye hasta bien entrada la noche, cuando todos los grupos han llegado a visitar las tumbas de parientes difuntos y hasta que todas las cuadrillas han bailado. Sin embargo, las ánimas no dejan la Tierra hasta el 30 de diciembre, cuando tiene lugar el “destape de los coles”⁴⁵.

La solemnidad que reclama el espacio del panteón en otros momentos del año, se transforma en los días de mijkailjuitl, pues se convierte en un espacio festivo y alegre. Ese día se viven las últimas horas de convivencia con los muertos y los chiconamelenses dicen que “se debe aprovechar hasta el último minuto, porque va a pasar mucho tiempo para volver a bailar y brindar con los muertitos. Y, quién sabe, a lo mejor el otro año ya nos toca venir a bailar en espíritu”. Durante el trabajo de campo en esta fecha de cierre de mijkailjuitl, fue muy evidente que los habitantes del pueblo y los migrantes, junto con muchas personas de la tercera edad que habitan en el pueblo, conformaban grupos separados. Los primeros, expresaban extraordinariamente su alegría a través de las carcajadas, gritos, baile y el contacto físico con los otros. La gran ingesta de bebidas alcohólicas les hacía trastabillar en sus bailes y muestras físicas de afecto. En este único momento de mijkailjuitl, los adolescentes y jóvenes de ambos sexos bebían alcohol con la licencia tácita que proveen los días de rituales. Los migrantes que estaban de visita no se mostraban tan conformes con ninguna de estas circunstancias. Al cuestionarles sus impresiones, afirmaron que “se ha degenerado mucho la fiesta” (Azucena). Luis dijo que:

“antes no andaban los coles emborrachándose tanto. Y los muchachitos dando vergüenza cayéndose de borracho. Mucho menos veía usted a las mujeres entre los coles, bailando como si fueran coles. Eso nunca. Ahora las muchachitas no se dan a respetar ni respetan las tradiciones de los abuelos. Antes éramos puros hombres. Ahora parece que ya todos le entran a “jugar”⁴⁶.

Sin embargo, la permisión que ha trastocado la tradición de los coles, de incluir a las mujeres en las cuadrillas de los coles, es una consecuencia de la falta de hombres adultos en el pueblo, pues la mayoría, como Luis, ha migrado a la ciudad de Monterrey. Por otra parte, en los eventos organizados por el municipio, los mismos migrantes que veían negativamente la inclusión

⁴⁵ El destape de los coles se explica en el apartado 3.4.

⁴⁶ Le llaman “jugar” a las danzas que realizan los coles.

de mujeres en las cuadrillas tradicionales, veían de manera positiva que, desde el kinder, a las niñas se les enseñe a bailar como coles y se fomente la tradición. Particularmente las mujeres migrantes significaron como un espacio de acción ganado para las que, por tradición, había sido negado. Las funciones para los sujetos durante el ritual, están sumamente segmentadas por género; en la práctica de “jugar” de los coles se puede identificar claramente el orden normativo socioestructural que atribuye a hombres y a mujeres, no sólo las actividades que deben realizar, sino también las que deben desear dentro del ritual.



Cuadrilla de coles danzando en casa del maestro Faustino. Chiconamel, Veracruz.

3.3.1. Participación y atribuciones rituales por género: un régimen del orden socioestructural

El hecho de que sólo los hombres tengan permitido participar como coles⁴⁷ segmenta las funciones y atribuciones por género y remite a un orden socioestructural mayor: mientras los coles danzan todo el día y la noche durante las celebraciones de mijkailjuitl, las esposas⁴⁸ de estos cocinan en la casa del coordinador de la cuadrilla, para alimentar a los coles cuando regresen. La cuestión de tal

⁴⁷ Como se dijo en el apartado anterior, en la actualidad sí hay mujeres coles, sobre todo adolescentes y niñas. Aunque no son totalmente aceptadas, se va viendo esto como un mal necesario ante la ausencia de hombres en el municipio por la elevada migración.

⁴⁸ Es común que a este grupo de mujeres se una otras solteras o casadas, aunque sus esposos no sean coles.

división genérica, fue respondida de manera divergente por mujeres y por hombres. El argumento principal de la división de roles por género, es la tradición: una clasificación socioestructural de funciones que se pretende inalterable y nunca sujeta a ser cuestionada.

En el caso que aquí se describe se revela la normativa de género de las socioestructuras que ordenan las funciones y atribuciones de hombres y mujeres en el territorio de origen a través de las respuestas que ofrecieron varias mujeres que cocinaban en la casa del coordinador de una de las cuadrillas, acompañadas por un solo hombre anciano, el abuelo de la casera. Transcribo un fragmento de la entrevista realizada el 2 de noviembre de 2015, pues la considero que altamente significativa para revelar los argumentos expuestos:

- ¿Qué papel tienen ustedes en la tradición de estas fiestas? ¿Cuál es su función?

Rosa: *Bueno, yo creo que hacemos el mismo esfuerzo que ellos hacen. Ellos bailan, nosotras hacemos por ejemplo la comida. Todo lo necesario para estas fiestas.*

- ¿Y les gusta? ¿Lo disfrutan?

Mujeres: *Sí* (respondió en tono burlón y al unísono el grupo de mujeres que cocinaban).

- ¿Les gustaría participar en los bailes?

Mujeres: *¡Sí!* (general y rápido del grupo).

- ¿Bailando con ellos? ¿Como coles?

Mujeres: *¡No!* (general y rápido)

Rosa: *Se vería mal que nosotras andemos bailando ahí con ellos.*

Dora: *Nosotras nos quedamos. Ya luego en el destape, bailamos en el baile.*

Mague: *Nosotras nos esperamos para preparar, para cuando ellos regresen. Lo que ya les hagamos [de comer] aquí los esperamos.*

Rosa: *Como ahorita, pero ya para que salgamos nosotras a bailar con ellos, no [...] Además, no nos gustaría porque es muy pesado, se cansan. Está mejor una aquí porque ya se sienta, ya se platica y a veces llegan muy tarde y una hace sus cosas tranquila, sin que ellos anden por aquí... estorbando* (risas de todas las mujeres).

Carlos: *No bailan, porque es la tradición. Ellas no pueden andar ahí de coles. Ya estaríamos nosotros rompiendo la tradición de toda la vida desde los abuelos.*

Al aludir a la tradición, principalmente en la voz del abuelo, el juego de los coles, es una actividad negada a las mujeres; mientras que, desde la visión de las mujeres, en voz de Rosa, es una práctica que no se desea ejercer. Desde una lógica de las funciones cotidianas, es irrefutable que los coles, después de una jornada de bailes constantes, requieran reponer energías con el alimento y, si de cotidiano son las mujeres las que cocinan, no habría que objetar que fuese de manera distinta en los días de mijkailjuitl. Los espacios previamente asignados para las actividades del día a día, se reafirman durante los días de mijkailjuitl: doméstico para las prácticas femeninas y el espacio público para los coles que juegan y alegran a los habitantes del pueblo. Sin embargo,

sí hay un cambio en la estructura cotidiana para las mujeres mas por una vía distinta a la cotidiana: la temporalidad sacra de la fiesta. Esos eventos extraordinarios de los que habla da Matta “dominados por la planeación y el respeto” (2006: 59) en los cuales, para las mujeres chiconamelenses, se recupera un espacio eminentemente femenino, sin la intrusión de hombres que condicionen las actividades y las pláticas entre ellas. En el caso transcripto, la presencia del abuelo Carlos era una excepción momentánea⁴⁹.

En los discursos orales y corporales individuales se trasluce la normativa que ordena y jerarquiza los valores preeminentes del pueblo; atribuciones y sanciones distintas para sujetos distintos. Existe un cuerpo discursivo material y espacial que acompaña las actividades demarcadas para cada clase de sujeto, como es el espacio doméstico y en particular la cocina, los alimentos y los instrumentos asociados a su preparación y, por otro lado, los elementos necesarios para que los hombres se invistan en coles en un espacio abierto representado por todos los espacios públicos del pueblo. Dicho cuerpo discursivo, oral y material, asimismo segmenta las cosas, incluidas las personas, que tienen un lugar asignado bajo las normas socioestructurales o, para expresarlo en los términos expuestos Mary Douglas, esos discursos hacen patente el lugar de los objetos del mundo en un esquema clasificatorio preexistente y que es reconocible a partir del lugar en que el sujeto se coloque en relación con los otros:

[los sujetos] se comportan como si se movieran dentro de posiciones configuradas en relación con otras, como si estuvieran escogiendo entre posibles configuraciones de relaciones. Su sentido de la forma es exigente con su conducta, gobierna la valoración que hacen de sus deseos, permite algunos y rechaza otros (Douglas: 119).

Entonces, en el caso descrito, el abuelo Carlos, siendo el único hombre y anciano por añadidura, reprime los comentarios de Rosa, puesto que los valores asignados a sus características de género y edad, le otorgan un poder mayor en comparación con las mujeres. Ese poder inscrito en una taxonomía previamente configurada, se pretende autónoma y ajena a los deseos y observaciones que sobre ella tengan los individuos, incluidas las mujeres hacia quienes se ha ejercido el poder. No obstante, los sujetos no navegan dentro las estructuras sociales sin voluntad, arrastrados ineludiblemente por los mecanismos de su cultura; nuevamente acudo a Douglas para afirmar al respecto que:

⁴⁹ El abuelo Carlos esperaba a su sobrino quien lo había invitado a levantar la ofrenda en su casa.

No es imposible que un individuo someta a revisión su propio esquema de clasificaciones. Pero ningún individuo vive aislado y habrá recibido su esquema de otros. Las categorías culturales pertenecen a la cosa pública (Douglas: 57).

Las mujeres migrantes que visitan Chiconamel durante las fiestas de mijkailjuitl, llevan a cabo esa “revisión de su esquema clasificatorio” del que habla Douglas al señalar las condiciones que ellas consideran injustas para su género, pero al mismo tiempo, contribuyen al mantenimiento de las funciones tradicionalmente asignadas a su sexo en otros aspectos que consideran o positivos o irrefutables. Una de estas funciones es la de ofrendar al ánima sola, considerada una responsabilidad moral de las mujeres. Es una actividad que evidencia compasión y piedad por las almas de los difuntos olvidados. Esta práctica ritual conjunta dos ámbitos asociados tradicionalmente al mundo femenino chiconamelense: la alimentación y la religión. Del ejercicio de éstos, se desprenden valores como la moral, la solidaridad, la piedad, el cuidado y la protección. Ofrendar al ánima sola consiste en disponer alimentos en algún espacio abierto fuera de los hogares por la noche, junto a una vela encendida que atraiga al difunto cuya familia, por la razón que sea, dejó de ofrendarle. A la mañana siguiente se constata que, en efecto, el ánima sola se llevó los alimentos ofrendados. Respecto de esta práctica, hombres y mujeres esgrimen un discurso emotivo solemne de aflicción por el ánima sola. Particularmente los hombres hablan con seriedad, pero también con satisfacción por la misericordia que muestran las mujeres del pueblo.

Al indagar más profundamente con las mujeres sobre esta práctica, el discurso de solemnidad y tristeza da paso a uno abiertamente alegre al detallar el funcionamiento de la práctica. Cuando las mujeres salen solas por la noche a dejar la ofrenda al ánima sola con la vela encendida, en medio de la oscuridad del pueblo, son advertidas por otras mujeres que también han salido a dejar la ofrenda. Es un momento en que se encuentran brevemente para conversar e intercambiar puntos de vista sobre esa jornada del ritual y en algunas ocasiones, se comparten un poco de los alimentos que cada una preparó y que sirven como ofrenda. La cuestión de quién se lleva la ofrenda, los hombres la responden irrevocablemente que es, en efecto, el ánima sola; mientras que las mujeres señalan que son los niños del pueblo quienes las obtienen. El 30 de octubre que es cuando se ofrenda al ánima sola, los niños y niñas tienen la permisión tácita de salir de noche, es decir, los padres se hacen de la vista gorda, para que puedan obtener las ofrendas. Estos discursos son expresados con particular alegría por las mujeres; en sus narraciones exhiben la diversión que les provoca revelar un misterio y aunque lo hacen exaltando el poder que les otorga poseer esos

saberes, lo hacen también procurando que el secreto no se difunda más allá del círculo de mujeres que comparten sus conocimientos. La celebración de mijkailjuitl, como todos los rituales de día de muertos en el país, es una fiesta alegre por la reunión entre vivos y muertos. En el caso de Chiconamel, la alegría se hace patente pública y comunitariamente, por las danzas de los coles, mientras que, en el ámbito exclusivamente femenino, se experimenta una alegría mucho más hermética y normativizada.



Mujeres chiconamelenses cocinando. Chiconamel, Veracruz.

3.4. La alegría de los coles

Como se ha expuesto, las fiestas de mijkailjuitl se elaboran y reproducen mediante un cuerpo discursivo tanto oral como material, que se ha ritualizado en este contexto sacro. Y que, en la carga afectiva de los discursos, se revelan las estructuras socioculturales que manifiestan la identidad chiconamelense y sus normativas. Uno de estos discursos es el que se representa en las danzas de los coles. Estos son hombres de diversas edades, desde adolescentes hasta de la tercera edad, que danza o “juegan” -como le llaman ellos mismos- representando a los antepasados

mueritos que visitan a sus familiares vivos en los días de mijkailjuitl. Los coles se organizan en cuadrillas de aproximadamente 10 a 12 hombres y danzan en parejas, por lo cual, la mitad de la cuadrilla se viste de mujer. El cole más importante de la cuadrilla es el coordinador que dirige al frente la danza y, por extensión, la pareja de éste. Los coles que van de varones, se visten con ropas viejas, preferentemente rotas o parchadas; usan chalecos, sacos y camisas encima de las camisetas, es decir, portan indumentarias exageradas. Los que se disfrazan de mujer, incluyen globos, pelotas o esponjas para resaltar los senos y nalgas; usan pelucas de muy variados colores, medias, zapatillas de tacón y en muchas ocasiones se incluye alguna embarazada que representa a las madres difuntas o una vestida de novia.

Todos los coles, varones y mujeres, usan máscaras, ya sean las tradicionales máscaras de madera de pemuche o modernas de plásticos. La tradición marca que deben ser alusivas a algún animal propio de la región, como venado, jabalí, jaguar, perro o bien, una máscara que represente algún ser místico como el demonio o un monstruo. En tiempo actual se puede observar que la mayoría de las máscaras que usan los coles (sobre todo los más jóvenes) son de plástico y, aunque en sus narrativas los danzantes aseguran que procuran que sean alusivas a animales para mantener de cierta forma la tradición, en la práctica basta con observar las diversas cuadrillas para asegurar que de las muy variadas máscaras que usan, las de animales, son las menos.

Cada cuadrilla va acompañada de una banda de viento, que toca sones y huapangos, música vernácula del pueblo. Los coles danzan por las calles de Chiconamel coreografías aprendidas en los ensayos durante las semanas previas a mijkailjuitl. Son bailes sencillos hechos en líneas paralelas, cada cole frente a su pareja y luego formando círculos. Las cuadrillas van haciendo paradas frente a las casas, en espera de que los caseros acepten sus bailes. Su misión inmediata es alegrar a los chiconamelenses con sus bailes, bromas y música; en respuesta, los coles reciben comida, dinero, ofrendas. Y su función específica dentro del ritual es el de otorgar corporeidad a las ánimas muertas para que logren mantenerse en presencia de los vivos.

Las festividades se llevan a cabo durante del 28 de octubre al 4 de noviembre, los coles danzan por las calles del municipio hasta dieciocho horas al día y, aunque a partir del 4 de noviembre los coles ya no “juegan”, no es sino hasta el 30 de diciembre que se da por terminada la venida de las ánimas, pues es la fecha del “destape de los coles”. Éste es el último ritual de mijkailjuitl de despedida de las ánimas. Los coles realizan un último baile en parejas y al final deben pasar juntos por el arco de otate que enmarcó la ofrenda; este arco representa el umbral

entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Una vez que los coles lo traspasan, el padrino, quien es un sujeto cuyo prestigio entre los coles lo eleva a este grado, destapa, literalmente, el rostro de los coles despojándolos de sus máscaras. Finalmente, el padrino les escupe aguardiente en la cara, en una acción purificadora que regresa el ánima viva al cuerpo del sujeto antes cole. De esta manera se despide a las ánimas que regresarán al mundo de los muertos hasta que se cumpla el siguiente ciclo.

Los coles llaman “jugar” a ejecutar sus danzas, pero no se juega a ser cole, sino que los coles juegan dentro del ritual. La sutil diferencia refleja en realidad una profundidad emotiva en el discurso, puesto que ser cole es una actividad solemne y relevante por cuanto encarnan a los antepasados difuntos de la comunidad, los mismos quienes pautaron las formas rituales del ser cole y de mijkailjuitl en su totalidad; por lo tanto, ser cole implica compromiso y disciplina. Un hombre que decida “jugar”, debe hacerlo al menos por siete años consecutivos, de lo contrario, su cuerpo padecerá la enfermedad de cole.

Un enfermo de cole puede presentar repentinos y diversos síntomas físicos, como fiebre, dolor de huesos, migrañas, pérdida momentánea del conocimiento y hasta parálisis de alguna extremidad. El síntoma innegable de que un sujeto enfermó de cole, es la enfermedad de los sueños, ésta es cuando las imágenes de los coles se presentan repetidamente en las pesadillas del sujeto enfermo; lo asustan, lo despiertan bañado en sudor y le reclaman su presencia en el ritual. Antes de que el sujeto enfermo se incorpore al juego, debe ser sanado por los coles del pueblo. Si la enfermedad transcurre en días de mijkailjuitl, habrá muchos coles para llevar a cabo el ritual de sanación, pero si, por el contrario, el enfermo padece en días no sacros, los hombres, de manera extraordinaria, se ataviarán en coles y danzarán al rededor del enfermo sentado en una silla en algún lugar abierto del pueblo, al tiempo que lo sahúman con copal.

También ha sucedido que niños, jóvenes o adultos enferman de sueños de cole aunque nunca hallan participado en el ritual, es decir, aunque nunca contravinieron la norma de participar siete años. Esta situación se puede interpretar de distintas maneras: que el sujeto se impresionó al ver las formas infrahumanas de los coles o que las ánimas eligieron a ese sujeto en particular para que los encarne en el siguiente ritual o que el sujeto enfermo no pagó en su momento la danza de los coles o que se burló de ellos. En cualquiera de los casos, los enfermos deben ser sanados por los coles de la comunidad.

De esta manera, las normativas impuestas para la participación de los coles aseguran la permanencia del mismo ritual. Dentro del esquema que ordena las prácticas rituales, no existe posibilidad de infringir las normas que impusieron los antepasados sin recibir una sanción. Estas normativas rituales se reafirman de manera grupal, puesto que las reglas no son dictadas desde un aparato centralizado, sino desde las sanciones colectivas que estigmatizan a los sujetos infractores. Sin embargo, la sanción mayor, es la que efectúan las ánimas de los mismos antepasados, pues un sujeto puede sanar exteriormente, sin embargo, estará acompañado en todo momento por las ánimas, quienes, tarde o temprano, reclamarán su cuerpo. Esto es, las ánimas de los antepasados difuntos, cobrarán con la vida del sujeto, la contravención a las normas de la comunidad⁵⁰.



Coles en Chiconamel, Veracruz. 2017.

Así como se espera de los coles que respeten las normativas, asimismo se espera que exalten las emociones de los chiconamelenses que los ven danzar, pues, en la expresión corporal del cole que juega, se manifiesta la emoción básica de la alegría por otorgar corporeidad a las ánimas y por ponerlas en presencia de sus parientes vivos:

⁵⁰ Una leyenda muy difundida por tradición oral en Chiconamel, narra el caso de un matrimonio que se negó a pagar las danzas de los coles que llegaron a la puerta de su casa. Los coles insistieron varias veces llamando a gritos a los caseros. Uno de los cónyuges contestó desde dentro del hogar que ahí no tenían difuntos. Ante esta afirmación, el coordinador de la cuadrilla de coles respondió: “más rápido nos llamarán ustedes para que vengamos a bailar, que nosotros seguir insistiendo”. Al cabo de un par de horas, el matrimonio llamó a la cuadrilla para que bailaran en su casa ya que su hijo había muerto repentinamente de fiebre.

Aquí decimos 'Nika muka tlaokoyalistli' que significa que no hay tristeza, pura alegría ¿Por qué? Porque han venido los que ya se fueron. Vienen a visitarnos. Ahorita están aquí con nosotros. 'Aneua mijtotia': ellos están bailando como los ve. Nosotros aquí les decimos ánimas. Las ánimas. (cole habitante de Chiconamel).

El objeto privilegiado de este discurso ritual es el cuerpo humano que dramatiza y experimenta, en este caso, que se reviste de ánima. En el cuerpo se inscriben los discursos afectivos, los movimientos corporales son exagerados, los gritos y las carcajadas aspasventosas, con lo cual hacen patente que se divierten porque se burlan de la Muerte, pero sobre todo porque bailan de nuevo con sus parientes difuntos al mismo tiempo que los encarnan, lo que genera alegría para ellos y para todos los chiconamelenses que los pueden ver. El ánima que retorna a la Tierra y al territorio de origen, se materializa, adquiere corporeidad y se convierte en presencia en contacto con lo humano. De esta manera, cada uno de los participantes no sólo reproduce los signos establecidos del ritual conocido, sino que los reelabora conforme lo lleva a cabo, pues si bien los coles se preparan previamente para serlo y exaltar los valores que representan, es el individuo el que debe destacar en su actuación alegre para reelaborar las acciones tradicionales:

Por ejemplo, aquí el cole es el que tiene que ser el chancista. Tiene que chancear, o sea, no nomás yo la voy a hacer de cole y nada, voy a llegar a su casa y no le voy a echar ni un chiste; o sea, no le saco ni una sonrisa [...] Por ejemplo, el cole se pone un vestido, se mueve un poquito más o un poquito menos; hay unos más chancistas y todo lo que hace, hay que sacarle para que luego otros coles hagan lo que hizo el más chancista y cada vez la cuadrilla vaya mejor. Aunque usted tenga mucho estrés, mucha tristeza, mucho de lo que tenga, pero el cole tiene que ir a sacarle una sonrisa a usted. (Mtro. Ignacio)

En el juego de los coles, los hombres hallan un campo franco donde desplegar su expresión emotiva individual, la cual armoniza con la expectativa colectiva dictada por las normativas socioestructurales del contexto. Los hombres migrantes que no pueden asistir a las fiestas de mijkailjuitl, añoran jugar como cole. En su discurso se revela la alegría que provoca la posibilidad de ser cole, al mismo tiempo que la tristeza y la nostalgia por no poder realizarlo. Los hombres chiconamelenses en el AMM enseñan a sus hijos varones a ser cole y las atribuciones que le corresponden. Para esta labor de transmisión de conocimientos, los padres se ayudan de varios recursos como los tecnológicos, proyectando a sus hijos videos de cuadrillas y reproduciendo música vernácula u otros más tradicionales, como enseñarles a tocar algún instrumento de los que conforman la banda de viento o contándoles acerca del ritual, mostrando las máscaras de pemuche

que llevan consigo a la ciudad de Monterrey, vinculando a través de las máscaras, los territorios migratorios de origen y destino.



Cuadrilla de coles en Chiconamel, Veracruz.

3.4.1. Las máscaras de pemuche

El elemento que hace posible la transformación del sujeto en cole, es la máscara. Ésta les permite adquirir una distancia metafórica pero también una distancia tangible espacialmente con los otros; es decir, se reproducen en una presencia nueva, una presencia otra que el ser cotidiano. Antes de que la migración fuera una constante en Chiconamel, las ropas y las máscaras de los coles eran echadas al fuego, pues sin las ánimas muertas que los portasen, se convertían en agentes contaminantes para los vivos. En la actualidad, sólo las ropas son quemadas, mientras que las máscaras se conservan como objetos preciados y son obsequiadas a algunas personas en muestra de afecto. Pero esto sólo aplica para las máscaras de pemuche, que es un árbol propio de la región y, según me fue referido, por la elevada migración, ya no hay hombres que trabajen esta madera. Por lo tanto, las escasas máscaras de pemuche son muy apreciadas y significativas.

Los sujetos que más frecuentemente reciben máscaras como regalo, son los migrantes. Las llevan consigo a su lugar de destino en el AMM, donde las colocan en las paredes de sus casas

junto con imágenes religiosas, como objetos estéticos para ser apreciados. Las máscaras de pemuche son, pues, objetos que circulan entre los territorios migratorios y son objetos de una clase peculiar, distinta de un objeto ordinario, puesto que evocan, desde su materialidad, un significado afectivo que es inteligible sólo para aquellos sujetos que posean los conocimientos y saberes requeridos para desentrañar ese significado contenido.

Las máscaras de pemuche son obras evocativas en la medida en que, desde su materialidad, confección y simbolismo, des-ocultan una clase de afectividad especial, propia de la cultura particular chiconamelense y éstas son, específicamente, emociones relacionadas con los sujetos en su condición de migrantes. Asimismo, el significado inmanente a las máscaras, contenido en su materialidad, se transforma desde el significado primigenio como objeto construido para un fin expreso, hasta el empleo que los migrantes hacen de ella en el destino migratorio. La transmutación de los significados de la máscara es posible sólo a partir del fenómeno migratorio transterritorial, del paso del objeto de un territorio a otro. En otras palabras: los significados materiales que trasluce el objeto, evocan afectos diferentes en territorios diferentes.



Coles en casa de la familia Hernández. Chiconamel, Veracruz.

La materialidad de las máscaras, es decir, la madera de pemuche extraída del territorio de origen, des-oculta el Ser -en términos de Gumbrecht (2005)- en su dimensión espacial, ya que evoca un lugar distinto al lugar en que se encuentra en el AMM: el allá en el territorio de origen; y lo des-oculta en su dimensión temporal: antes cuando se trabajaba el pemuche, que es al mismo tiempo, antes de que la migración masiva hacia la ciudad de Monterrey comenzara y el pueblo careciera de casi la mitad de habitantes que fabricaran las máscaras; antes también de que los migrantes padecieran el desarraigo que significa la migración. Un territorio y un tiempo específicos expuestos como características de la obra evocativa, están expuestos en la materialidad del objeto, pero son susceptibles exclusivamente a aquellos que reconocen la presencia de su significado, esto es, quienes comparten los códigos culturales de tradiciones rituales y de conocimiento del fenómeno migratorio masivo que ha padecido el pueblo en los últimos veinte años.

En cuanto a la finalidad con que fue producida, el valor evocativo de la obra se incorpora remitiendo al ritual en el que tuvo su origen, desde la planeación hasta la ejecución. La utilidad primigenia de las máscaras rituales deja de ejecutarse, para dar paso a la constitución de la máscara como objeto estético y evocativo, portador de los saberes, de las tradiciones y de los afectos de los migrantes y el territorio de origen. De esta manera, la circulación de las máscaras de pemuche entre ambos territorios, es uno de los mecanismos por los que estos se interconectan.

Mientras que, por otra parte, la forma y el estilo de las máscaras remiten nuevamente a la territorialidad, a la fauna propia del territorio natural de los migrantes que se convierte luego en símbolo de identidad y aun en reminiscencia del pasado⁵¹. La carga simbólica de las máscaras es una carga afectiva por cuanto evoca la nostalgia por un tiempo y un espacio que no están en la realidad cotidiana de los migrantes radicados en Monterrey. Que la decodificación del objeto sea posible entre un grupo de sujetos, es decir, que la cosa evocada por el objeto mismo logre ser apreciada, refiere a la identidad colectiva. El discurso acerca de las máscaras, es uno cargado de conocimiento del pueblo, de sus rituales y tradiciones (que puede ser impreciso en relación a la realidad, pero que no disminuye en importancia por el significado que sugiere) y también cargado de emotividad, como se aprecia en el siguiente discurso:

Mi abuelo fue de los últimos artesanos aquí en Chiconamel. Él hacía máscaras, pero bonitas, oiga; porque ahora dicen que hay algunos, pero ya no son como ellos, como era mi abuelo.

⁵¹ La cantidad de animales silvestres como venados, jabalíes y jaguares, que son los animales más reproducidos en las máscaras, ha disminuido muchísimo en la región, debido a la caza indiscriminada.

Había pemuches más grandes [...] Nos comíamos las flores que las preparaba mi abuela [...] Entonces él (el abuelo) le regaló la máscara a mi papá, pero él no se fue, él trabajaba el chile y seguía usando su máscara. La tenía ahí, por ahí en la casa. Hasta que mi mamá me la dio con la bendición cuando me fui para Monterrey. Hoy no me la traje para hacerla de cole porque se maltrata, ¿ve? No me gusta trajinarla. Está ahí en la casa de usted y ya se la pelean mis hijos los más chicos, pero yo les digo “no, no es de jugar; hagan de cuenta que ahí está su abuelo, no la van a traer arrastrando, ésta es otra cosa de más bueno”. (Migrante en el AMM de visita en Chiconamel por mijkailjuitl)

En Monterrey, en la casa de Luis y Paty, hay dos máscaras de pemuche. Están colocadas en la pared de la escalera junto al violín, la guitarra y la pintura de El Sagrado Corazón de Jesús. La máscara más reciente la trajo el compa Julio a principios de 2017, cuando éste hizo una visita extraordinaria al pueblo. El tío de Luis envió con Julio la máscara al sobrino, porque, como le dijo por teléfono, sabe cuánto le gustan y allá en el pueblo sólo se estaba maltratando. A la nueva máscara de diablo le hicieron un espacio junto a la anterior que tiene forma de coyote y a la que sus hijos Gabriel de 10 años y Luisito de 4, le dicen “el perrito”. Pero a Luisito no le agradó mucho el diablo, le impresionaron sus formas “y eso que ya está acostumbrado porque le encanta ver a los coles en youtube”, dijo su mamá Paty.

Algunos días después, Luisito se enfermó, tenía fiebre, estaba tan inquieto “y tan chillón” dijeron sus padres que, en contra de su costumbre, decidieron que faltara al kinder por un par de días. Ni los téis ni los baños fríos redujeron la alta temperatura corporal de Luisito. En el sopor del sueño con fiebre, el niño balbuceó alguna palabra parecida a “diablo”. Cuando estuvo consciente, su madre le preguntó si, en efecto, había soñado con diablos, a lo que el niño respondió que sí. De inmediato el origen de la enfermedad fue descubierto: el niño había enfermado de cole por la máscara recién llegada del pueblo. Y es que, como dijo Luis padre, “ésa es una máscara que sí se usó mucho en mijkailjuitl; las usaron mis tíos y quién sabe cuánta gente más porque ya tiene sus añitos; la máscara está ‘cargada’”.

En este caso fue más relevante el origen y la materialidad de la máscara que el discurso emotivo que pudieran expresar sobre ella, pues la eficacia de su naturaleza de máscara ritual es independiente de la opinión que se pueda tener; la muestra fue la enfermedad innegable de Luisito. Aunque el niño nació en Monterrey, los padres aseguran que “es chiconamelense”, o sea, que la enfermedad de cole sólo puede afectar al grupo adscripto. Y de la enfermedad se desprende otra conclusión contundente para los padres, que Luisito será cole en el futuro. El problema, en su

momento, era realizar el ritual de sanación del niño. Paty, con muy buen humor dijo: “y en Monterrey, a esas horas de la noche, ¿dónde íbamos a encontrar coles disponibles?”.

Luis padre y Gabriel, el hermano del enfermo, usaron las máscaras para “hacerla de cole”; el copal y el copalero no fueron problema porque Paty siempre los usa para “limpiar la casa de malas energías”. La banda de viento tampoco representó un obstáculo, en internet se encuentran melodías por cientos. El ritual de sanación de Luisito se llevó a cabo y al día siguiente se presentó a clases normalmente. Pero a los padres -sobre a Paty- no le pareció que se había recuperado del todo, porque “le quedó como frialdad en el cuerpo”. Si bien las secuelas de la enfermedad de cole que padeció Luisito no son graves, sí es inminente hacer una visita al pueblo en la primera oportunidad que tengan para realizar un nuevo ritual de sanación, allá en el territorio donde todos los elementos sean los adecuados y originales para que el niño logre curarse totalmente y, después, cuando visiten Chiconamel en las fiestas de mijkailjuitl, pueda jugar como cole junto con su hermano y su padre.

El cuerpo discursivo, constituido por las narrativas sobre la máscara de pemuche y por la materialidad misma del objeto evocativo, hizo patente el lugar de las cosas del mundo, incluido el lugar que ocupan los sujetos en relación a los otros. Las cosas del mundo (objetos, personas, emociones, valores), fueron ordenadas y jerarquizadas en un esquema clasificatorio proveniente de las socioestructuras chiconamelenses, reveladas y condensadas en la materialidad de la máscara. El análisis de la materialidad de un objeto evocativo que circula a través de los territorios migratorios, muestra una clase de información distinta a la que se desprende de los discursos sobre ese objeto. En conjunto, análisis material y de las narrativas, ofrecen un panorama mucho más amplio para comprender cómo es que los objetos, los valores y los significados emocionales se transforman en el trayecto de la migración transterritorial y vinculan ambos territorios.



Máscara de pemuche en forma de jaguar. Monterrey, Nuevo León.

Conclusiones

El propósito de llevar el análisis de la migración Chiconamel-Monterrey a otro marco teórico que no reduzca el foco de análisis a los procesos económicos y geopolíticos para explicar el fenómeno, como en las perspectivas tradicionales para la migración interna, determinando las unidades de análisis que fundamentan la migración transterritorial a partir de la conjunción de propuestas y conceptos de los estudios de la migración interna, las migraciones transnacionales y la perspectiva socioestructural de las emociones, permite afirmar que las emociones originadas por la migración y el desarraigo son una fuente de motivación para accionar estrategias de adaptación, de comunicación con los otros y de evaluación de sí mismo de otros actores sociales. En este sentido, representan un aparato de significación del mundo, una herramienta significativa de interpretación y de interrelación cultural que aportan al investigador datos invaluable para delinear una ruta de análisis.

Al poner el acento de análisis en las emociones, se ha demostrado, por una parte, que la autoadscripción chiconamelense revela características culturales, económicas y sociales, sobre las que los actores migrantes esgrimen un discurso afectivo que se confronta en las relaciones de poder y de estatus en la nueva situacionalidad que significa la migración y en torno a las cuales ejecutan estrategias de resguardo a fin de reafirmar la cohesión e identidad grupal. Por otra parte, al conjuntar el análisis de las narrativas y discursos orales con el análisis material de objetos altamente significativos para los chiconamelenses, se ha logrado obtener un cúmulo de datos relevantes para comprender de manera más profunda cómo se establecen las conexiones territoriales, datos que no hubiera sido posible reconocer de haber realizado un análisis hermenéutico tradicional de los discursos y a partir solamente de la observación. Por lo tanto, un análisis transterritorial que armonice ambas perspectivas de análisis, interpretativa y material, resulta productivo.

Ahora bien, la autoadscripción consciente pone de manifiesto la alteridad en el contexto migratorio de destino y, en este caso, es significado como un territorio potencialmente contaminante debido a las dinámicas que efectúan los habitantes y que los chiconamelenses encuentran incompatibles a las propias. El resultado de esta evaluación, en calidad de migrantes, exagera el miedo inicial que propicia el desarraigo, para constituirse posteriormente en la experiencia del temor cuyas fuentes están plenamente identificadas. Por otra parte, el temor experimentado permanentemente justifica el anhelo de retorno al pueblo, que se materializa de diversas maneras: en la construcción de casas en Chiconamel con la esperanza de retornar de

manera definitiva una vez que los objetivos que motivaron la migración se hayan alcanzado, en las visitas durante los días de mijkailjuitl, entre otras.

El territorio es una categoría de primer orden en el estudio de las migraciones, sin embargo, tal como se afirmó a lo largo del presente análisis, el proceso migratorio no puede ser ilustrado sólo a partir de las características estructurales de esos territorios en un recorrido lineal carente de conflictos. Al emplear el concepto de la territorialidad, se ha podido demostrar que, durante el trayecto migratorio experimentado por los sujetos, se reconfigura la interrelación de estos con el territorio en tanto las motivaciones que originan la migración y la permanencia más o menos prolongada, no se mantienen inmutables; de la misma manera, la interacción con el territorio y con los otros se ve modificada a partir de cambios sociales externos, resituando constantemente a los sujetos migrantes dentro de un esquema vivencial en permanente transformación.

La territorialidad se construye a través de las relaciones de poder que se desarrollan en el territorio y, al mismo tiempo, los territorios significan en tanto son valorados por los sujetos dentro de una escala de poder interterritorial con significados individuales; es decir, ciertos territorios, ya sean regiones, pueblos, ciudades o países, son asociados a modos de vida: urbano, rural, moderno, tradicional; vinculados también a ciertas actividades productivas y de poder adquisitivo: industriales, agrícolas, costosas, más económicas y desde la individualidad, los territorios son necesariamente vinculados a experiencias de vida: lugar de origen, terruño, el extranjero, lugar de subsistencia, territorios conocidos o desconocidos. Los territorios se constituyen como más menos legítimos y más o menos deseables de habitar a partir de relaciones históricas que dibujan los modos de vida en esos espacios, de las dinámicas económicas, políticas y culturales generadas en el curso de su historia.

En este sentido, es imprescindible reconocer la existencia de una motivación ulterior que impele a los sujetos a poner en marcha el cuerpo dentro del territorio que habita al efectuar actividades, desde las más pragmáticas hasta las más extraordinarias. El sujeto evalúa su lugar en relación a los otros y a los territorios que le son significativos, interpretándolos amén de los conocimientos y valores culturales con los que cuenta, el resultado de esa interpretación es la actuación volitiva impulsada por la emocionalidad que cada situación despierte en el sujeto, pero en apego a las formas en que se realizan las cosas en los contextos cultural y situacional. La actuación (o la abstención a actuar), reposiciona al sujeto en relación a sí mismo, a los otros y al territorio, transformando dialógicamente el contexto en la generación de nuevas dinámicas de

relación, de adaptación de las prácticas tradicionales, en la negociación de poder y estatus con los otros y en la generación de conflictos entre chiconamelenses y regiomontanos, así como entre migrantes y locales.

Por ello, para definir el tipo de relaciones que se construyen, implica, por una parte, comprender las relaciones entre los individuos y los territorios migratorios e identificar el significado que aquéllos le otorgan a cada espacio físico y simbólico en distintos momentos del proceso. Si la migración supone el traslado temporal o permanente del lugar de origen en la búsqueda de algún beneficio para sí y para los allegados, entonces, el significado atribuido a los espacios se halla necesariamente determinado por las posibilidades de inserción económica, política y cultural, halladas –o no– en cada contexto. Los logros, vicisitudes, tropiezos y éxitos experimentados en la búsqueda del bienestar individual y familiar, generan en los individuos experiencias de tipo emocional asociadas a los territorios transitados. Eso permite ver que la elección del lugar de destino puede estar influida por el grupo, pero finalmente se ejecuta a partir de una evaluación individual y no representa necesariamente un padecimiento. De esta manera, al ser individual, interseccional y subjetivo, el punto de vista o lazo territorial no será nunca el mismo del migrante al de aquel que se queda en el pueblo, puesto que la evaluación de sí mismo, de la alteridad, es modificada por la situación de la migración.

Asimismo, hemos observado que, si bien la ejecución de *mijkailjuitl* se inscribe dentro de un ámbito sagrado y cumple las funciones de dar cohesión e identidad al grupo, no se trata de una práctica alejada de los hechos cotidianos situacionales que transforman la realidad cotidiana del pueblo; antes bien, precisamente porque el ritual está legítimamente institucionalizado, es un medio adecuado para expresar las necesidades prácticas de la comunidad local y migrante. A través del análisis de las emociones desplegadas en el ritual, constatamos que éste es también un medio gracias al cual ciertas prácticas devienen paulatinamente en hábitos. Cuestiones derivadas de la intensa migración como la falta de hombres en el pueblo que jueguen como coles o que puedan regresar a celebrar a los difuntos, hacen surgir nuevos escenarios que deben ser interpretados, poniendo en marcha un aparato cognitivo que permita dar respuesta a las necesidades emotivas que surgen de estos cambios.

Los discursos y los objetos vinculados a *mijkailjuitl* reflejan las formas en que se expresa y ritualiza la expresión emocional chiconamelense, de melancolía y tristeza por los ausentes, difuntos y migrantes, y de alegría por la reunión con ambos, manifestada de manera particular según los

roles que cada individuo cumple dentro de la socioestructura chiconamelense y se manifiesta tanto en la oralidad como en la materialidad de los elementos que la evocan. Los discursos afectivos tanto como los objetos evocativos, se han ido haciendo de lugar legítimo dentro del ritual (como disponer fotos de migrantes vivos en la ofrenda, atesorar las máscaras de pemuche y que éstas ya no sean agentes contaminantes que mezclan las ánimas muertas con los vivos, pero sólo en el territorio de destino migratorio) y en otros espacios cotidianos, como las máscaras de pemuche vueltas objetos estéticos que evocan el territorio de origen por vía material, en la ciudad de Monterrey. Así, se experimentan procesos de institucionalización de nuevas dinámicas de interconexión transterritorial a través de un espacio religioso legítimo.

Considerar los intercambios interrelacionales que ejercitan la puesta en marcha del aparato cognitivo y el volitivo ante la situacionalidad generada por la migración con énfasis en quién y cómo la expresa, ha demostrado que la negociación social de los afectos no transcurre sin tensiones en todos los casos. Es evidente que los recursos individuales para la relación social eficaz provienen de las experiencias individualmente vividas, no obstante, esos recursos son administrados socialmente. Los roles asignados para sancionar o ser sancionado son exacerbados según las características interseccionales y tiene más peso, de manera general, sobre las facultades ganadas individualmente. Por ejemplo, una mujer no puede jugar como coles si lo desea, pero se conforman cuadrillas de mujeres en los años en que son muchos los migrantes que no pueden regresar al pueblo.

Las emociones, al ser recursos relacionales, son asimismo sancionadas ahí donde la expresión individual no encaja con la normativa socioestructural, pues las maneras de hacer las cosas y de ordenar las cosas del mundo, incluidas las personas y sus funciones, pertenecen al sentido común, a la identidad colectiva, a las socioestructuras del grupo. Poner en entredicho el orden social, especialmente en las prácticas sagradas del ritual de mijkailjuítl es atentar contra el orden social en su totalidad, toda vez que los valores y emociones que dan sentido al ritual, provienen del orden cultural mayor que hace inteligible y razonable el mundo.

Sin embargo, como se precisó antes, el orden social no es ni totalitario ni inmutable y los sujetos someten a evaluación su cultura toda vez que tienen una opinión sobre ésta. Cuando los migrantes hablan de las emociones que les despierta mijkailjuítl, no sólo hablan de las bondades del terruño manifiestas en el ritual, sino también de las normas y restricciones que se les impone una vez que llegan al pueblo y que no padecen en la ciudad. Entonces, pensar la cultural propia, es

apreciarla emocionalmente, reflexionar sobre las formas culturales, implica un razonamiento del lugar que se ocupa dentro de ese orden cultural y en relación con los otros, dentro y fuera de ese grupo. Finalmente, al indagar en los fenómenos religiosos para descifrar la emocionalidad contenida en ellos, las formas en que se expresa, instituye y ritualiza, y cómo la identificación de las expresiones afectivas que reproducen las relaciones de poder y de estatus vigentes en las socioestructuras que dan sentido a la autoadscripción chiconamelense contenida en cuerpos discursivos, orales y materiales, permite desentrañar fenómenos de otros órdenes, manifestando así, que el análisis de la migración transterritorial no es infructuoso.

BIBLIOGRAFÍA

Aparicio Moreno, C.E., (2006), “La segregación socio-espacial en Monterrey a lo largo de su proceso de metropolización”, *Revista Región y Sociedad*, 33, (52), pp. 173-207.

Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Ariza, M. y D’Aubeterre, M.E. (2009), “Contigo en la distancia. Dimensiones de la conyugalidad en migrantes mexicanos internos e internacionales”, Rabell, Cecilia (coord.) *Tramas familiares en el México contemporáneo*, pp. 225-266.

Ariza, M. (2017), “Vergüenza, orgullo y humillación: contrapuntos emocionales en la experiencia de la migración laboral femenina”, *Estudios Sociológicos*, XXXV (103) pp. 65-89. El Colegio de México, A.C., Distrito Federal, México

Asakura, H. (2014), *Salir adelante. Experiencias emocionales por la maternidad a distancia*. Ediciones de la Casa Chata, México.

Barbalet, J. M. (2001), *Emotion, social theory and social structure. A macrosociological approach*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

Besserer, F. (1999), “Sentimientos (In) Apropriados de las Mujeres Migrantes: hacia una nueva ciudadanía”, Barrera, D. y Oehmichen C. (eds.), *Migración y Relaciones de Género en México*. Ed. IIA UNAM-GIMTRAP.

----- (2004), *Topografías Transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. UAM-I y Plaza y Valdez. México.

----- (2014), “Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental: Hacia una economía política de los afectos”, *Nueva Antropología*, 27 (81), pp. 55-76.

Besserer, F. y Nieto, R. (eds). (2015), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. Juan Pablos Editor, México.

Bonfil Batalla, G. (1990), *México profundo, una civilización negada*, Consejo para las Culturas y las Artes-Grijalbo, México.

Bourdin, G.L. (2016), “Antropología de las emociones: conceptos y tendencias”, *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, (67), pp. 55-74.

Breton, D. le (2012), “Por una antropología de las emociones”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad – RELACES*, (10), pp. 67-77.

Calderón Rivera, E. (2012), *La afectividad en antropología: una estructura ausente*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma

Metropolitana-Iztapalapa.

Cerda, J.A. y Gallegos, L. (2007), *La migración indígena hacia el noreste de México: oportunidades y retos de acción institucional en el caso del Estado de Nuevo León*. CDI y Consejo de Desarrollo Social de Nuevo León.

Cavazos Garza, I. (1996), *Breve Historia de Nuevo León*, FCE, México.

Cairo Carou, H. (2001), “Territorialidad y fronteras del estado-nación: las condiciones de la política en un mundo fragmentado”, *Política y Sociedad*, 36, pp. 29-38.

Cárdenas Gómez, E. P. (2014), “Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas”, *Intersticios sociales*, (7), pp. 1-28.

Castaingts Teillery, J. (2008), “Antropología simbólica y neurociencia”, *Alteridades*, 18, (35), pp. 129-138.

Consejo Nacional de Población Conapo (2010), “Índice de densidad migratoria en México”, en Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave *Estudios Regionales para la Planeación 2010. Región Huasteca Alta*, México, [En línea].

Cruz Piñeiro, R.y Acosta F. (coords.). (2015), *Migración interna en México: tendencias recientes en la movilidad interestatal*. COLEF, A.C., México.

Damasio, A.R. (2002), *Le sentiment même de soi, corps, émotions, conscience*, Éditions Odile Jacob, París.

Denzin, N. K. (1985), *Emotions as lived experience*, en *Symbolic Interaction*, 8, (2), pp. 223-240.

Douglas, M. (2007), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación*. Ed. Nueva visión argentina.

Durand, Jorge. (1986), “Circuitos migratorios en el occidente de México”, en *Revue Européenne des migrations internationales*, 2, (2), pp. 49-67.

Durin, S. (coord.) (2008), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. CIESAS y CDI.

Durin, S. y Moreno, V. (2008), “Caracterización sociodemográfica de la población hablante de lengua indígena en el Área Metropolitana de Monterrey, Durin, S. (coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. CIESAS y CDI.

Durkheim, É. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*. AKAL Editor, España.

Echánove Huacuja, F. (2002), *Del campo a la ciudad de México. El sendero de las frutas y hortalizas*. Universidad Autónoma de Chapingo-Plaza y Valdés, S.A. de C.V., México.

- Elster, J. (1999), "Rationality, emotions and social norms", *Synthese*, 98, pp. 21-49.
- Fernández Poncela, A. M. (2011), "Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos", *Revista Versión Nueva Época*, (26), pp. 7-12.
- Giménez, Gilberto. (1996), "Territorio y cultura", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, V2, (4), pp. 9-30.
- González Ramírez, J. (2015), *Primavera regia pospuesta. El movimiento social que resistió la guerra en Nuevo León 2010-2013*. Editorial Multiforo Cultural El Puente, México.
- Gran Diccionario de Náhuatl, entrada "ilhuitl" [en línea], en <http://www.gdn.unam.mx/termino/search>
- Gumbrecht, H. U. (2005), *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*. Universidad Iberoamericana.
- Herrera Restrepo, D. (2010), Husserl y el mundo de vida, *Revista de la Ciencia del Espíritu de la Universidad de San Buenaventura*, 52, (153), pp. 247-274.
- Hiernaux-Nicolas, D. (2005), "Vivir en la ciudad. Lo cotidiano de la inserción urbana en México", en Bodson, P. et. al. (eds.), *Vivir en la ciudad. Lo cotidiano de la inserción urbana en México, América Central y el Caribe*, BUAP-FLACSO-GIM, Costa Rica, pp. 253-269.
- Hirai, S. (2009), *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. Juan Pablos Editor y UAM-I, México.
- (2012), "¡Sigue emociones y significados!: la etnografía multisituada y el estudio de la migración transnacional", Ariza, M. y Velasco L. (coords.), *Métodos cualitativos y migración internacional*, IIS-UNAM y COLEF, México, 2012, pp. 81-111.
- Husserl, E. ([1936]-2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI (2017), en <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=30>
- Kemper, T. (1978), *Toward a sociology of emotions: some problems and some solutions*, en *The American Sociologist*, 13, (1), pp. 30-41.
- Lahire, B. (2006), *El espíritu sociológico*. Manantial, Buenos Aires.
- Lewis, O. (1986), *Antropología de la pobreza*, FCE, México.
- Lindón, A. (2006), "Geografías de la vida cotidiana", Lindón, A. y Hiernaux, D. (coords), *Tratado de Geografía Humana*. UAM, México.

------(2009), “*La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento*”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 1, (1), pp. 6-20.

López Carrera, J.C. (coord.) (1998), *Creer, beber, curar: historia y cultura en Iturbide, Nuevo León*. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes en Nuevo León.

------(2001), El acoso de la sombra: rastro cultural del venado, en el Noreste de México, o “no se debe cazar por vicio”, Tesis de maestría en Humanidades no publicada, UDEM, Premio Nacional de Investigación “Francisco Javier Clavijero” a la mejor tesis de maestría del año 2001, en el Área de Historia y Etnohistoria.

Mackinlay, H. (2004), “Concentración de tierras, eficiencia y productividad en la rama del tabaco: un experimento fallido de los noventa”, *Alteridades*, (14), 27, pp. 31-56.

Marcus, G. (2001), “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, *Alteridades*, 11, (22), pp. 111-127.

Marcus, G. y Fischer, M. (2000), *La antropología como crítica cultural. Un mundo experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu Editores, Argentina.

Matta, R. da (2006), *Carnavales, malandros y héroes*. FCE, España.

Mercadillo, Díaz, J.L., y Barrios, F.A. (2007), “Neurobiología de las emociones morales”, *Salud Mental*, 30, (3), pp. 1-11.

Oehmichen, C. (2002), “Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas”, *Alteridades* 12, (24), pp. 61-74.

Olvera, J.J. et al. (2011), *Población indígena e instituciones de educación media superior en Nuevo León. Panorama de inserción y políticas institucionales de acceso y permanencia*. Centro de Estudios Interculturales de la Universidad Regiomontana y CDI.

Platón (1992). *Obras completas*. Tomo III, Diálogo VI “Filebo”. Medina y Narvarro, Madrid. (versión digital).

Pérez Monterosas, M. (2010), “Nodos sociológicos para explicar la migración. Los procesos de acción, interacción y red social”, *Sociogénesis, Revista Electrónica de Sociología*, (4), pp. 2-35.

Pons Rabasa, A. (2016), *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de lo *trans y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I.

Ramos Tovar, M.E., (2009), *Migración e identidad: emociones, familia, cultura*, Fondo Editorial de Nuevo León, México.

Rivera Sánchez, L. (2017), “De la migración interna a la migración internacional en México. Apuntes sobre la formación de un campo de estudio”, *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, (58), pp. 37-57.

Rodríguez Garza, W. y Sieglin V. (2009), “Migración y transformación de las estructuras políticas tradicionales en las comunidades indígenas: el caso de un asentamiento indígena en el Área Metropolitana de Monterrey”, Ramos Tovar, M. E. coord., *Migración e identidad: emociones, familia, cultura*. Fondo Editorial de Nuevo León.

Rosaldo, M. Z. (1984), “Toward an anthropology of self and feeling”, Shweder y Levine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rosales Ortega, R., Gutiérrez, S. y Torres, J.L. (coords). (2006), *La interdisciplina en las ciencias sociales*. UAM-I, México.

Rouse, Roger. (1991), “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism”, *Diáspora*, 1, (1), pp. 8-23.

Salas Quintanal, H., Rivemar Pérez, M. L. y Velasco Santos, P. (2013) (eds.), “Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México”, *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, UNAM y Juan Pablos Editores, México, D.F., (47), pp. 160-162.

Sánchez Albarrán, S. y García Martínez, A. “Política social y migración de jóvenes en comunidades nahuas del norte de Veracruz”, *Revista Reflexiones. Economía y Políticas Públicas*, (18), s/p.

Segalen, M. (2005), *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza Editorial, México.

Torregrosa Peris, J.R. (1984), “Emociones, sentimientos y estructura social”, Torregrosa, J.R. y E. Crespo (eds.). *Estudios básicos de psicología social*. CIS-Hora, Madrid.

Torres, F., (2018), “Ocultamiento e invisibilización: mayores problemas para indígenas en Nuevo León”, Conacyt Prensa, en <http://conacytprensa.mx/index.php/ciencia/humanidades/20346-ocultamiento-invisibilizacion-indigenas-nl>,

Turner, J. H. y Stets, J.E. (2006), *The sociology of emotions*. Cambridge University Press, New York.

Vitale, Ermanno. (2006), *Ius migrandi*. Editorial Melusina, España.

Zimmerman, K. (1991), “Lengua, habla e identidad”, *Estudios de Lingüística Aplicada*, (14), pp. 7-18.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00134

Maticula: 2163801387

MIGRACIÓN TRANSTERRITORIAL Y ANÁLISIS DE LAS EMOCIONES: EL CASO DE LOS NAHUAS MIGRANTES DE CHICONAMEL A MONTERREY

En la Ciudad de México, se presentaron a las 13:00 horas del día 16 del mes de julio del año 2018 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. ANGELA GIGLIA CIOTTA
MTRO. RICARDO MANUEL FALOMIR PARKER
DR. EDUARDO VICENTE NIVON BOLAN





ERIKA MARISSA RODRIGUEZ SANCHEZ
ALUMNA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS
DE: ERIKA MARISSA RODRIGUEZ SANCHEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

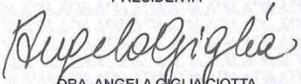
REVISÓ

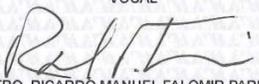
LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

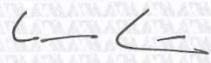
Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA

DRA. ANGELA GIGLIA CIOTTA

VOCAL

MTRO. RICARDO MANUEL FALOMIR PARKER

SECRETARIO

DR. EDUARDO VICENTE NIVON BOLAN